



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Iclícia Viana

Racismo Anti Indígena No Sul Do Brasil: Um
Estudo Psicossocial a partir da luta Laklãnõ Xokleng

Florianópolis

2025

Iclícia Viana

Racismo Anti Indígena No Sul Do Brasil: Um
Estudo Psicossocial a partir da luta Laklãnõ Xokleng

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito parcial para a obtenção do
título de Doutora em Psicologia Social e Cultura.

Orientador(a): Profa. Kátia Maheirie, Dra.

Florianópolis
2025

Viana, Iclícia

Racismo Anti Indígena No Sul Do Brasil : Um Estudo
Psicossocial a partir da luta Laklãnõ Xokleng / Iclícia
Viana ; orientador, Kátia Maheirie, 2025.
231 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Psicologia. 2. racismo anti indígena. 3. Laklãnõ
Xokleng. 4. branquitude. 5. poder tutelar. I. Maheirie,
Kátia . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Iclícia Viana

**Racismo Anti Indígena No Sul Do Brasil: Um Estudo Psicossocial a partir da luta Laklãnõ
Xokleng**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 31 de outubro de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

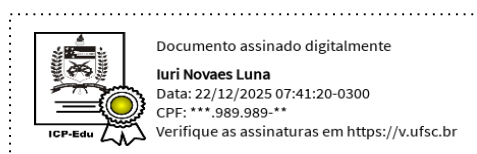
Profa. Lia Vainer Shucman, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Felipe Sotto Maior Cruz, Dr.
Universidade Federal da Bahia

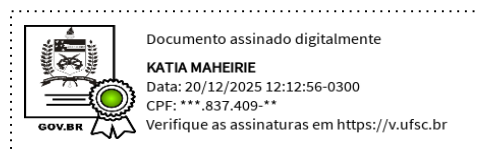
Prof. Clóvis Antonio Brighenti
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Profa. Rosani de Fatima Fernandes, Dra.
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Cultura.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Profa. Kátia Maheirie, Dra.
Orientador(a)

Florianópolis, 2025

AGRADECIMENTOS

É fundamental, inicialmente, o reconhecimento das condições materiais que tive para realizar este estudo. Pude me afastar por dois anos da função de psicóloga educacional na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para me dedicar à tese, recebi auxílio financeiro da Pró-Reitoria de Pós-Graduação (PROPG) e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) para deslocamentos de pesquisa e participação em eventos acadêmicos, fui contemplada por bolsa de pesquisa em período sanduíche no Brasil, por meio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que possibilitou experiências enriquecedoras durante o período sanduíche na Universidade Federal da Bahia (UFBA). São direitos que conquistamos como servidores públicos e pesquisadores das universidades públicas.

À Profa. Kátia Maheirie, sou grata pela orientação acadêmica dialógica, pelo incentivo à liberdade intelectual e à criatividade, pelo suporte diante das perdas, dificuldades e adoecimentos que vivi durante os quatro anos do doutorado. Ao Prof. Felipe Tuxá, agradeço por me receber no período sanduíche para o diálogo entre Antropologia e Psicologia, para além dos muros universitários. À Profa. Lia Vainer Schucman, agradeço pela possibilidade de aprofundamento nos estudos sobre branquitude e antirracismo, pelo apoio constante à minha trajetória, e por integrar as bancas de qualificação e defesa. Agradeço ao Prof. Clóvis Brighenti, que foi o primeiro professor a me abrir possibilidades de atuação junto às problemáticas indígenas em 2015, e que também integrou a banca de defesa. Sou grata à Profa Rosani Kamury Kaingang, que me acolheu afetivamente e academicamente, e de pronto aceitou estar na banca de defesa. Agradeço aos professores Iacã Macerata e Luisa Tombini Wittmann, parceiros que acompanham a banca de defesa. Sou grata à participação dos professores Casé Angatu e Felipe Milanez, que durante a banca de qualificação me incentivaram, junto da Profa Lia Vainer, à me concentrar na experiência do racismo no sul, valorizando o vínculo que já tinha com o povo Laklãnō Xokleng.

Agradeço às amigas e amigos, Jéssica Saraiva, Bruna Mello, Tatiana Minchoni, Rafael Luis da Silva, Marcelo Bruniere e Douglas Rossa pela participação e apoio que me deram nesses anos de trajetória. Registro também a importância do trabalho do colega Gileade J. Braga dos Santos, servidor técnico-administrativo do

PPGP, que atua de forma acolhedora e responsável orientando pós graduandas e pós graduandos em Psicologia.

De maneira especial, quero registrar minha gratidão a meu companheiro Simoniel Aristides Faustino Patté, que me acompanha e colabora para a compreensão de alguns limites que enfrento como *zug*¹, sempre apoiando meu estudo e trabalho com povos indígenas. Agradeço aos meus pais Marcos César Viana e Icleusa da Silva Viana, pelo incentivo aos estudos e formação acadêmica, e à minha irmã Idineide Viana Sakata pela parceria durante estes anos. Em memória, registro a saudade eterna e a relevância de minha irmã Iclairi Viana Figueiredo, que foi fundamental em minha trajetória até aqui e que sempre incentivou meu caminho junto aos povos indígenas. Sou grata aos amigos e participantes da pesquisa, membros da comunidade Laklãnõ Xokleng e suas lideranças, que acolheram esta proposta de pesquisa e abriram caminhos para o diálogo, direcionamentos e apontamentos de forma contínua.

Registro minha gratidão à professora Maria Kulá Crendo Patté, pela colaboração nas traduções para a língua Xokleng e pelo acolhimento durante o processo de pesquisa. Agradeço aos demais colaboradores: Abraão Covi Patté, Adão João de Almeida, Átila Mocliking Patté, Bazílio Priprá, Betina Namblá, Cocta Patté, Coctá Daniel, Copacam Tschucanbang, Débora Priprá, Edison Rodrigo Pinheiro da Silva, Eleandro Monconan, Ederson Crendo, Eliel Patté Camlém, Emily Cristina Ndilli Copacã, Faustino Criri, Francisco Kaudag Patté Neto, Geomar Crendô, Ícaro Kónh Priprá Patté, Ionete Namblá, Jaciara Priprá de Almeida, Jair Crendo, João Monglin Monconã, João Voia, Karina Patté, Karina Kula Patté, Keli Regina Caxias Popó, Keren Tschucambang, Lalan Priprá Patté, Lana Fabrícia Txägdý Patté, Laudiceia Clendo, Leandro Benzi, Lino Nuncforo, Maria Elis Nuncforo, Micael Vaipo Weitscha, Micael Weitchá, Ndilli Jeremias, Luiz Fernando Ne-Gatxá Patté, Osias Paté, Osias Tucun Paté, Paula Monconan, Rhaiani Taina Caxias de Almeida, Sidney Vanheccu Ya-ói, Thaira Antonia Priprá, Tschucambang Ndilli, Txulunh Gakran, Vitor Monconan, Vougcé Vaipon Camlém, Walderes Priprá de Almeida. Agradeço também aos caciques Isaías Lhakua Patté, Setembrino Camlém, Rafael Ndilli, Basílio Priprá, Gleiton Leandro Benzi, João Moklin Moconan e Laudicéia Amendo Clendo. Gratidão

¹ *Zug* é como os Laklãnõ Xokleng nomeiam os brancos.

aos universitários indígenas e ao Coletivo Juventude Xokleng, pois ambos me permitiram conviver e aprender colaborando.

RESUMO EM XOKLENG²

KATXIN KŨ JÉ NŨ TAN: Ë txõ gó tō Laklãnō Xokleng mẽ óg vābel mẽ mǎg kánāteg te ki nũ mẽ vэг mũ, zug óg tō āgónhka te óg kulégvэг gé ke tẽ, Plõg tō 2023 ki nũ, ki tavi kũ vābel te m mǎg kánāteg ha ki ta 2025 mu. Ā ta kũ nũ vānhkle tō klõg ge mũ, . Āgónhka te óg blé nũ mẽ kánātẽ mũ, kũ ẽtxõ ve vǎ, marco temporal tẽ mũ jǎgló nũ mẽ óg bé kánāte mũ. Gonh nẽzel te to zug te óg tō, óg to vẽ tẽ etxõ mẽ mǎ vǎ. Gẽgõnh óg tō Univesidade ki nõdẽg ki zug tẽ óg tō óg nevi jógden etxõ mẽ ve vǎ, ẽn kuty mẽ, pa'i ẽn mẽ lanhlanh nõdẽte liken kũ tẽ.

Óg tō óg blé klo jé mũ, klágzál txe lẽnh jé mũ jó te tá óg li óg tō ke gé ke mũ. Āgónhka te óg ẽ gó te zug te óg blé tō vǎjẽ pǎg gé ke mũ. zug te óg tō ẽ kulég ve ha tu kũ.

² Tradução de Maria Kulá Patté.

RESUMO

O estudo objetivou compreender como opera o racismo anti indígena no sul do Brasil, a partir da luta do povo Laklãnõ Xokleng. Entre 2023 e 2025 foram construídas as informações de pesquisa a partir da relação com o campo-tema, dentro e fora da Terra Indígena Laklãnõ, em um processo de pesquisa colaborativa. Confluindo conhecimentos orgânicos à conhecimentos sintéticos, a pesquisa se deu na convivência no cotidiano de processos comunitários e ações coletivas tais como a luta contra a tese do marco temporal, a organização em torno dos impactos da Barragem Norte, o racismo no cotidiano das relações étnico raciais, o protagonismo da juventude, a disputa pelo espaço da política, a universidade, o esporte e o audiovisual. A análise se deu por meio de um movimento progressivo-regressivo, articulando a relação entre singular-particular-universal. Uma caixa de ferramentas teórico-metodológicas heterogênea emergiu da relação com o campo-tema, tais como os conceitos de tempo do mato (Débora Laa Priprá, 2023), dispositivo de racialidade (Sueli Carneiro, 2022), luta contracolonial (Nego Bispo, 2015), ancestralidade e corpo-território (Jozileia Kaingang e Braulina Baniwa, 2019), letalidade branca (Felipe Tuxá, 2021), poder tutelar (Antonio Carlos de Souza Lima, 1995), cena de dissenso e subjetivação política (Jacques Rancière, 2019), Sofrimento ético-político (Sawaia, 2002); Trauma Psicossocial (Martin Baró, 1994), entre outros. O estudo identificou a existência de elementos que constituem e modulam raça no contexto Laklãnõ Xokleng, especialmente a partir dos pressupostos do racismo científico e do racismo cultural, envoltos pelo dispositivo do poder tutelar, podendo indicar a existência de um “racismo tutelar” no caso dos povos indígenas. O povo, em suas diferentes táticas de luta contracolonial, constrói caminhos de nomeação e enfrentamento ao racismo e à ferida colonial elaborando o trauma psicossocial e enfrentando o sofrimento ético-político, descolonizando também a própria ideia ocidental de “luta”. Emergiram como táticas contr Coloniais a força da ancestralidade (“o tempo do mato vive”), a organização coletiva (juventude xokleng) e sua denúncia do racismo; a ocupação de novos espaços (universidade, cultura, esporte, política), as retomadas territoriais, a subjetivação política e a identidade política (“Ãg tã txukleg vã”) e os processos comunitários e ações coletivas diante da barragem norte e da tese do marco temporal. O estudo contribui para estudos críticos de raça, nomeação do racismo anti indígena e construção de políticas anti racistas que se articulem às etnicidades dos povos indígenas.

Palavras-chave: racismo anti indígena; Laklãnõ Xokleng; branquitude; poder tutelar.

ABSTRACT

This study aimed to understand how anti-Indigenous racism operates in southern Brazil, based on the struggle of the Laklãnõ Xokleng people. Between 2023 and 2025, research information was gathered from the relationship with the thematic field, both within and outside the Laklãnõ Indigenous Territory, in a collaborative research process. Combining organic and synthetic knowledge, the research took place within the daily experience of community processes and collective actions such as the fight against the temporal framework thesis, the organization around the impacts of the North Dam, racism in the daily lives of ethnic-racial relations, youth protagonism, the struggle for space in politics, the university, sports, and audiovisual media. The analysis was conducted through a progressive-regressive movement, articulating the relationship between singular-particular-universal. A heterogeneous theoretical-methodological toolbox emerged from the relationship with the field-theme, such as the concepts of bush time (Débora Laa Priprá, 2023), raciality device (Sueli Carneiro, 2022), counter-colonial struggle (Nego Bispo, 2015), ancestry and body-territory (Jozileia Kaingang and Braulina Baniwa, 2019), white lethality (Felipe Tuxá, 2021), tutelary power (Antonio Carlos de Souza Lima, 1995), scene of dissent and political subjectivation (Jacques Rancière, 2019), ethical-political suffering (Sawaia, 2002); Psychosocial Trauma (Martin Baró, 1994), among others. The study identified the existence of elements that constitute and modulate race in the Laklãnõ Xokleng context, especially based on the assumptions of scientific racism and cultural racism, enveloped by the apparatus of tutelary power, possibly indicating the existence of a “tutelary racism” in the case of indigenous peoples. The people, in their different tactics of counter-colonial struggle, construct paths of naming and confronting racism and the colonial wound, elaborating on psychosocial trauma and confronting ethical-political suffering, also decolonizing the Western idea of “struggle.” Emerging as counter-colonial tactics were the strength of ancestry (“the time of the forest lives”), collective organization (Xokleng youth) and its denunciation of racism; the occupation of new spaces (university, culture, sport, politics), territorial reclamations, political subjectivation and political identity (“Ãg tõi txukleg vã”), and community processes and collective actions in response to the northern dam and the temporal framework thesis. This study contributes to critical studies of race, naming anti-Indigenous racism, and building anti-racist policies that are articulated with the ethnicities of Indigenous peoples.

Keywords: anti-Indigenous racism; Laklãnõ Xokleng; whiteness; guardianship power.

RESUMEN

Este estudio tuvo como objetivo comprender cómo opera el racismo antiindígena en el sur de Brasil, a partir de la lucha del pueblo Laklãnō Xokleng. Entre 2023 y 2025, se recopiló información de investigación a partir de la relación con el campo temático, tanto dentro como fuera del territorio indígena Laklãnō, mediante un proceso de investigación colaborativa. Combinando conocimiento orgánico y sintético, la investigación se desarrolló en el marco de la experiencia cotidiana de procesos comunitarios y acciones colectivas, tales como la lucha contra la tesis del marco temporal, la organización en torno a los impactos de la Represa del Norte, el racismo en la vida cotidiana de las relaciones étnico-raciales, el protagonismo juvenil, la lucha por el espacio en la política, la universidad, el deporte y los medios audiovisuales. El análisis se realizó a través de un movimiento progresivo-regresivo, articulando la relación entre lo singular, lo particular y lo universal. De la relación con el tema de campo surgió un conjunto heterogéneo de herramientas teórico-metodológicas, tales como los conceptos de tiempo de la selva (Débora Laa Priprá, 2023), dispositivo de racialidad (Sueli Carneiro, 2022), lucha anticolonial (Nego Bispo, 2015), ascendencia y cuerpo-territorio (Jozileia Kaingang y Baulina Baniwa, 2019), letalidad blanca (Felipe Tuxá, 2021), poder tutelar (Antonio Carlos de Souza Lima, 1995), escenario de disidencia y subjetivación política (Jacques Rancière, 2019), sufrimiento ético-político (Sawaia, 2002); Trauma psicosocial (Martin Baró, 1994), entre otros. El estudio identificó la existencia de elementos que constituyen y modulan la raza en el contexto de Laklãnō Xokleng, especialmente a partir de los supuestos del racismo científico y cultural, envueltos en el aparato del poder tutelar, lo que posiblemente indica la existencia de un “racismo tutelar” en el caso de los pueblos indígenas. A través de sus diversas tácticas de lucha anticolonial, el pueblo construye caminos para nombrar y confrontar el racismo y la herida colonial, elaborando sobre el trauma psicosocial y afrontando el sufrimiento ético-político, a la vez que descoloniza la idea occidental de “lucha”. Entre las tácticas anticoloniales que emergieron se encuentran la fuerza de la ancestralidad (“el tiempo de la vida en el bosque”), la organización colectiva (la juventud Xokleng) y su denuncia del racismo; la ocupación de nuevos espacios (universidad, cultura, deporte, política), las reivindicaciones territoriales, la subjetivación política y la identidad política (“Āg tō txukleg vā”), y los procesos comunitarios y las acciones colectivas en respuesta a la represa del norte y la tesis del marco temporal. Este estudio contribuye a los estudios críticos sobre la raza, al denunciar el racismo antiindígena y al desarrollo de políticas antirracistas que se articulen con las etnias de los pueblos indígenas.

Palabras clave: racismo antiindígena; Laklãnō Xokleng; blancura; poder de tutela.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Encontro na Escola Vanhecú Patté, em 20 de outubro de 2025.	45
Figura 2 – Faixa com a frase “os Laklãnõ Xokleng acreditam e confiam no Supremo Tribunal Federal”.	86
Figura 3 – Maria Sofia Kójei Patté Weitchá no movimento indígena	86
Figura 4 – Placa Turística do território nomeado como Vale Europeu.....	99
Figura 5 - “Deus abençoe os braços que fazem o suado cultivo do chão”.....	102
Figura 6 - “Um pouco da cultura alemã também presente na festa do colono e do motorista”	102
Figura 7 - “Mãos que semeiam e transportam o futuro de nosso país”.....	103
Figura 8 - "Gratidão ao homem do campo por tudo que produz".....	103
Figura 9 - Entrada da ocupação Jug Óg Pãn Txi/Gág Mur, Mafra SC.....	104
Figura 10 - Entrada da Aldeia Goj Kónã - Blumenau, SC.....	105
Figura 11- Rio dentro da Aldeia Goj Ko Nã.....	105
Figura 12 - Mapa com a localização das Terras Indígenas Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina.....	109
Figura 13 - Mapa do território histórico do Povo Laklãnõ Xokleng	109
Figura 14 - Territórios da Luta Laklãnõ Xokleng identificados no estudo	111
Figura 15 - Time de Futebol Feminino Atlético Xokleng.....	113
Figura 16 -Parte da equipe do “Meninos da Aldeia” junto de seu treinador.....	114
Figura 17 -Estrada próxima a entrada do território da comunidade quilombola em José Boiteux.....	120
Figura 18 - Genealogia oficial de Eduardo de Lima e Silva Hoerhann	124
Figura 19 - Cartão de Visita disponível no Museu dedicado ao colonizador, em Ibirama SC.....	124
Figura 20 - Monumento em homenagem aos “pioneiros da colonização” - Ibirama, SC.....	125
Figura 21 - Placa do Monumento da Imigração	126
Figura 22 - Monumento do Centenário na rótula principal da cidade de Ibirama, SC.....	127
Figura 23 - Casamento imposto pelo SPI entre um homem Xokleng e uma mulher branca.....	129
Figura 24 - Casamento imposto pelo SPI entre um homem Xokleng e uma mulher branca.....	129
Figura 25 - Documento da FUNAI autorizando a mobilidade indígena em 2001.....	130
Figura 26 - Quadro desenvolvido por Namem (1994).....	133

Figura 27 - Placa em frente ao galpão na aldeia Coqueiro, durante o Abril Indígena.....	145
Figura 28 - Bugreiros em pé.....	151
Figura 29 - Placa indicando a proximidade da “reserva indígena”.....	156
Figura 30 - Anciã e jovem Xokleng em Brasília, na luta pelo território de Laklãnõ.....	158
Figura 31 - Estrada que atravessa o Rio Hercílio, dias após o fim das chuvas.....	163
Figura 32 - Imagens de cima da cabeceira da Barragem, dias após o fim da enchente.....	164
Figura 33 - Família Xokleng pescando na comporta da Barragem Norte.....	164
Figura 34 - Parede da escola indígena que desabou e está desativada.....	164
Figura 35 - Imagem aérea da barragem norte.....	170
Figura 36 - Assentamento construído às margens da barragem norte na Terra Indígena Laklãnõ.....	171
Figura 37 - Vista da Barragem Norte e o local onde estava instalada a antiga aldeia Xokleng, vítima do despejo dentro da própria Terra Indígena.....	171
Figura 38 - Chão da Terra indígena próximo ao Rio Hercílio que fica submerso por conta da Barragem.....	185
Figura 39 - Parte da comunidade Laklãnõ Xokleng se reúnem sobre a barragem para debater encaminhamentos frente aos efeitos da Barragem Norte.....	186
Figura 40 - Juventude Xokleng reunida em Brasília, na luta contra a tese do marco temporal.....	194
Figura 41 - Jovens cantam coletivamente.....	197
Figura 42 - Betina Namblá durante manifestação em Brasília.....	198
Figura 43 - Coletivo entrega carta de solicitação à presidência da república.....	201
Figura 44 - João Voia fazendo grafismo em seu corpo.....	202
Figura 45 - Vitor Moconaa durante mobilização em Brasília.....	202
Figura 46 - Três gerações de mulheres.....	206
Figura 47 - Jovens Laklãnõ Xokleng em sua diversidade.....	206

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – A construção das informações da pesquisa	35
Quadro 2 – Resumo dos ciclos históricos da tutela.....	131

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIB	Articulação Nacional dos Povos Indígenas
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas do Sul do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
CF	Constituição Federal
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CONJUVE	Conselho Nacional de Juventude
COP	Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas
CRP	Conselho Regional de Psicologia
ENEI	Encontro Nacional de Estudantes Indígenas
FSPAv	Fórum Setorial Permanente do Audiovisual de Santa Catarina
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IMA	Instituto do Meio Ambiente
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
ISA	Instituto Socioambiental
JAPER	Plano de Ação Conjunta para Eliminar a Discriminação Racial e Étnica
MIR	Ministério da Igualdade Racial
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
NCPI	Núcleo Ciência Pela Infância
ONG	Organização não Governamental
PEC	Projeto de Emenda Constitucional
PL	Projeto de Lei
Prolind	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Superior Tribunal Federal
TI	Terra Indígena
TRF	Tribunal Regional Federal
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO: COMO CHEGUEI A ESTE CAMPO-TEMA DE PESQUISA?	16
2	INTRODUÇÃO: O PROBLEMA E OS OBJETIVOS DE PESQUISA	22
3	MÉTODO: COMO FORAM CONSTRUÍDOS E ANALISADOS OS CAMINHOS E INFORMAÇÕES DA PESQUISA?	34
3.1	A DEVOLUTIVA	42
4	RESULTADOS	47
	CAPÍTULO 01: REFLEXÕES SOBRE O RACISMO ANTI INDÍGENA	47
4.1	DISPOSITIVO DE RACIALIDADE INDÍGENA NO BRASIL	48
4.1.1	Racialização cristã como Projeto Racista	48
4.1.2	O Racismo “Científico” e as Teorias Eugenistas	52
4.1.3	Culturalismo e o Mito da Democracia Racial	55
4.2	GENOCÍDIO, ETNOGENOCÍDIO E VIOLÊNCIA ANTI INDÍGENA	65
4.3	LETALIDADE BRANCA E PODER TUTELAR	69
4.4	RACISMO E BRANQUITUDE	73
4.5	A IDEIA DE UM MARCO TEMPORAL: DISCURSOS E PRÁTICAS RACISTAS	76
4.5.1	A Aposta no Supremo Tribunal Federal, 07 de Junho de 2023	84
4.5.2	O Governo de Santa Catarina Contra o Povo Xokleng, 07 de Junho de 2023	88
	CAPÍTULO 02: O POVO LAKLÃNÕ XOKLENG E A LUTA CONTRACOLONIAL NO SUL DO BRASIL	96
5		103
5.1	NOSSO MARCO É ANCESTRAL: RETOMANDO TERRITÓRIOS PARA ALÉM DOS LIMITES COLONIAIS	103
5.1.1	Território e Racismo	106
5.2	PERSPECTIVAS LAKLÃNÕ XOKLENG SOBRE AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS	117
5.3	O TEMPO DO MATO VIVE! LUTA CONTRACOLONIAL E ANCESTRALIDADE	143
5.3.1	Uma Ferida que Sangra à Cada Enchente: A Barragem Norte e seus Efeitos Psicossociais	159

5.3.2	Privilégios da Branquitude e Violência de Estado	165
5.3.3	Juventude Xokleng e o uso das mídias sociais como ferramenta de luta 172	
5.3.4	Sufrimento Ético-político e Trauma Psicossocial: contribuições da Psicologia Social.....	176
5.4	ÃG TÕ TXUKLEG VÃ: SOMOS TODOS XOKLENG!	189
5.4.1	Identidade étnica, coletiva e política: notas desde uma Psicologia Social.....	204
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	211
	REFERÊNCIAS	216
	APÊNDICE A – TERMO DE COMPROMISSO DE PESQUISA	229
	APÊNDICE B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DA PESQUISA, CACIQUES DA TI LAKLÃNÕ	230
	APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	231

1 APRESENTAÇÃO: COMO CHEGUEI A ESTE CAMPO-TEMA DE PESQUISA?

O tema desta pesquisa é resultado de uma trajetória de vida, de inquietações éticas e políticas sobre a relação entre psicologia, povos indígenas e políticas públicas. Afinal, o histórico da ciência moderna com estas populações, é - majoritariamente - de reprodução colonial, epistemicídio e desigualdades étnico-raciais. Por outro lado, as políticas públicas que resultam da mobilização indígena, são campos potenciais para a atuação crítica em Psicologia.

Esta compreensão passou a se delinear quando tive a oportunidade de fazer o curso de extensão “Psicologia e Povos Indígenas” na Universidade de São Paulo, durante a graduação (2013), onde comecei a ler materiais importantes sobre esta relação (CRP SP, 2008; 2016). Mas ganhou força com a experiência como monitora na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, em 2015. A partir desta relação, me aproximei de educadores e lideranças Kaingang, Xokleng e Guarani, conheci aldeias em Santa Catarina e passei a fazer parte de uma equipe de não indígenas³ da universidade que buscavam acolher e trabalhar da melhor forma pela interculturalidade. Aos poucos, o acompanhamento das problemáticas educacionais neste contexto, me levaram a perguntas centrais sobre como a instituição estava de fato se alterando a partir das cosmovisões, epistemologias e modos de vidas indígenas que recebia no curso.

Certa vez, na aldeia *Yynn Moroti Wherá*, localizada no município de Biguaçu - SC, acompanhei a banca de defesa de um trabalho final de curso, junto de lideranças Guarani Mbya e professores *juruá*⁴. Neste encontro, focado no debate sobre cosmologia e modo de vida Guarani, o professor José Bessa e eu conversávamos no momento do café sobre a necessidade de mudanças na universidade frente à luta e conhecimentos dos povos indígenas. Ele me presenteou com o livro *Maino'i rapé - o caminho da sabedoria* e, junto disso, compartilhou sua preocupação sobre jovens indígenas na universidade que estavam sofrendo com o que chamou de “crise identitária”, pois eram o todo tempo questionados sobre suas “identidades” e

³ Utilizo o termo “não indígenas” para designar as pessoas que não se autodeclararam como indígenas.

⁴ *Juruá* é como o povo Guarani nomeia os brancos (não indígenas).

“autenticidades”. Ele me perguntou: como a Psicologia tem refletido e contribuído neste tema?

De lá para cá, cenas semelhantes a estas foram se somando a um incômodo ético e político diante das demandas de estudantes indígenas de diferentes povos na universidade. Passei a conhecer o que diziam eles e elas sobre tal “crise identitária” e, especialmente, aprofundi a relação com o Povo Laklãnõ Xokleng e seu projeto histórico de relação com o campo educacional. Em 2017 pude realizar uma investigação de mestrado em Psicologia onde identifiquei como este povo atualizava na universidade o “tempo do mato”, sua ancestralidade, as vozes de anciãos e lideranças, e a força coletiva Laklãnõ Xokleng em protagonizar a luta por direitos coletivos dentro da instituição naquele momento. O “Tempo do Mato” é um conceito Laklãnõ Xokleng que a comunidade usa para se referir a um tempo anterior à colonização e que aparece em muitas pesquisas sobre este povo e tem sido objeto de trabalho de diferentes pesquisadores, como da antropóloga Xokleng Débora Laa Priprá (2023).

Mas foi o racismo foi o resultado que mais me afetou: tão presente, mas pouco nomeado e invisibilizado institucionalmente nas experiências cotidianas (Viana, 2017). As supostas “crises identitárias” das pessoas indígenas no meio universitário se mostraram na verdade como um sofrimento ético político (Sawaia, 2002), efeito psicossocial do racismo e do epistemicídio (Carneiro, 2022), já que a branquitude garante aos brancos a liberdade de questionar as pessoas indígenas sobre certa “autenticidade” colonial e estereotipada. Os jovens sofriam por “ter cara de índio”, sofriam por não “parecer índio”, por terem seus conhecimentos e modos de vida inferiorizados, desumanizados e por não serem beneficiados com políticas de igualdade racial ou de permanência (como o direito à moradia digna). Identifiquei um limbo: nem eram reconhecidos em sua especificidade étnica, nem eram atendidos como população em desigualdade racial. Identidade étnica, coletiva e política se entrelaçaram frente ao racismo.

Aliado a isso, passei a colaborar em espaços de organização coletiva, como a do III Encontro Nacional de Estudantes Indígenas em Florianópolis, bem como outras mobilizações políticas na cidade, e comecei a participar do Acampamento Terra Livre (ATL) organizado pelo movimento indígena nacional. Ao realizar disciplinas na Psicologia e Antropologia durante o mestrado (2016), o limbo se reapresentava: em “psicologia e relações raciais” havia uma tentativa de inclusão das questões

indígenas, ainda como um “anexo” dos estudos críticos de raça, com pouca profundidade nos aspectos étnicos. Ao mesmo tempo, em “antropologia e relações inter-étnicas”, pouco se falava sobre a construção social do racismo e da ideia de raça.

Isso ficou ainda mais evidente quando, entre 2017 e 2023, atuei como trabalhadora em psicologia educacional no ensino superior e, entre os estudantes que acompanhei, passei a atender individual e coletivamente universitários indígenas. Além disso, tive a oportunidade de coordenar um setor de gestão em validação das ações afirmativas e de acompanhamento das questões étnico-raciais. Entre tantas questões, comecei a me deparar com discriminações institucionais explícitas que geravam barreiras para indígenas no acesso a políticas internas de permanência que tinham foco restrito à “baixa renda”, por meio de análise econômica e sob um modelo ocidental de família e moradia. Naquele momento, estudantes indígenas não eram incluídos sob argumento institucional de que “já eram público do governo federal”, como se não fossem também estudantes daquela instituição ou como se fosse grupo social tutelado.

Em contato com pesquisadores indígenas de diferentes povos, percebi que meu aprendizado na universidade não era isolado, pois de fato o contexto universitário tornou-se um espaço de aprofundamento na denúncia e debate sobre racismo anti indígena, como demonstram **Felipe Tuxá**⁵ (Cruz, 2019), **Rita Potiguara** (Nascimento, 2021), **Edson Kayapó** (2021). Afinal, é a partir da luta dos estudantes indígenas na universidade, que trabalhadores não indígenas são afetados a colaborar na construção de resoluções internas que gerem mudanças em políticas de permanência e combate ao racismo institucional, como foi o caso da Universidade Federal de Santa Catarina que teve alterações concretas nos últimos dez anos (Viana et al, 2025)⁶.

Paralelamente, fiz parte da construção de um projeto entre pós graduandos da Antropologia Social da UFSC, nomeado como “CINE DEMARQUE: Mostra Permanente de Cinema de Povos Indígenas e Tradicionais”⁷. Tal projeto teve por objetivo a realização de Mostras Audiovisuais, em Florianópolis e região, que contemplassem assuntos ligados ao protagonismo e às problemáticas vivenciadas

⁵ Durante o texto, utilizo o negrito como estratégia para visibilizar autoras e autores indígenas.

⁶ O foco da tese não é aprofundar nas questões universitárias. Esta discussão aprofundi no mestrado (Viana, 2017) e atualizei na produção recente: “Práticas Antirracistas e Povos Indígenas: uma análise de políticas da Universidade Federal de Santa Catarina”, publicada na revista da Escola Nacional de Administração Pública em 2025 pela Revista do Serviço Público. < DOI: <https://doi.org/10.21874/rsp.v76ib.10823>>.

⁷ Disponível em: <<https://www.facebook.com/share/g/1M347rD1dz/>>.

pelos Povos Indígenas e Tradicionais na América Latina, em especial no Brasil. A cada sessão, promovemos espaços de debates e diálogos entre os presentes e convidados sobre as questões e perspectivas evidenciadas nos filmes/documentários exibidos. Entre 2018 e 2021 estive também na organização da “Rede de Articulação Psicologia e Povos da Terra”, que agregou psicólogos(as) de diferentes regiões do país em torno do debate sobre a descolonização da práxis junto a povos indígenas, e outros povos. A partir do deslocamento para territórios indígenas, quilombolas, de terreiros e outros, em diferentes estados, nos deparamos com as demandas comunitárias e o protagonismo do movimento social na construção de respostas para problemáticas coletivas. Esta experiência gerou também aproximações com o sistema conselhos e contribuiu para a aproximação com profissionais indígenas. Colhemos até hoje frutos desta experiência, alguns nem sempre conhecemos.

Identifico que a partir destas experiências e, principalmente junto ao movimento indígena, experienciei deslocamentos subjetivos frente ao lugar de privilégio da branquitude e me percebi convocada a repensar determinações coloniais que se presentificam no cotidiano de trabalho, estudo e da vida. Durante um Acampamento Terra Livre, no diálogo com amigas, elas afirmaram: “você é uma indigenista, pois luta pelos direitos dos povos indígenas”. Me vi desafiada a pensar sobre este lugar pouco habitado pela psicologia brasileira: o indigenismo⁸. Qual sua relevância para a Psicologia e Povos Indígenas?

Um outro aprendizado fundamental nestes dez anos de práxis junto de povos indígenas, foi o “giro decolonial” que afetou minha forma de pensar o saber acadêmico. Desde um lugar na Psicologia Social Crítica, comprometida com a superação da desigualdade no contexto latinoamericano, minha formação de graduação apostou em epistemologias anti cartesianas, marcada pelas discussões de autores como Silvia Lane, Martin Baró, Maritza Montero, Bader Sawaia, Kátia Maheirie e outros, que compartilham do materialismo e da dialética, articulando na Psicologia pensadores como Lev Vygotsky, Baruch Spinoza, Karl Marx, Jean Paul Sartre, Jacques Rancière, dentre outros. Nestas perspectivas, recusa-se compreensões essencialistas e dicotômicas, compreendendo o “psicológico” como o entrelaçamento

⁸ Indigenismo é o conjunto de ações e estudos estatais e não estatais que visam a proteção dos direitos dos povos indígenas. Historicamente, esta proteção ocorre de forma perversa pelo poder tutelar, ao mesmo tempo, é um campo de disputa do movimento indígena, iniciativas religiosas e acadêmicas que atuam pela autonomia indígena.

entre objetividade e subjetividade, fruto das relações concretas localizadas nos contextos sociais, históricos, culturais e econômicos. Os estudos dão ênfase a processos comunitários e ações coletivas, e desviam da noção de sofrimento psicossocial como experiência individual, apostando nas redes coletivas de enfrentamento, criação e de potência de vida.

Essa área do conhecimento tem sido afetada pelos estudos decoloniais e teorias raciais críticas, que produzem um “giro antirracista” apontando a desigualdade social como efeito do capitalismo moderno/colonial, onde “raça” e “gênero” são categorias centrais e interseccionais na experiência de opressão, desigualdades e violências comuns em territórios do sul global. No mestrado estive mais perto das teorias decoloniais como de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Grosfoguel, Glória Anazaldúa; e pós coloniais como de Spivak, Edward Said, e outros. No doutorado aprofundei em autores trabalhados na área da Psicologia e Estudos Étnico-Raciais como Franz Fanon, Aimé Cesáire, Achille Mbembe, Sueli Carneiro, Ynaê Lopes dos Santos, Grada Kilomba, Cida Bento, Lia Schucman, Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Nego Bispo e **Geni Núñez**. Alguns deles apontam para um movimento anticolonial e contracolonial. Alguns articulam o anticapitalismo.

O cotidiano de relação com povos indígenas foi potencializando novos caminhos pela convivência com o conhecimento orgânico de povos diferentes, passados em geral pela oralidade. A presença indígena na universidade, tanto como estudantes, professores e pesquisadores, traz à cena epistemologias não ocidentais que desafiam o racismo epistêmico que invisibiliza tais povos como produtores de conhecimento. Foram fundamentais estudos de pesquisadores indígenas como **Gersem Baniwa, Rita Potiguara, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Edson Kayapó, Namblá Gakran, Casé Angatu, Silvia Cusicanqui, Linda Smith, Felipe Tuxá, Rosani Kamury Kaingang**, dentre outros. O trabalho de pesquisadores não indígenas (e de indigenistas) abriram caminhos interdisciplinares, tais como Sílvia Coelho dos Santos, Antonella Tassinari, Clóvis Brighenti, Luisa Tombini Wittmann, Antonio Carlos de Souza Lima, João Pacheco de Oliveira, José Jorge de Carvalho, Jonh Monteiro e outros.

No entrelaçamento da práxis, foi a partir da noção de “episteme de fronteira” que me reconheci: uma forma de conhecimento produzida a partir das margens do sistema-mundo moderno/colonial. Trata-se de pensar desde as experiências de povos

historicamente subalternizados, revelando o caráter eurocêntrico do saber dito universal e abrindo caminho para diálogos horizontais, de coexistência de racionalidades plurais, contribuindo para processos de descolonização epistemológica e pensamentos de fronteira (Mignolo, 2015). Nego Bispo (Santos, 2015) chama atenção também para a potência do encontro entre as teorias decoloniais e a luta contracolonial dos povos indígenas, negros e quilombolas: a confluência entre saberes orgânicos e saberes sintéticos, confluindo de forma que “nem tudo que se ajunta, se mistura” (p. 89). Uma das questões desta junção, é que nem sempre as teorias decoloniais ou raciais críticas dialogam efetivamente com perspectivas cosmológicas de ancestralidade e espiritualidade.

Esta trajetória de vida, estudo, trabalho e militância, permeada pelos bons encontros que nos potencializam na vida, compõem um campo de relações dialógicas, interlocuções, políticas da amizade (Foucault, 2004) e vínculos que abriram caminhos para o campo-tema da tese. Neste caminho, vivo também um bom encontro no amor: hoje sou casada com um homem Xokleng e gestante de uma criança Xokleng, que logo chegará a este mundo. Neste entremeio de lugares étnico-raciais e sociais, sou atravessada pelos privilégios da branquitude que abrem caminhos que tento ocupar de forma antirracista. Ao mesmo tempo, acompanho, nesses anos de experiência, os efeitos da violência e desigualdade anti-indígena: como pesquisadora, por vezes vejo a romantização de um “índio hiper ideal” (Ramos, 1988) presente nas ciências humanas, e que acaba por reproduzir a romantização e/ou exotificação próprias do racismo anti-indígena. Como trabalhadora em políticas de ação afirmativa, percebi que a defesa pela participação indígena na construção das políticas específicas para este público, em certos momentos, foi vista institucionalmente como algo “fora do lugar”, mesmo que haja previsão legal para isso. Identifiquei os efeitos de um racismo tutelar, que busca definir ações institucionais para eles(as) sem eles(elas), ou que tenta limitar este público como “beneficiário do governo federal” como se não fossem usuários da universidade, com direitos cidadãos e autônomos. Como mulher não indígena, em uma relação afetiva com um homem Xokleng, e logo mãe de uma criança indígena, vivencio uma relação inter-racial afetada pelos ideais de branquitude e do branqueamento, estereótipos coloniais e micro agressões do racismo cotidiano. Esta pesquisa, portanto, relaciona-se com a vida.

2 INTRODUÇÃO: O PROBLEMA E OS OBJETIVOS DE PESQUISA

A partir da coletivização protagonizada por estudantes e professores indígenas, a invisibilização do racismo na univer(cidade) tem sido nomeada cotidianamente indicando haver uma invisibilização do racismo anti indígena dentro das ciências humanas, sociais e da militância antirracista no Brasil. Em suas ações coletivas dentro e fora das salas de aulas, indicam a necessidade de que o tema do racismo anti-indígena seja compreendido em suas especificidades, levando em conta a luta pela terra (Milanez **et al**, 2019; **Angatu**, 2021; **Longhini**, 2022). A partir deste movimento fora das aldeias, temos visto efeitos de debate sobre o tema em diferentes contextos das políticas públicas indigenistas ou não.

Mesmo diante da invisibilização do tema de modo aprofundado, dados concretos apontam para a existência de desigualdades e violências sistêmicas que atingem diferentes povos (etnias), racialmente (como indígenas). São ações do Estado e fora dele que mantêm o *modus operandi* colonial de produção de morte física e cultural, tentativa de silenciamento, (des)assistências e negligências, violação de direitos, barreiras cotidianas, e micro agressões a pessoas e grupos objetificados pelo racismo como “índios”. Não nomear tais situações sistemáticas como racismo, gera ausência de seu reconhecimento e efeitos nas políticas públicas e direitos sociais, afinal é impossível combater o racismo sem nomeá-lo (Guimarães, 1999).

Na recente pesquisa “Retratos da desigualdade racial e de gênero no Brasil”, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), não se analisou dados sobre indígenas, pois, segundo eles⁹, sua fonte de dados eram as pesquisas de domicílios do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), onde indígenas eram número ínfimo. Segundo o IBGE (2022), no entanto, mais de 60% dos indígenas vivem fora de territórios oficialmente demarcados, populações que ficam desassistidas de políticas públicas específicas, como saúde diferenciada, educação bilíngue e outras políticas interculturais. A presença indígena no contexto urbano é tanto um processo histórico marcado pelo entrave ao direito territorial, quanto um direito social garantido

⁹ Esta informação foi disponibilizada pelo sistema Fala Br, em setembro de 2024. Este é um portal de acesso à informação do governo brasileiro, disponível pelo site: <falabr.gov.br>.

pela Constituição Federal de 1988, que rompeu com o discurso de “aculturação” e da tutela, que previa a perda de identidade indígena quando fora de contexto aldeado¹⁰.

Quando olhamos para o contexto da pandemia da pandemia de COVID-19, entre agosto de 2020 e abril de 2021, mais de 52 mil indígenas foram infectados, com centenas de mortes, expondo extrema vulnerabilidade à infecção e mortalidade, e indígenas fora do contexto aldeado tiveram maior dificuldade para acessar a vacinação prioritária. A política de saúde indígena, específica que compõe o SUS atende somente contextos aldeados (em nível primário) sendo que cabe aos demais dispositivos de saúde atender demandas fora das terras indígenas. No entanto, há barreiras institucionais cotidianas: uma “descoordenação à serviço do racismo institucional”, como mostrou o estudo de Thomazinho (2024).

Em números gerais, o IBGE (2025)¹¹ informa que em 2022 foram identificados em todo o país, 391 etnias diferentes e 285 línguas. Em relação a 2010, este número cresceu, já que eram 275 línguas e 305 povos. O censo aponta para a existência de 25 Terras Indígenas em Santa Catarina, sendo que o número de etnias declaradas em terras indígenas prevalece os Kaingang (68,1%), com 7.425 pessoas indígenas, seguidos pelos Xokleng (16,9%), com 1.835 pessoas, e pelos Guarani Mbya (10,4%), com 1.134.

Em Santa Catarina, 22% dos indígenas declararam falar a língua materna de seu povo, sendo que no Brasil este número chega a 29%. Línguas Kaingang (38,2%) e Guarani Mbya (25,3%) são as mais faladas ou utilizadas pelos indígenas catarinenses. Ao mesmo tempo, o Censo revela que dentro de Terras Indígenas do estado, o percentual de falantes de língua indígena sobe para 37,1%, e de não falantes, recua para 62,9%. Ao mesmo tempo, o uso das línguas em domicílio diminuiu. Ainda assim, mesmo havendo tanta diversidade linguística, a língua portuguesa segue sendo a língua oficial do Brasil.

Este Censo possibilitou a autodeclaração de até 02 etnias por pessoa, e encontrou um número de 70% de pessoas que autodeclaram pertencer a uma etnia,

¹⁰ Ao falar “Fora de contexto aldeado” me refiro a todas as possibilidades de vida fora das delimitações das terras indígenas (TIs). As TIs podem ou não ser homologadas e reúnem diferentes aldeias. Apesar do histórico colonial em relação à palavra “aldeia”, é assim que tem sido nomeado no contexto Laklãnõ Xokleng e na maioria dos povos indígenas no Brasil. Há terras indígenas em contexto urbano e contexto rural. Fora do contexto aldeado, há indígenas em processo de retomada, vivendo em cidades, em periferias, em comunidades universitárias, e outros.

¹¹ Dados extraídos do Boletim Informativo do IBGE, em 24 de outubro de 2025, bem como por site de notícias do órgão. agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas

ao mesmo tempo. Chama atenção como este órgão do Estado faz uso dos dados afirmando que “14,88% não declarou etnia, 7,24% não sabe; 4,79% declaração mal definida (quando o nome informado não é de origem indígena); 1,53% declarou duas etnias e 1,51 teve declaração não determinada (indígena, mas não houve precisão para informar o nome)” (IBGE, 2025, p. 02).

Como a definição do nome “sem origem indígena” pode ser relacionada a uma “declaração mal definida”? O que justifica a inclusão da possibilidade de duas etnias nas respostas? Estes itens apontam para um processo semelhante à problemáticas da categoria “pardo” que silenciou as identidades indígenas até a década de 1990? **A escritora e psicóloga Guarani Geni Núñez (2022)** aprofundou a discussão sobre as categorias do IBGE e a prática etnogenocida do racismo anti indígena por meio dos dados. Ela afirma que indígenas podem ser heterodeclarados como pardos “observei que embora haja o campo para afirmação étnica, há em muitos também o campo cor em que o preenchimento pardo continua presente. A associação de pessoas indígenas à identidade parda é, muitas vezes, documentada em seu próprio registro de identidade” (p. 77), e denuncia que se por um lado há avanços ao incluir a categoria “indígena” e as “etnias” e “línguas”, “a população parda é a maioria no Brasil, mas agregada no termo negro, acaba por apagar que os dados de violência” que envolvem indígenas (p. 79).

O debate em torno dos dados oficiais do IBGE - e seu processo histórico de apagamento étnico-racial indígena - já diz de uma das facetas do racismo anti indígena. Afinal, a ausência de dados mais próximos da realidade das comunidades historicamente tuteladas por políticas indigenistas e excluídas das políticas públicas nacionais têm efeitos sobre os direitos territoriais e de acesso a políticas públicas de qualidade. Concordo com a postulação de **Geni Núñez (2022)** quando aponta para a necessidade de uma reformulação na maneira como os censos vêm sendo feitos no Brasil pois a tardia entrada da categoria indígena no IBGE não tem sido suficiente para lutar contra a invisibilização estatística das desigualdades e violências étnico-raciais bem como a construção de políticas públicas específicas, atentas à diversidade de contextos, povos, culturas.

Os dados são alarmantes: na política de saúde, por exemplo, o estudo “Desigualdades em Saúde de Crianças Indígenas” do Núcleo de Ciência pela Infância (NCPI), entre 2018 e 2022, revelou que a taxa de mortalidade de crianças indígenas de até 4 anos é mais que o dobro da de crianças não indígenas. Mortes neonatais (até

27 dias) também são mais altas: em 2022, 12,4 mortes por mil nascidos vivos entre indígenas, 55% acima da taxa entre não indígenas (NCPI, 2024). A pesquisa revela ainda que grande parte das mortes de crianças indígenas decorre de enfermidades que poderiam ser prevenidas. Entre crianças não indígenas, cerca de 70% dos óbitos estão associados a problemas relacionados à gestação, ao parto ou a malformações congênitas; já entre crianças indígenas, essa proporção é de aproximadamente 40%. Por outro lado, quando se trata de mortes causadas por doenças respiratórias, infecciosas, parasitárias ou por condições endócrinas, nutricionais e metabólicas, o cenário se inverte: enquanto estas causas representam apenas 14% dos óbitos entre não indígenas, entre crianças indígenas elas chegam a 38%. No que se refere à suicídio, um estudo analisou o período de 2000 a 2020 mostrou que a taxa de suicídio entre indígenas brasileiros em 2020 era de 17,57 por 100 mil habitantes, em comparação com 6,35 por 100 mil na população não indígena (Paiva et al, 2023).

No ensino superior, o professor e historiador **Edson Kayapó** (2021) destaca que os povos indígenas foram inicialmente excluídos do Programa Nacional de Ações Afirmativas (2002). Em 2005 surgiu uma política específica com Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND), voltado à formação de professores indígenas. A inclusão mais ampla veio com a Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), que garantiu vagas para estudantes indígenas e negros da rede pública em diversas áreas do ensino superior federal. Já no serviço público federal, havia apenas 2.335 servidores autodeclarados indígenas em 2024, dos quais 28% atuavam na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) (Ministério da Gestão e Inovação, 2024). Esse quadro deve aumentar já que (somente) em 2025 foi aprovada a Lei nº 15.142 que institui cotas para indígenas nas vagas do serviço público federal - um avanço fruto da mobilização do movimento indígena e da atuação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) de forma articulada ao Ministério da Igualdade Racial (MIR).

No quesito violência, o relatório do Conselho Indigenista Missionário de 2024 (CIMI, 2024) marca o primeiro ano de vigência da Lei 14.701/2023 (Marco Temporal)¹², que restringiu os direitos territoriais indígenas, influenciando diretamente no aumento dos conflitos por terras indígenas. Em 2023 foram registrados 208 assassinatos, aumento de aproximadamente 15% em relação a 2022, sendo 159 homens e 52 de

¹² Para conhecer mais este debate, sugiro a leitura do material da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <apiboficial.org/marco-temporal/>.

mulheres, pelo uso de armas de fogo (31%), arma branca (29), e espancamento (12%). Este relatório trata o racismo no plano da “violência contra a pessoa”, sendo que em 2023 foram identificadas 39 denúncias de “racismo e discriminação étnico-culturais”. Já em 2024 foram registrados 1.241 casos de violência contra o patrimônio indígena, categoria que inclui invasões territoriais, exploração ilegal de recursos naturais, danos ambientais e omissão na regularização de terras. Entre esses, 857 referem-se à morosidade ou ausência de ações nos processos de demarcação, 154 a conflitos fundiários em 114 Terras Indígenas distribuídas por 19 estados e 230 a invasões e extração ilegal de recursos em 159 terras localizadas em 21 estados brasileiros (CIMI, 2025). No campo da violência contra a pessoa indígena, o relatório registrou 424 ocorrências, incluindo 211 assassinatos, além de casos de ameaças, discriminação étnico-racial, violências sexuais e tentativas de homicídio. Os estados com maior número de assassinatos foram Roraima (57), Amazonas (45) e Mato Grosso do Sul (33), refletindo a concentração histórica de conflitos territoriais e pressões sobre povos indígenas dessas regiões (CIMI, 2025). O levantamento também enfatiza as violências por omissão do poder público, especialmente em relação à saúde e à proteção da vida. Foram registrados 208 suicídios, sendo a maioria entre jovens de até 29 anos, e 922 mortes de crianças indígenas de 0 a 4 anos, muitas por causas evitáveis como pneumonia, diarreia e desnutrição.

O que explica os povos indígenas estarem em situação de tanta violência e precariedade? Como explicar um Estado que produz e gerencia as mortes indígenas? Há nestes dados a evidência de um poder de Estado que expõe diferentes povos indígenas como grupos mais vulneráveis à morte, seja pela violência direta (extermínio, genocídio, guerras) ou indireta (abandono, precarização, negligência estatal, condições de vida insustentáveis). Ocorre, portanto, uma necropolítica (Mbembe, 2003) onde o racismo é um mecanismo central: ele permite ao Estado decidir que certos grupos são menos humanos ou “matáveis”, justificando práticas de extermínio ou abandono. Os dados acima apresentados revelam como o racismo anti indígena é integral e estrutural, mais que um efeito da colonização, o racismo está na base da violência.

Ao mesmo tempo, temos visto algumas nomeações sobre esta problemática no plano do poder executivo e legislativo no Brasil, graças a mobilização do movimento indígena e a ampliação da pauta da igualdade racial no governo federal. As articulações entre os recentes ministérios dos Povos Indígenas e da Igualdade

Racial, apontam para algumas destas alterações e nomeações. Em consulta ao Ministério dos Povos Indígenas e Ministério da Igualdade Racial em 2024, obtive respostas¹³ sobre o tema racial dentro das políticas institucionais.

Segundo o Ministério dos Povos Indígenas (MPI), atualmente, ainda não existe uma iniciativa consolidada de mapeamento das desigualdades raciais que afetam os povos indígenas. Contudo, vêm sendo desenvolvidos esforços no âmbito da formulação do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 18 - Igualdade Étnico-Racial, voltado à promoção da igualdade étnico-racial para negros e indígenas no Brasil¹⁴, que prevê dez metas e a elaboração de indicadores em um processo interministerial coordenado pela Presidência da República. Nesse contexto, o Ministério dos Povos Indígenas tem pautado a importância de criar indicadores específicos para os povos indígenas, em articulação com quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais, denominados de “indicadores para o bem viver”. Explicam também que há um projeto de mapeamento para subsidiar um plano nacional de combate ao racismo contra povos indígenas.

Segundo o MPI, o racismo se apresenta pelo conjunto de violências e campanhas permanentes contra a presença indígena, afinal suas presenças demarcam territórios e riquezas naturais. Esta violência gera a morte das línguas e dos conhecimentos ancestrais, “inclusive promovendo a morte de muitos povos indígenas no Brasil fisicamente, além de deixar os povos ainda vivos com desmatamento cultural” (MPI, 2024). No caso do Ministério da Igualdade Racial, a resposta indica que este ministério “não está vinculado à pesquisa ou ação institucional de mapeamento da desigualdade racial indígena”. No entanto, há ações em conjunto com o Ministério dos Povos Indígenas, tais como: “(i) o Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 18 - Igualdade Étnico-Racial; e (ii) o Plano de Ação Conjunta Brasil-Estados Unidos para Eliminar a Discriminação Racial e Étnica e Promover a Igualdade (JAPER)”.

Nos termos do Decreto nº 11.355, de 1º de janeiro de 2023, é de competência do Ministério dos Povos Indígenas: (i) o reconhecimento, a garantia e a promoção dos direitos dos povos indígenas; (ii) a política indigenista; (iii) o bem viver dos povos indígenas; entre outros. Nesse sentido, o Ministério da

¹³ Estas respostas foram emitidas pelo canal FalaBR do governo federal (falabr.cgu.gov.br), por meio de dois pedidos de acesso à informação que fiz em agosto de 2024.

¹⁴ Em setembro de 2023, durante a 78ª Assembleia Geral da ONU, o presidente do Brasil anunciou que o país adotaria voluntariamente um 18º ODS voltado à promoção da igualdade étnico-racial. Mais informações em: <gov.br/secretariageral/pt-br/cnods/camara-tematica/ods-18-igualdade-etnico-racial?utm_source=chatgpt.com>.

Igualdade Racial não desenvolve ações/estudos no âmbito da temática em comento. (...) assevera-se que o Ministério dos Povos Indígenas é o principal órgão para tratar da concepção institucional a respeito da desigualdade étnico-racial contra indígenas no Brasil. (...) Importa ressaltar que o Ministério da Igualdade Racial, em sua atuação, preza pelo enfrentamento à desigualdade étnico-racial da população negra, das comunidades quilombolas, dos povos e comunidades tradicionais e dos povos indígenas, consoante princípios, direitos e garantias fundamentais elencados no art. 3º, IV; do art. 4º, VIII; e do art. 5º, XLI e XLII, da Constituição Federal (MIR, 2024 - grifos da autora).

Diante dos avanços institucionais de Ministérios dialogando sobre o tema, chama atenção a tendência de que o “racial” não inclua diretamente indígenas como parte de seu público alvo, delegando a um ministério “específico dos povos indígenas” como o “principal órgão” para definir a concepção sobre desigualdade étnico racial e povos indígenas. Esta configuração organizacional se vincula com a necessidade e aprofundamento no campo do racismo anti-indígena, afinal, para além de questões contra pessoas indígenas, o que vemos é um sistema capilarizado de descaso, negligência, barreiras, precarizações e ausências estruturais no Brasil que inclusive podem gerar divisões entre pautas negras e indígenas frente ao racismo. O problema não está nestas diferenças, mas em como o Estado usa delas para minimizar os efeitos violentos e desiguais da racialização e da colonialidade que se mantém na ausência de políticas públicas e ações de reparação da violência sistemática produzida pelo próprio Estado.

Como aponta Sueli Carneiro (2023), “descortina-se um cenário de disputas em torno do problema da racialidade no plano teórico e no da ação política que encontra o seu grau mais elevado (...) na implementação de políticas públicas” (p. 15). O racismo está para além do preconceito “psicológico” que gera discriminações interpessoais. Ele se organiza como um sistema político integral (Mills, 1997), estrutural (Almeida, 2019) que gera e mantém desigualdades e violências dadas como “naturais”. Essa naturalização é necessária à dinâmica racista, que desqualifica e esvazia o debate buscando deslegitimar suas vítimas (Santos, 2022), pois “a sustentação do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro” (Carneiro, 2023, p. 21).

Problematizar o racismo anti indígena, envolve, diretamente, olhar para como sua estrutura é mantida no sistema capitalista moderno/colonial, por meio da colonialidade (Quijano, 2005) e da branquitude (Bento, 2022). Enquanto sistema ideológico, relaciona-se diretamente com o sistema econômico capitalista, de forma interseccional e estrutural nas relações interpessoais, institucionais e econômicas, ao

mesmo tempo (Almeida, 2019). Falar em “raça” é reconhecer que no Brasil há racismo que gera desigualdade e violência racial contra diferentes povos indígenas; não porque existam “raças humanas”, mas porque a violência e a injustiça operam desigualmente quando observadas desde o plano étnico-racial.

Para além de uma racialização, ou generalização de diferenças culturais de forma etnocêntrica, identificamos a relação de desigualdade de poder, afinal a colonização não foi um processo de “encontro” intercultural, igualitário. A imposição de valores eurocêntricos sobre os povos indígenas gerou a emergência da “diferença colonial” que gera desigualdades e violência e que não se confunde com as “diferenças humanas” ou “culturais” entre etnias (Kilomba, 2019). Uma das características do discurso do colonialismo é a nomeação e homogeneização das diversidades encontradas no contato colonial. A nomeação zoológica visa coisificar os povos nativos, para dominar (Fanon, 1968; Césaire, 2000), os define como sem capacidade intelectual, moral, cultural. Isso fica evidenciado nas diferentes formas com que povos foram homogeneizados sob nomeações como: “índios”; “negros da terra”; “bugres”; “selvagens”; “tupis”; “tapuais”.

Quem inventa esses nomes e categorias genéricas é o grupo racial branco que herda privilégios materiais e imateriais (Schucman, 2012), que são mantidos por meio de um pacto tácito, narcísico (Bento, 2022). Esse pacto é institucional e se propaga pela manutenção da ordem, do *modus operandi* da relação de agentes e organizações governamentais e não governamentais. Além disso, a branquitude pode ser pensada como este lugar de suposta superioridade e privilégios na relação com os não humanos, justificando a exploração e objetificação de animais, natureza e espiritualidade (Longhini, 2022).

Mas vale ressaltar que a ideia de “raça indígena” ainda fica camuflada pelos estudos sobre etnia e etnicidade. O antropólogo Kabengele Munanga (2002) chama atenção para isso, explicando que mesmo que raça como categoria biológica tenha sido superada pela ciência, ela sobrevive como uma construção social e ideológica que sustenta o racismo. O debate em torno de etnias, muitas vezes pode estar evitando falar em racismo pois o foco na etnia pode esconder as hierarquias que a raça evidencia. O autor critica a forma como a antropologia brasileira, especialmente até os anos 1970, ignorou ou tratou de forma distorcida as questões raciais e o racismo. Segundo ele, houve uma tendência a naturalizar desigualdades e a reproduzir a ideia de que no Brasil não existiria racismo, apenas “preconceito de

classe" ou "falta de integração". Ele se opõe, por exemplo, ao legado da "escola do relativismo cultural" que, ao evitar termos como raça, contribuiu para o silenciamento do racismo estrutural.

O direito originário à terra foi reconhecido na Constituição de 1988, momento no qual o Brasil também reconheceu a autonomia indígena em contexto urbano e deu fim ao regime jurídico da "tutela". Isso significa dizer que, pela primeira vez, 1) indígenas poderiam entrar na justiça de forma autônoma, sem serem representados por órgãos indigenistas ou não indígenas; 2) caberia ao Estado, em seus diferentes níveis, garantir o acesso a políticas públicas de saúde, educação, assistência, etc, e que de fossem interculturais, respeitando os direitos à cultura, traduções, língua e território - de forma não tutelar; 3) indígenas são reconhecidos como tal independentemente da relação que tenham com aspectos da cultura e modo de vida não indígena, e do lugar em que vivem; 4) quem define os critérios para ser reconhecido como indígena, é a comunidade de cada povo, não sendo mais um papel de antropólogos ou do Estado; 5) terras indígenas são reconhecidas como propriedades da União, de usufruto inalienável dos povos que tradicionalmente a ocupam (tese do indigenato). Este último, é um direito que segue em disputa cotidiana frente aos interesses do capital e da colonialidade, atualmente na forma de "tese do marco temporal", por exemplo, o qual visa criar uma data específica para começar a valer o direito à ocupação territorial indígena no Brasil: 02 de outubro de 1988.

Portanto, o elemento territorial e sua mercantilização no sistema capitalista torna o racismo anti indígena intrinsecamente articulado ao projeto da propriedade privada, que invade terras em processo explícito de expropriação da natureza (Kopenawa e Albert, 2015; Krenak, 2020, 2022; Angatu, 2021). Assim, o racismo contra indígenas apresenta-se de forma etnocida/genocida, e se destaca no que se refere ao envolvimento amplo e profundo com a terra/território. Ao mesmo tempo, as cobranças em torno do fenótipo ou estereótipos coloniais, são apontadas como práticas etnogenocidas (Longhini, 2021) ao passo que negam a diversidade fenotípica de mais de trezentos povos diferentes, atingidos de diferentes formas pelos projetos racistas de branqueamento e mestiçagem (Milanez et al, 2019), como é o caso dos indígenas no sul do Brasil, mas também do apagamento vivido por indígenas da região nordeste. Segundo a pesquisadora Guarani e psicóloga Geni Núñez e do professor e historiador Casé Angatu Tupinambá, os povos indígenas são da cor da terra: e a terra tem muitas cores.

Neste contexto violento, as re-existências indígenas são profundas, permanentes e coletivas, e tem demarcado também espaços de poder dentro do Estado Brasileiro. Os “índios em movimento” (**Baniwa, 2012**) têm se utilizado da categoria racial, ocupando-a: não como “índios”, mas como mais de trezentos e noventa diferentes “povos indígenas” que fazem uso desta identidade racial/política re-existindo coletivamente nos diferentes espaços (Viana e Lahorgue, 2021; **Kanayko, Patte**, Viana e Maheirie, 2017). Ainda assim, a disputa entre dois projetos de mundo antagônicos é própria do mundo colonial cindido (Fanon, 1968): de um lado ruralistas e o agronegócio que compreendem a terra como propriedade privada a ser explorada, de outro lado os povos indígenas do Brasil que experienciam a terra como constitutiva da existência coletiva, da espiritualidade, da saúde e das quais não se reconhecem como “donos da terra” pois são própria terra (**Angatu, 2021**).

O povo Laklãnõ Xokleng é um dos 391 povos indígenas no Brasil e sua principal terra demarcada¹⁵ está localizada na região do Vale do Itajaí, em Santa Catarina, no sul do Brasil. Esta é uma região marcada intensamente pela ideologia do branqueamento que influenciou a política de incentivo à migração teuto-alemã, oficializada com a Lei de Terras de 1850 (Seyferth, 2002), um tipo de política afirmativa étnico-racial que privilegia brancos em detrimento do direito territorial indígena. Esta região, hoje comercializada como uma “Europa fora da Europa”, foi historicamente anunciada pelo Estado de Santa Catarina como sendo um “vazio demográfico”, terra para o bom (des)envolvimento dos colonos imigrantes (Santos, 1973; Wittmann, 2007).

Considerando este contexto, este estudo psicossocial buscou compreender como opera o racismo anti indígena a partir da Luta Laklãnõ Xokleng, considerando que produzem agenciamentos coletivos e diversos de nomeação e ação contra colonial. Não se trata de uma descrição etnográfica ou de um estudo sociológico sobre raça, mas de um estudo psicossocial que trabalha a partir da unificação entre o singular, particular e universal (Sartre, 1960; Vygotsky, 2001; Pasqualini e Martins,

¹⁵ “Terra Indígena” é uma definição jurídica, e sua demarcação deve atender a alguns critérios do Estado, conforme artigo 231 da CF 1988. Atualmente, o processo é feito pela FUNAI com o trabalho de antropólogos e outros profissionais, e segue o Decreto nº 1.775/1996. O processo inicia com estudos de identificação, passando por declaração dos limites e demarcação física e finaliza com a homologação e registro da Terra Indígena. A expressão “Terra Indígena” substitui a nomeação anterior “Reserva Indígena”, que foi usada no período tutelar.

2015) articulando a experiência singular Laklãnō Xokleng frente à particularidade indígena no contexto estrutural brasileiro.

Sem a pretensão de homogeneizar experiências de povos diferentes, ou de fazer uma descrição etnográfica de uma cultura diferente da minha, busquei apenas compreender o racismo anti indígena a partir de uma experiência singular, articulando particularmente este singular ao universal do processo colonial e racista no Brasil, no sentido de que aspectos macroestruturais estão presentes em situações microssociais, e vice-versa. Nortearam este estudo questões como: como opera o racismo anti indígena no Brasil? Quais suas especificidades? Como o povo Laklãnō Xokleng experimenta, nomeia e enfrenta esta opressão? Racismo e tutela têm alguma relação? Como o indigenismo tem se posicionado sobre este tema? Qual o lugar da branquitude frente ao racismo anti indígena, considerando as disputas territoriais e a exploração da natureza?

Desde um estudo psicossocial, importa compreender o campo dos possíveis para a emergência do racismo anti-indígena bem como os processos de enfrentamento por meio da identidade coletiva e política presentes nas ações coletivas e nos processos comunitários. Assim, não se trata de somente descrever um contexto cultural, mas de buscar articulá-lo, a partir de uma caixa de ferramentas teórico-metodológicas interdisciplinares. Sob a lente que aqui usamos, isso exige um movimento dialético progressivo-regressivo diante do fenômeno de estudo, um trabalho dialético de um universal singular sobre universais singulares, feito primeiro no concreto, depois no abstrato, procurando afastar interpretações idealistas e recolocar o ser humano em seu contexto histórico. Cabe aqui compreender os instrumentos disponíveis e o campo de possibilidades de cada época e de cada situação existencial (Sartre, 1960).

Ao considerarmos o movimento duplo que parte da singularidade em direção à universalidade e retorna a essa singularidade, sempre situado numa perspectiva histórica (passado e futuro), torna-se possível construir uma síntese horizontal, vinculada à temporalidade, e uma síntese vertical, relacionada à singularidade no interior da multiplicidade (Sartre, 1960; Maheirie, 1994). Assim, os sujeitos transitam “a partir de um campo de possíveis sociais e históricos, por meio dos quais visam superar sua objetivação, por meio da subjetivação, em direção a uma nova objetivação” (Maheirie e Pretto, 2007, p. 458), alterando-se diante das opressões históricas que os limitam em suas condições de existência.

Meu objetivo central foi compreender como opera o racismo anti indígena, a partir da luta do povo Laklãnõ Xokleng. Especificamente, a pesquisa buscou: 1) identificar condições de possibilidade para a produção do racismo anti indígena; 2) analisar como “raça” é construída e modulada no contexto Laklãnõ Xokleng; 3) visibilizar perspectivas da luta contracolonial Laklãnõ Xokleng frente ao racismo; e 4) apontar efeitos psicossociais do racismo anti indígena. Espero com isso poder contribuir teórica e politicamente para os estudos e políticas antirracistas.

Por meio da convivência em processos comunitários e ações coletivas do povo Laklãnõ Xokleng entre 2023 e 2025, pude realizar conversas informais, entrevistas, acessar documentos e mídias sociais, conhecer conflitos e formas de organização social deste povo em torno do racismo de Estado, das relações interpessoais e do racismo institucional, tanto dentro como fora da Terra Indígena Laklãnõ. Isso só foi possível pois esta pesquisa foi colaborativa.

O quilombola Nego Bispo (2015) foi fundamental para esta noção, pois ele aponta como os povos afropindorâmicos (negros, indígenas e quilombolas) agem de um lugar contra colonizador, ou seja, mesmo com toda a tentativa histórica de ações de apagamento e silenciamento dos modos de vida destes povos, eles continuam existindo à seu modo, revelando que a colonização não atingiu seu objetivo de extermínio destes corpos-territórios e de sua agência integral contra os novos modos de colonialismo que se reinventam. Isso significa dizer que, para além de um debate “decolonial”, apostamos na práxis contracolonial Laklãnõ Xokleng ontem e hoje: se a colonização não cessou (e com ela o racismo), também não cessou os modos de vida originários e seu protagonismo de luta. A partir desta pesquisa, compreendi também que a “luta” vai muito além de uma noção comum entre acadêmicos progressistas dentro dos moldes ocidentais, que buscam o enfrentamento macroestrutural e focado nas opressões sócio-econômicas. O conceito de luta Laklãnõ Xokleng se revelou descolonizador para um olhar branco-ocidental, e apontou para sutilezas do cotidiano.

3 MÉTODO: COMO FORAM CONSTRUÍDOS E ANALISADOS OS CAMINHOS E INFORMAÇÕES DA PESQUISA?

O método é o caminho feito para alcançar os objetivos da pesquisa. Este caminho não é construído aleatoriamente, mas desenhado a partir de concepções éticas, políticas, estéticas, epistemológicas e antropológicas, construídas ao longo da vida, da formação acadêmica e dos aprendizados territorializados. Na relação no cotidiano do tema do racismo anti indígena, a partir do contexto Laklãnō Xokleng, este caminho foi sendo aprimorado, alterado, desenhado.

Desde o lugar de uma Psicologia Social Crítica, compartilho concepções sócio históricas, dialéticas e dialógicas (Maheirie e Sawaia, 2014) que buscam captar a realidade em sua processualidade e em seu movimento de totalização (Sartre, 1960, Maheirie, 1992). E, tendo em vista o histórico colonial da ciência moderna frente aos povos indígenas, atentei aos caminhos de descolonização da práxis da psicologia, pois me interessa contribuir com a nomeação da ferida colonial e sua reparação **(Smith, 2009; Cruz, 2019)**. Metodologicamente, essa descolonização passou por um processo de pesquisa que se desenhou de forma colaborativa, onde as(os) colaboradoras(es) foram ativos no processo, alterando e ampliando as noções iniciais de pesquisa, sendo elas e eles também produtores de conhecimento.

Modos de pesquisa colaborativa vêm sendo estudados por diferentes autores, em diferentes lugares do mundo. Na Psicologia Social Comunitária há um extenso debate sobre a importância de os pesquisadores não se entenderem como portadores de verdades científicas a serem ensinadas a comunidades e povos, mas de ser colocar em um papel social de colaboração de construção de informações dialógicas e conjuntas, onde ambos são sujeitos produtores de conhecimento (Freire, 1987; Baró, 1998; Lane, 1996).

As pesquisas junto a povos indígenas, nesta perspectiva, são mais recentes para a Psicologia, e exigem um processo profundo de reposicionamentos frente às epistemologias tradicionais da área, abrindo-se para o encontro com cosmovisões outras, ancestralidade, espiritualidade, corpo-território e outros. Esta postura tem sido nomeada pelos estudos decoloniais como “pensamento de fronteira” ou “episteme de fronteira”. Na prática, não é simples esta proposta, pois exige a coragem de reconhecer-se transformado como pesquisadora pelo encontro com o campo-tema estudado, algo nem sempre considerado como “científico” por alguns segmentos que

participam do debate acadêmico. Mais que isso, busco construir “reflexões resolutivas” como aponta Nego Bispo (2015), conhecimento que se relaciona efetivamente com o cotidiano e as demandas sociais do contexto no qual estou inserida.

Interessou a este estudo, reconhecer que pesquisas colaborativas críticas são participativas, pois os sujeitos também fazem parte das definições de etapas do trabalho; são reflexivas pois questionam permanentemente papéis, métodos e efeitos da pesquisas; são transformadoras pois apostam na potência de emancipação social, política e cultural; e são contextuais, ligadas à realidade concreta, territorial e histórica das comunidades (Magalhães; Fidalgo; 2011). Na relação com povos indígenas, estas perspectivas exigem ainda mais o olhar crítico sobre a “colaboração” de modo a romper com hierarquias étnico-raciais e coloniais que anunciam uma igualdade relacional, mas impõe hierarquias epistêmicas. Nesse sentido, a pesquisa colaborativa permite não apenas observar, mas construir caminhos de resistência, reconhecimento e transformação a partir de conhecimentos dialogados.

Este estudo se deu por meio de uma postura que se construiu na relação com o “campo-tema” (Spink, 2008), de modo a evitar a cisão entre o tema que escolhemos estudar e o campo que vamos adentrar para responder à pergunta de pesquisa. Nesta perspectiva, toda minha trajetória de vida, estudo, trabalho e vínculos é parte do campo de pesquisa, e delimita o tema estudado. O “campo” não é mais um lugar onde vou observar e participar, com objetivo de “obter informações”, mas é uma rede de micro relações éticas, estéticas e políticas da qual emergem informações construídas coletivamente.

Esta postura é possível por meio da convivência no cotidiano onde se nega qualquer posição de neutralidade e a pesquisadora passa a “fazer parte” (Brigagão, 2006), por meio da observação, da colaboração, de diálogos espontâneos ou de entrevistas planejadas. Podem ser “cotidiano” as pesquisas em bases de dados ou biblioteca, a leitura e a escrita, o acompanhamento de mídias sociais, o cafézinho despretensioso, o encontro da militância, os *insights* pós encontros, os imprevistos e as experiências espontâneas. Foi preciso estar atenta ao tema, à todo tempo, e aos poucos ir delimitando um tempo-espço específico, de modo a criar limites para a análise da experiência de pesquisa. No meu caso, o caminho de pesquisa foi se delineando principalmente em torno de processos comunitários e ações coletivas

protagonizadas pelo povo Laklãnõ Xokleng, entre 2023 e 2025, a partir do qual a pesquisa foi se desenhando.

Processos comunitários são dinâmicas coletivas pelas quais um grupo de pessoas — normalmente ligadas por território, identidade cultural, interesses comuns ou condições de vida semelhantes — se organiza para lidar com necessidades, desafios e projetos que dizem respeito a todos (Montero, 1996). Já a ação coletiva é o ato organizado e intencional de sujeitos que se reconhecem como parte de um coletivo e que, mobilizados por demandas ou valores comuns, agem para intervir na realidade social — frequentemente através de redes de movimentos sociais (Scherer, 1998). Assim, os processos comunitários protagonizados pela comunidade indígena Laklãnõ Xokleng, como por exemplo a organização para se proteger frente às enchentes de 2023, esteve sempre aliado a ações coletivas, como a denúncia feita por jovens da comunidade, por meio do uso de ferramentas digitais de comunicação e da ocupação da barragem, em protesto.

O início da pesquisa foi formalizado pelo diálogo e um termo de compromisso de pesquisa que apresentei e firmei junto a caciques da Terra Indígena Laklãnõ (Ver Apêndices A e B). Em seguida, busquei: aprofundar o estudo teórico sobre o processo de colonização da região do Vale do Itajaí e demais eventos históricos que compõem a história local; intensificar a convivência no cotidiano da Terra Indígena e das cidades fronteiriças; ampliar o acompanhamento de mídias sociais; visitar museus e monumentos locais; acompanhar ações coletivas tanto dentro quanto fora da Terra Indígena. Em todos estes momentos, fiz uso do diário de campo, e em alguns momentos fiz fotografias, gravações de áudio e vídeo com autorização das pessoas envolvidas. O acesso a documentos foi também um procedimento utilizado, a partir das necessidades que apareciam no cotidiano. Abaixo, elenco os principais processos comunitários e ações coletivas que acompanhei durante este estudo:

Quadro 1 – A construção das informações da pesquisa

Ação coletiva e/ou processo comunitário	Procedimentos de pesquisa
Mobilização contra a Tese do Marco Temporal	Viagem à Brasília em julho e setembro de 2023 Acompanhamento da votação da tese no STF
Organização frente aos impactos da Barragem Norte	Acampamento nas enchentes de outubro de 2023

	Conflito com governo estadual e polícia militar Reuniões em torno dos impactos da Barragem Norte 2023 e 2024 Leitura de documentos do MPF, Comissão Nacional da Verdade sobre o Relatório Figueiredo.
Articulação política-partidária	Tentativa de cerceamento da língua indígena pela prefeitura de José Boiteux 2023 Acompanhamento da campanha eleitoral municipal de 2024 Acompanhamento da posse e mandato de vereador indígena em 2025
Coletivo Juventude Xokleng	Acompanhamento de redes sociais 2023-2025 Leitura de carta aberta aos jornalistas Participação em encontro de debate sobre racismo ambiental e crise climática em 2024
Produções acadêmicas, artísticas, culturais e esportivas	Portal Saberes Laklãnõ 2023 Produção Vãnh gô tō Laklãnõ 2023 Documentário Do outro lado da Enchente 2023 Reportagem Revista Piauí com Willi Trabalhos Acadêmicos feitos por pesquisadores Laklãnõ Xokleng da Licenciatura Indígena (UFSC) Time Meninos da Aldeia (masculino, infantil). Time Atlético Xokleng (feminino)
Eventos públicos	Abril Indígena 2024 e 2025 em José Boiteux (dentro e fora da terra Indígena) Aula aberta sobre língua Xokleng na aldeia Bugio 2023 Ocupação da floresta nacional das araucárias, em Três Barras, em 2024 Festa do município em José Boiteux 2024 Oficina sobre ações afirmativas e universidade na aldeia Bugio, escola Vanhecú Patté 2024 Oficina sobre racismo e saúde mental na aldeia Plipatól, escola Laklãnõ 2024 Campeonato de futebol em Vitor Meireles 2024 Reunião ARPINSUL em Florianópolis, em 2025 Festa do colono em José Boiteux 2024

Fonte: Elaborado pela autora.

As experiências nos diferentes acontecimentos expandiram as condições de análise, mas nem todos os processos comunitários e ações coletivas tornaram-se objetos da análise e resultados da tese. O acompanhamento destes acontecimentos geraram momentos de diálogo informal com anciãos, lideranças, mulheres e crianças da comunidade.

Além disso, fiz entrevistas com 18 pessoas, entre jovens e adultos (de 18 a 41 anos), que foram gravadas e transcritas. Algumas foram entrevistas coletivas, mas a maioria foi individual. Algumas foram presenciais e outras foram em formato *online*. Todas as pessoas entrevistadas assinaram o termo de consentimento livre e esclarecido (Apêndice C). Alguns nomes foram abreviados, garantindo o sigilo de aspectos de risco para a comunidade, outros foram utilizados como escolhidos pelos participantes, de modo a visibilizar as ações coletivas contracoloniais.

As perguntas giraram em torno de algumas questões disparadoras: o que é ser indígena? O que é ser Laklãnõ e/ou Xokleng pra você? Quais as características que definem uma pessoa “branca”? Há alguma relação entre aparência física e racismo contra indígenas? Você vê relação entre a tutela e o racismo contra indígenas? Quando o racismo contra o povo Laklãnõ Xokleng ficou evidente? Qual o papel dos brancos no tema do racismo?

Também estabeleci conversas informais e entrevistas com pessoas brancas, não indígenas, no contexto das fronteiras da Terra Indígena, entre elas gestores públicos, professores escolares, moradores, agricultores, comerciantes, etc. Neste caso, as perguntas envolveram questões como: como se dá a relação entre indígenas e não indígenas aqui? Como você vê o poder dos não indígenas na cidade? Você acha que há algum privilégio para pessoas brancas em relação a indígenas? O que significa ser “colono”? Você já viu situações de racismo contra indígenas no seu cotidiano? Foi muito mais difícil acessar pessoas brancas nas cidades de José Boiteux e Vitor Meirelles, algo que merece um trabalho específico sobre as nuances da branquitude neste contexto catarinense.

O compilado de retalhos presentes em diários de campo, fotos, documentos, gravações de áudio e vídeo, notícias e mídias sociais, foram reunidos e costurados por uma linha argumentativa, uma síntese inacabada em torno do objetivo central da tese, desde um compromisso com o enfrentamento à colonialidade presente no fazer acadêmico. Esta é uma aposta na autonomia criativa, ética e estética de um processo dialógico de escrita (Bakhtin, 2003), que assume diferentes

vozes em igualdade na “poética do conhecimento” (Rancière, 1996). Assim reunimos tanto os saberes sintéticos produzidos na academia, quanto os saberes orgânicos que advêm da luta em defesa pelo modo de vida e ancestralidade (Bispo, 2015).

A caixa de ferramentas (Foucault, 2006) construída para esta pesquisa é múltipla e pluriversal, e busca uma análise que aponte condições de possibilidade para o racismo anti indígena no contexto Laklãnõ Xokleng. A análise das informações ocorre, portanto, por meio de um olhar dialético entre um movimento progressivo e regressivo frente ao tema, buscando sua totalização e singularidade, ao mesmo tempo (Sartre, 1974; Maheirie, 1994), sem dividir o dano do racismo do seu enfrentamento. Neste movimento, a análise é composta por diferentes ferramentas teóricas e políticas, que se mostraram úteis para compreender o tema.

Compõem esta caixa de ferramentas, tanto narrativas e produções Laklãnõ Xokleng bem como do movimento indígena e indigenista, além conhecimentos de pesquisadores e professores indígenas de diferentes povos, quilombolas e negros. Foram basilares as teorias decoloniais e anticoloniais, bem como as teorias raciais críticas sobre raça e branquitude. Estes conhecimentos se entrecruzam por meio de uma Psicologia Social Crítica antirracista, considerando as concepções sócio-históricas de sujeito e coletivo (Sawaia e Maheirie, 2014; Sartre, 1964) frente aos processos comunitários (Montero, 1994), ações coletivas (Scherer, 1998), luta contracolonial (Bispo, 2019), racismo e antirracismo (Longhini, 2022; Carneiro, 2002; Schucman, 2012). A análise das informações se deu por meio de um método progressivo-regressivo (Sartre, 1994), que busca articular sem dividir o dano do racismo do seu enfrentamento, utilizando de diferentes ferramentas teóricas. Mesmo sendo um estudo psicossocial, acredito que esta tese pode contribuir para a interlocução interdisciplinar ou transdisciplinar.

A perspectiva sociológica de raça como significante flutuante é um operador conceitual frente às violências e desigualdades raciais, e indicam que pensamos o racismo a partir de seu contexto discursivo e não de forma genérica (Hall, 2003; Guimarães, 2003). Afinal “raça” pode ser pensada tanto como conceito analítico que é extraído de um *corpus* teórico, quanto um conceito “nativo” presente no universo discursivo dos sujeitos, um conceito que emerge do território vivo e de suas relações dinâmicas - uma análise “territorializada” (Santos, 2007).

“Dispositivo de racialidade”, conforme proposto pela pesquisadora brasileira Sueli Carneiro (2002/2023), é um operador conceitual que potencializa a análise, pois

toma os discursos como um conjunto de enunciados que constroem objetos de saber e estabelecem regras sobre o que pode ser dito, quem pode falar, e com qual autoridade. Ele não é apenas linguagem, mas uma prática que produz sentidos, verdades e subjetividades. O discurso produz realidade, ou seja, cria categorias, normaliza comportamentos, institui verdades, pois há sempre uma relação entre discurso e poder, quem detém o poder determina quais discursos são válidos. Assim, não se trata de saber se algo é verdadeiro ou falso, mas de demonstrar como certas verdades se tornam possíveis em certos contextos históricos (Foucault, 1971). Portanto, a ideia de inferioridade racial indígena é fruto de um conjunto de discursos que compõem as relações de poder e de resistência dentro e fora do Estado, e que se reinventa.

Não somente discursos, mas também as práticas (modos de agir, técnicas, rituais, normas e procedimentos) que, pelo dispositivo de poder moldam comportamentos, corpos e subjetividades. A partir de Michel Foucault e Charles Mills, a pesquisadora e filósofa Sueli Carneiro (2023) propõe o conceito de “dispositivo de racialidade” para visibilizar a rede heterogênea de elementos que são acionados pelo racismo nas relações cotidianas. Segundo ela, a racialidade assujeita diferentes povos, produzindo sujeitos políticos em resistência a este modo de subjetivação. Mais que assujeitamento, produz o epistemicídio: o apagamento físico e a anulação da subjetividade, intelectualidade dos povos não brancos. Importante compreender que o dispositivo de racialidade, como dispositivo de poder, não está concentrado em um único lugar (como o Estado), mas disperso, portanto, funciona de forma capilar: está presente em todos os níveis da sociedade. E produz “realidade” pois não só regulam a vida e a morte, mas constroem formas de vida, identidades e verdades - cristalizando o “outro” racializado.

Este “outro”, fundado pelo dispositivo de racialidade, é apresentado de modo estático se opondo a variação ontológica da humanidade (Carneiro, 2023). Neste sentido, ao estudar o racismo anti indígena nesta perspectiva, encontramos caminhos para tensionar a cristalização temporal histórica, observando como opera o poder, por meio de discursos e práticas, dentro e fora do Estado. Quais as condições de possibilidade que criam a racialidade indígena no Brasil? Que elementos compõem esta rede? Longe de dar conta de um universo tão amplo, este estudo apresenta apenas alguns dos elementos que compõem o dispositivo de racialidade indígena, a partir do contexto singular da luta Laklãnõ Xokleng.

Objetivando dar visibilidade a formas de enfrentamento ao dano sofrido pela população pesquisada, escolhemos também produzir as “cenas de dissenso”. Estas são parte da proposta metodológica desenvolvida por Rancière (2016) e trabalhada por alguns de seus interlocutores brasileiros (Voit, 2019; Marques, 2022; Souza, 2023; Tonial; Maheirie; Costa, 2020). A construção de cenas pode ser uma tática metodológica que abre possibilidades para denunciar a ordem desigual da partilha do sensível e que rompe com a divisão da ciência social moderna entre racionalidade ficcional e empiria dos fatos. Frente ao contexto brasileiro e dos povos indígenas, a compreensão acerca da partilha do sensível localiza também o processo histórico colonial: uma partilha colonial do sensível (Souza, 2023).

A partilha colonial do sensível, concordamos com Felipe Tonial (2018) e Victor de Souza (2023), se forma na base de como a sociedade está organizada (*arkhé*) e determina a regulação da visibilidade e invisibilidade de cada grupo na partilha. Não há como construir e analisar cenas que emergem deste contexto sem levar em conta as hierarquizações e os danos produzidos pela colonialidade/modernidade que regula relações sociais, econômicas, culturais, etc. Trata-se de uma partilha moderno/colonial do sensível. Mais que denunciar o dano colonial, as cenas construídas podem apontar para a subjetivação política: uma experiência coletiva e relacional que ocorre quando, por exemplo, o povo Laklãnõ Xokleng, nomeados pelo racismo como incapazes ou inferiores, “atribuem a si mesmos um nome e aparecem diante da comunidade configurando o que está dado nas situações cotidianas, modificando os nomes que lhes são dados” (Marques, 2023, p. 2016). Pessoas subalternizadas pelo colonialismo, criam uma cena polêmica onde colocam em discussão o que está dado.

Aí está a base da ação política, que se organiza por meio de uma argumentação dramatúrgica que examina sua humanidade frente a desumanização e amplia o campo de possibilidades rompendo com os lugares pré definidos pelo racismo e pela colonialidade nas disputas em torno da barragem. Deste modo, as vozes e performances das pessoas Laklãnõ Xokleng não são apenas relatos uníssonos de dor, mas são atos éticos e políticos que reatualizam conhecimentos e tecnologias ancestrais. Com isso, buscamos enfrentar a colonialidade e o racismo presentes nas pesquisas acadêmicas, que tendem a homogeneizar a diversidade indígena, buscando representações genéricas.

O conceito de “Luta contracolonial” de Antonio Bispo (2015), foi fundamental para demonstrar como as ações coletivas são produzidas pelo povo Laklãnõ Xokleng frente à colonização ontem e hoje, e se unificam pela defesa dos direitos territoriais pois estes estão atrelados aos modos e significados ancestrais da vida deste povo. Foram também articulados os conceitos de “Letalidade Branca” e “Genocídio” trabalhados pelo professor **Felipe Tuxá** (Cruz, 2021) e de Etnogenocídio da pesquisadora Guarani **Geni Núñez** (Longhini, 2022), além dos privilégios simbólicos e materiais da Branquitude apresentados pela professora de Psicologia Lia Vainer Schucman (2018) e “poder tutelar” do antropólogo Antonio Carlos Souza Lima (1994). Já os efeitos psicossociais do racismo anti indígena foram analisados por meio da interlocução entre os conceitos de “sofrimento ético político” (Sawaia, 2001); “trauma psicossocial” (Baró, 1996); “corpo-território” (**Baniwa e Kaingang, 2019**) e “identidade coletiva e identidade política” (Maheirie, 1994; Montero, 1996).

3.1 A DEVOLUTIVA

Uma das preocupações que tenho tido nesta trajetória de trabalho e estudo, é como garantir a construção dialogada em todas as fases dos processos, de modo que as/os participantes sejam presentes como sujeitos epistêmicos e políticos que avaliam, fazem críticas e produzem mudanças no modo de fazer pesquisa acadêmica e, principalmente, quando feito por pessoas de fora das comunidades ou de pessoas não indígenas. Nem sempre é possível esta interlocução, pois nos exige tempo para construção de vínculos e uma efetiva escuta que se deixa afetar.

Durante a pesquisa de mestrado tive uma experiência fundamental com os jovens universitários Laklãnõ Xokleng. Antes da banca examinadora, realizei uma “pré banca” onde apresentei os resultados da pesquisa e dialogicamente fui convocada a repensar alguns pontos. Lembro como houve debate em relação ao título da pesquisa e a ideia de que os indígenas “pacificam os brancos”. Saí afetada daquele encontro, como se tivesse sentido a dor deles, vi meus limites como branca e não indígena: vivi uma cena de subjetivação política, um não lugar entre identidades pré determinadas pela arquitetura das relações coloniais e étnico-raciais.

Fui questionada sobre diferentes aspectos que levaram à revisão do texto, onde sugestões foram acatadas e outras foram negociadas. Tanto elas/es quanto eu pudemos argumentar o porquê de cada ponto em debate. (...) Outro ponto importante foi em relação a um possível título da pesquisa, uma ideia que surgiu e que foi questionada no encontro da devolutiva: com base na experiência da pesquisa, compreendi que os Xokleng, no evento do

contato (ou da pacificação) em 1914, haviam agenciado táticas de resistência e enfrentamento ao poder do branco. De modo que não foram os tais “selvagens amansados” como foi propagado pelo imaginário social. Eu ouvia isso sobre a pacificação: de que foram eles indígenas que pacificaram os brancos. A compreensão de como indígenas pacificam brancos é um debate teórico no campo da antropologia social e algumas leituras teóricas apontam isso, como o livro “Pacificando o branco” organizado por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), no qual levam em conta a domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e neutralização de seus poderes, “uma pacificação às avessas” (p. 10). Também no trabalho de Darcy Ribeiro (1996), encontramos a ideia de que índios Xokleng “amansam brancos”. (...) No entanto, ao mostrar a proposta de título aos estudantes durante o encontro de devolutiva, pairou um silêncio entre elas/es. Observei suas expressões e pareciam descontentes. Pedi que me explicassem o que viam, o que achavam. Uma das falas sintetizou o feedback: “Pode até ser interessante pra vocês usar esta expressão, mas, para nós, a pacificação é algo muito forte e pejorativo, lembra uma violência muito grande que vivemos. Não queremos pacificar ninguém, não estamos na universidade pra fazer o que fizeram conosco”. Mesmo sendo um debate relevante teoricamente (a pacificação às avessas), vi ali que o que importa é como elas/es compreendem ou como se sentem diante da ideia de e que eu estaria propondo um título que, na verdade, retoma uma memória de dor para este povo. Ou seja, pra quem a ideia de estar pacificando a universidade é uma perspectiva interessante? Vi ali um dissenso e uma fissura decolonial: a experiência de estar entre identidades, pois se por um lado assumem que foram ativos no processo do contato de 1914, ao mesmo tempo não desejam a posição de “pacificador”: a pacificação não foi um poder interessante, não querem repetir essa história (VIANA, 2017, p. 57-59).

Considerando o novo momento do processo de pesquisa no doutorado, esta devolutiva foi compreendida de forma mais ampliada e fluida, não somente como um encontro de apresentação e *feedback*, mas como um processo contínuo de avaliação e críticas que foram ocorrendo durante todo o processo colaborativo. Fui alterando objetivos, métodos e técnicas ao longo dos dois anos de trabalho com a comunidade indígena, ouvindo e reposicionando aspectos da relevância do estudo, bem como sobre pontos a serem destacados ou suprimidos, por questões éticas e políticas com efeitos para o coletivo da comunidade. Busquei garantir a autoria das pessoas indígenas não somente do ponto de vista das “vozes” que são interlocutoras, mas de seu reconhecimento dentro do campo acadêmico por meio da publicação de artigos conjuntos construídos de forma colaborativa, resultados científicos e políticos desta construção.

Como forma de oficializar o final do processo de investigação, realizei um espaço de compartilhamento dos resultados da pesquisa no dia 20 de outubro de 2025, na Escola *Vanhecu Pate*, na Aldeia Bugio, e na escola *Laklãnõ*, na aldeia *Plipatól*. Relato algumas das impressões e comentários que surgiram destes encontros. Na escola *Vanhecu Paté*, nos reunimos no ginásio, espaço organizado pela direção da escola junto do orientador da língua Tshucambang Ndilli, Às 14h iniciamos

com uma apresentação geral da proposta do encontro, onde apresentei o porquê eu estudo este tema, os objetivos da pesquisa e o caminho pelo qual cheguei aos resultados. Esteve na atividade também a professora Walderes Coctá Priprá, Maria Kulá Patté, Vougcé Camlem, Osias Tucun Pate e Jair Crendo. Estávamos em aproximadamente 30 pessoas, com estudantes do 6º ano ao ensino médio, tanto pessoas Laklãnõ Xokleng como jovens Guarani Myba. Após minha apresentação sentamos em roda e o grupo de estudantes foi orientado pelo psicólogo Tschucambang Ndilli a construírem perguntas coletivamente, subdivide-se em grupos menores. Entre os questionamentos e apontamentos, surgiram questões fundamentais.

Considerando que as escolas indígenas recebem também crianças Guarani que vivem na Terra Indígena. A aldeia Bugio, especialmente, coexiste com a aldeia Guarani *Takuaty*. Uma estudante guarani desta aldeia, me perguntou: “por acaso você teria interesse em ouvir também os Guarani? Nós vivemos muito isso que você falou aqui”. Sua pergunta gerou aplausos dos demais estudantes Guarani e Xokleng. Agradei sua colocação e expliquei que me interessa muito conhecer a visão guarani, e que na tese precisei ter alguns limites: não foi possível neste momento envolver a aldeia guarani nem a comunidade quilombola. Minha resposta buscou envolver educadores Laklãnõ Xokleng neste trabalho junto aos Guarani pois acredito que eu, ou demais pessoas, poderão atender a esta convocação, para olharmos para os tensionamentos étnico-raciais com cuidado, crítica e perspectivas de enfrentamento ao racismo criado e produzido pela colonização. Seu questionamento me levou a pensar na palavra “*Vãnhle*” que muito ouvi no contexto Xokleng quando estes se referiram a indígenas que são de outra etnia. Há camadas de relações de poder, de línguas, cosmologias e processos históricos entre estes povos que tendem a ser homogeneizados pelo racismo anti indígena, fazendo com que não tenhamos noção da complexidade desses tensionamentos. Acredito que seja fundamental a continuidade de estudos comprometidos com um antirracismo que leve em conta as etnicidades e as sutilezas de cada contexto, como é o caso da relação Guarani e Xokleng na aldeia Bugio.

Figura 1 - Encontro na Escola *Vanhecu Pate*, em 20 de outubro de 2025.



Fonte: Fotografia de Tschucambang Ndilli.

Outros questionamentos levantaram perguntas em torno do processo metodológico: “como você conseguiu que as pessoas indígenas se abrissem, contassem suas experiências com o racismo?”; “por ser mulher de um homem Xokleng, você sentiu na pele o preconceito?”, “Como você fez para conversar com os brancos?”; “Você ficou na aldeia ou na cidade?”. Busquei explicar que as conversas e entrevistas só foram possíveis pois eu havia construído uma relação que antecede a tese do doutorado. Eu já era conhecida de algumas pessoas e havia colaborado em demandas do povo Laklãnõ Xokleng. Assim, convidei muitas pessoas, mas apenas 18 aceitaram ceder entrevista em formato gravado.

Mas com pessoas brancas das cidades fronteiriças à Terra Indígena, foi mais difícil. Eu era uma “desconhecida”, mas ao mesmo tempo uma pessoa que convivia com os indígenas da Terra Indígena. Eu senti barreiras de acesso quando se tratava de falar sobre as relações étnico raciais na região. Precisei ter mais conversas informais do que entrevistas, considerando o contexto de cidade pequena, interiorana, e que busca silenciar o tema do racismo. Indígenas dependem das vagas de trabalho, por exemplo, que brancos donos do comércio, das plantações, madeiras e malharias abrem. Além disso, como mulher de um homem Xokleng, expliquei que não sou alvo de racismo em mim, mas experimento os efeitos do racismo contra meu companheiro e futura filha.

Já na escola Laklãnõ, na aldeia Plipatól, surgiram outros questionamentos e algumas afirmações. A que mais me chamou atenção foi quando apresentei os slides

sobre o conceito de raça como construção social, mas que tem origem em discursos biologicistas: ouvi de estudantes expressões como “raça é coisa de bicho”; “esse negócio de mestiço não existe!”; “ou é indígena ou não é, não tem meio termo”. Os apontamentos foram no sentido reafirmar o pertencimento étnico-racial como uma construção coletiva, comunitária e ancestral. Alguns professores indígenas que têm experiência com a educação da rede municipal, complementam as informações que eu trouxe sobre as desigualdades étnico-raciais na região: especialmente no que tange ao acesso à verba específica de prefeitura para a promoção da visibilidade e presença indígena nas ações do município. A desigualdade de investimento para brancos e indígenas em políticas municipais foi denunciada mais uma vez. Um professor ainda demonstrou surpresa com o monumento do centenário da imigração, que apresentei relacionado às bases ideológicas do racismo: “passamos por esse monumento, mas não sei se já tínhamos observado isso”.

4 RESULTADOS

CAPÍTULO 01: REFLEXÕES SOBRE O RACISMO ANTI INDÍGENA

Compreendo o racismo como um sistema integral, político e estrutural que marca a experiência social de territórios colonizados no mundo (Fanon, 1968; Mills, 1994; Quijano, 1999; Munanga, 2003; Almeida, 2019). Este sistema colonial, tem como base ideológica a crença na superioridade branca, europeia, heteronormativa e cristã, posição que se anuncia como universal graças à inferiorização dos povos não brancos, “o outro” (Carneiro, 2002).

Esta inferiorização está muito além de um debate “identitário”, mas é historicamente imposta pelos sistemas de exploração econômica, vinculados ao modo de produção capitalista (Moura, 1994; Quijano, 1999), e que geram morte e apagamento de uma diversidade de povos, de territórios e riquezas naturais. Um verdadeiro processo etnogenocida (Longhini, 2021), de modo que o racismo contra povos indígenas, precisa ser sempre pensado a partir da relação intrínseca com direito territorial, exploração da natureza e emergência climática.

Observamos diferentes modos de exploração, produção de morte e apagamento dos povos indígenas no contexto brasileiro: o genocídio de ontem e hoje, e que como aponta a professora **Rosani Kamury Kaingang** (2023), parece ter sido relativizado pela sociedade brasileira que seguem apáticos diante de tamanha brutalidade. Além disso, foram alvos da escravização e servidão; invasão e roubo de terras; deslocamentos forçados; a catequização; o aldeamento; o assimilacionismo e integracionismo; a tutela jurídica e seus efeitos cotidianos; o paternalismo; a violência sexual contra mulheres indígenas, entre outros. São processos que geram desigualdades e violências cotidianas a partir da ideia racial generalizante e inferiorizante de “índio”

Por meio de um levantamento bibliográfico na base de dados da *Scielo*, **Geni Núñez**, identifica em sua tese de doutorado (Longhini, 2021), que quando os artigos se aproximam da “questão indígena” se distanciam do termo raça e racismo, localizando o debate sobre desigualdades e violências no campo das questões “étnicas” Segundo ela, historicamente povos indígenas foram objetificados nas ciências etnológicas, e apagados de estudos e pautas antirracistas que têm, no Brasil, centralidade no debate negro-branco (Longhini, 2022). Também o professor e

antropólogo **Felipe Tuxá** discorre sobre a racialização e explica: “A dimensão dos povos indígenas, como povos racializados, tem sido invisibilizada não apenas nas produções acadêmicas, mas também nas políticas indigenistas e no próprio imaginário nacional” (Cruz, 2019, p. 147). Há urgência no aprofundamento deste debate.

4.1 DISPOSITIVO DE RACIALIDADE INDÍGENA NO BRASIL

As sociedades ocidentais calcadas na modernidade colonial são marcadas pela violência e desigualdade racial como ordem social naturalizada (Fanon, 1968; Quijano, 1999, Carneiro, 2022). Para compreender quais discursos e práticas compõem a formação do racismo contra povos indígenas no Brasil, utilizo o conceito de “dispositivo de racialidade” desenvolvido por Sueli Carneiro (2002/2022) e que potencializa a problematização das condições de possibilidade para a emergência e atualização da ideia de inferioridade e/ou desumanização dos não brancos.

Sueli explica que o dispositivo é como uma rede difusa de discursos e práticas produzidos historicamente e que são acionados pelo poder tanto dentro como fora do Estado, sendo presente difusamente nas relações sociais cotidianas. Ao mesmo tempo, os modos de subjetivação ocorrem em relação a este dispositivo, resistindo ao poder e produzindo enfrentamentos micropolíticos cotidianamente, que subvertem a cristalização desumanizante do racismo.

A partir deste estudo, e do diálogo com pesquisadores indígenas, levanto alguns dos discursos e práticas que compõem este dispositivo de racialidade indígena no Brasil: a racialização cristã; o racismo científico e as teorias eugenistas; o culturalismo e o mito da democracia racial; o discurso tutelar e seu fantasma no cotidiano dos povos indígenas do Brasil.

4.1.1 Racialização cristã como Projeto Racista

A racialização é o processo histórico e político de atribuição de significados raciais a grupos sociais, já o racismo, é um sistema ideológico, histórico e estrutural que hierarquiza grupos humanos com base na ideia de raça — uma construção social sem base biológica (Munanga, 2002). Assim, ao pensar as descrições coloniais missionárias durante a primeira fase da colonização, vemos a coexistência de processos de racialização como base/fundamentos de verdade para o racismo como sistema organizado do colonialismo.

Em sua obra “incapacidade indígena” a professora e pesquisadora Thaís Colaço (2018) aprofunda o estudo sobre o discurso da incapacidade indígena muito anteriormente ao regime tutelar, retomando inclusive a relação entre as colônias espanholas e portuguesas. Dentro os diversos elementos que levanta, deixa evidente que as bases do pensamento ocidental foram produzidas no período medieval, pré colonização da América, momento histórico que não separava ciência e catolicismo: o direito “humano” era definido pelo poder papal que regia os reis europeus. Neste sentido, os textos cristãos eram ciência e lei, definiam verdades e práticas pré coloniais que formaram o “caldo” ético e moral que era basilar aos ideais dos colonizadores da América Latina.

A ideia de submissão dos índios ao saber-poder cristão estava, portanto, preconcebido na noção hierárquica e dicotômica de uma filosofia medieval que influenciou o período da suposta “modernidade” racionalista. Pensadores como São Tomás de Aquino e Aristóteles, que tinham por base as discussões em torno do direito natural, poder temporal e espiritual, tornaram-se base do pensamento ocidental (Colaço, 2018). Entre os direitos naturais, estava o direito ao domínio, um direito divino destinado aos cristãos: os não cristãos chamados de infiéis, não detinham, portanto, direito a dominar, mas tinham a “natureza” de dominados e dados à escravidão. A filosofia aristotélica, por exemplo, explicava a escravidão indígena e as guerras justas, que poderiam se efetivar diante de povos inféis que não se submetessem ao poder cristão. Estas ideias, aparentemente absurdas, estão impregnadas na produção de discursos e práticas frente aos povos indígenas no contexto brasileiro, muito antes do regime tutelar. A ideia de “incapacidade indígena” institucionalizada a partir de 1910 é somente efeito de um processo histórico pré-colonial de racialização e racismo que inferiorizou e homogeneizou diversidades de povos e nações nativas. Deste modo, é preciso compreender a racialização cristã como produtora do dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023) e não como seu resultado.

Uma primeira forma de pensar a construção do dispositivo de racialidade é voltar ao período colonial e o primeiro registro histórico sobre a colonização europeia no Brasil, em 1501, Pero Vaz de Caminha relata ao rei português impressões iniciais sobre os povos. Contatados na região litorânea do Nordeste, são descritos como “pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos”. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência”. A

afirmação enquadra os corpos do povo contado como “pardos” em contraposição a brancura de sua cor de pele e apesar de identificá-los como saudáveis, entende que são inocentes sobre suas “vergonhas”, revelando a concepção europeia sobre a sexualidade - de repressão ao corpo. Ele segue afirmando que este povo é de tal inocência que

Se nós entendêssemos a sua fala e a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. (...) não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. (...) E que portanto não cuidássemos de aqui por força tomar ninguém, nem fazer escândalo; mas sim, para os de todo amansar e apaziguar (Caminha, 1500/1961, s.p.)

Assim, o escrivão revela o projeto de dominação cristã, por meio da língua, aspecto fundamental que posteriormente foi colocada em prática pelos colonizadores, por exemplo por meio do “tupi geral”, língua que homogeneizou as diversidades étnico-linguísticas do território (Monteiro, 1994). Em seguida, ele relaciona as formas de ser daquele povo a figuras animais e suposta ausência de organização social e subjetividades, ideias presumidas a partir de sua forma de ver o mundo.

Mas apesar de tudo isso andam bem curados, e muito limpos. E naquilo ainda mais me convenço que são como aves, ou alimárias montezinhas, as quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mansas, porque os seus corpos são tão limpos e tão gordos e tão formosos que não pode ser mais! E isto me faz presumir que não tem casas nem moradias em que se recolham; e o ar em que se criam os faz tais. Nós pelo menos não vimos até agora nenhuma casa, nem coisa que se pareça com elas (Caminha, 1500/1961, s.p.)

Ele também parece se impressionar com o fato de os indígenas entrarem em contato com os colonizadores, em pé de igualdade humana, e presume que estão mesmo interessados no ferro. “E lutavam com os nossos, e tomavam com prazer (...). Eles não tem coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau entre duas talas” (Caminha, 1500/1961, s.p.). Tudo que está sendo dito pelo escrivão pode ser interpretado por muitos como um mero contato entre culturas, um processo intercultural que aciona um possível etnocentrismo, onde o descritor entende-se como culturalmente superior ao outro (Rocha, 1993), ao mesmo tempo, as descrições do escrivão parecem ir além de um simples diário etnocêntrico sobre diferenças culturais. O discurso da carta informa sobre a cultura alheia a partir de uma ontologia eurocentrada, e portanto, para além da cultura diferente coloca o povo originário como sendo inferior por sua suposta

animalidade, infantilidade, selvageria, ausência de fé e leis. Opera para além das diferenças humanas, mas pela “diferença colonial” que é desigual (Kilomba, 2019).

Além disso, seu discurso estabelece características homogeneizadoras, universalizantes, fazendo presunções amplas que tomam sua breve e etnocêntrica percepção sobre um povo específico, num tempo-espço específico, relacionando esta percepção a comportamentos sociais amplos de uma suposta inferioridade destes povos: estes pardos são inocentes, não tem cultura, não tem rei, são dóceis. Quando este exemplo pontual é colocado em relação com os discursos e práticas que vão sendo autorizados pela coroa portuguesa sobre a colônia Brasil nos anos seguintes, vemos que os limites entre etnocentrismo e racismo são tênues.

Rosani Kamury Kaingang (2022) relembra que o violento processo colonial que sucedeu posteriormente a invasão europeia nas chamadas Américas, foi orientado pelo racismo, e a partir desta concepção classificou de forma inferiorizante todos os povos que não pareciam com o ideal eurocentrado de pessoa e sociedade. De modo que, ainda hoje, as representações dos povos indígenas no Brasil continuam, em grande parte, baseadas nas imagens negativas elaboradas pelos colonizadores — percepções essas carregadas de preconceito e estereótipos.

O etnocentrismo é um conceito da Antropologia Cultural, e principalmente do relativismo cultural, que define a forma como um grupo interpreta a cultura de outro grupo hierarquizando o outro a partir de seus valores morais, culturais e de civilização, colocando-se como centro. Segundo Everardo Rocha (1994), para o etnocentrismo a diferença é ameaçadora pois fere a identidade cultural do grupo considerado central. O antropólogo entende que toda sociedade humana pode ser etnocêntrica com outra sociedade, mas que no Brasil o etnocentrismo teve um caráter ativista e colonizador, e que, portanto, pode haver uma atitude violenta paralela à interpretação da cultura alheia. Ele entende que coube à ciência antropológica construir respostas de superação ao etnocentrismo - o relativismo cultural de uma antropologia inglesa do século XIX postulou que era preciso descrever a cultura do outro a partir dos valores próprios daquele contexto, sem hierarquizar as diferenças. Para o autor do livro, o etnocentrismo foi superado pela Antropologia, por meio da produção de diferentes teorias do que é cultura.

Pensando amplamente nas experiências na América, a racialização indígena passa por diferentes discursos e práticas que precisam ser pensados contextualmente. No Brasil, chama também atenção o *hedonismo*, ideia extraída da

obra de Sérgio Buarque de Holanda (2020) que elucida como a colonização cristocentrada alinha-se a um salvacionismo com esperança de que o Éden, antes perdido, tivesse sido reencontrado nesta terra bonita do novo mundo. A partir destas compreensões medievais e renascentistas da Europa, o projeto de colonização olha para os nativos como sujeitos que precisam de salvação, pois são “virgens de alma”. A carta de Pero Va de Caminha, neste bojo, é um primeiro sinal concreto do *edenismo* que vai contribuir para a continuidade e aprofundamento de uma ecologia da salvação no Brasil Colonial (Abumanssur, Noli, 2023). Ao mesmo tempo, a agência indígena é evidente também neste período e também por meio da escrita de cartas, como podemos ver junto ao Projeto Cartas Indígenas¹⁶ para o Brasil, desenvolvido por pesquisadores indígenas e não indígenas na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Vale lembrar que o período colonial é marcado pela escravização de indígenas - processo apagado da historiografia oficial e que (de forma racista) criou a alegoria de que indígenas não eram “dados ao trabalho” e, portanto, precisavam ser substituídos por mão de obra africana. Nos estudos do historiador e antropólogo Jonh Monteiro (1994) identificamos a importância de aprofundar neste empreendido colonial e em suas nuances: os colonizadores homogeneizam diferenças profundas entre os povos nativos, reduzindo-os à dicotomia *tupi ou tapuia* (“índios mansos” ou “índios arredios”). Aos “mansos” operam a catequização e servidão, ratificando as estratégias anunciadas na Carta de Pero Vaz de Caminha. Aos “arredios” submetem-os à escravização ou às “guerras justas” (genocídio), como por exemplo a Carta Régia de 1808 que autoriza guerra aos “botocudos do sul”. A racialização indígena vai se complexificando, criando categorias nas quais estes povos devem se enquadrar, se adaptar, se integrar. A lógica do período colonial não é interrompida, mas aprofunda-se de forma cientificizada - de discurso religioso, a suposta inferioridade indígena agora ganha a camada do discurso científico do século XIX.

4.1.2 O Racismo “Científico” e as Teorias Eugenistas

Em resposta ao racismo colonial cristão, surge no século XIX a perspectiva biologicista, reunindo concepções filosóficas do iluminismo e do darwinismo (Rocha, 1993). Neste bojo, “cultura” foi inicialmente definida no mundo chamado científico pela disciplina da “Antropologia Biológica”, entendida como sinônimo de civilização, “o

¹⁶ Para saber mais, acessar: cartasindigenasaobrasil.com.br

complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (Edward Tylor, 1871). Agora a diferença colonial do outro (racializado) passa a ser justificada pela compreensão da evolução das raças humanas, biologicamente: o racismo científico.

Nessa perspectiva, compreende-se que todas as sociedades humanas têm origens remotas milenares e que caminham no mesmo sentido, em direção ao “progresso” e “civilização”. E o que é progresso e civilização? O que os europeus brancos homens cristão iluministas definiram como tal. Na obra “O Leviatã”, David Maybury Lewis (1984) retoma este fato indicando que a partir das definições de Estado-nação, os grupos étnicos (diferentes povos) que eram indesejáveis foram suprimidos sumariamente. Explica que o conceito de estado-nação, fruto da revolução iluminista, estava ligado ao mundo francês, mas encarna a racionalidade eurocentrada que ignora as diferenças étnicas. Por outro lado, do ponto de vista alemão, esta racionalidade de estado-nação vem unificada à valorização étnica *volk*, sua linguagem e cultura tornam-se fundamentos do Estado nação alemão. Segundo Lewis, enquanto a maioria dos Estado Nação se desenvolve no mundo a partir dos ideais iluministas franceses (de liberdade, igualdade e fraternidade), por outro lado, os ideais étnicos alemães foram sementes que germinaram no nazismo do século.

Ao pensar as Américas e o projeto etnocida dos diferentes Estados-Nação, Lewis (1984) questiona: “por que os governos das Américas se mostram tão ansiosos por negar ou abolir a indianidade dos índios. Será que, realmente, sentem na etnicidade indígena uma ameaça ao Estado?” (p. 107), e ressalta que no Brasil o apagamento das diversidades indígenas e sua homogeneização, estão atreladas à necessidade de uma auto-imagem “brasileira” e não por representarem riscos físicos à unidade nacional. **Felipe Tuxá** (Cruz, 2021), ao pensar o genocídio e a violência anti-indígena como estruturante do Estado-nação brasileiro, lembra que milhões de nações indígenas têm perecido desde o primeiro contato da colonização - epidemias, políticas de gestão populacional, projetos nacionais que não incluem os povos em sua diversidade. Portanto, a resistência das nações indígenas é uma constante recusa à homogeneização – e isso representa um problema ideológico à identidade nacional que não é plurinacional, é um brado pelo direito de viver a seu modo.

É fundamental lembrar que do ponto de vista econômico, neste momento está em pleno desenvolvimento o capitalismo mundial, por meio da mais valia produzida

nas colônias com mão de obra da exploração e escravidão indígena e negra - esta condição concreta, material e histórica, está vinculada à necessidade de cientificizar a desigualdade (Moura, 1999). Neste sentido, é central o fato de que em 1808 o Brasil decretou guerra aos “índios botocudos” do Sul (considerados arredios aos valores coloniais), um genocídio, e em 1850 criou a Lei de Terras, onde institucionalizou a expropriação territorial indígena e estimulou a destinação de terras à migração europeia. Assim, a partir do darwinismo social, o discurso da superioridade branca europeia ganhou evidência científica, tornou-se verdade agora pela via da ciência. O mais alto grau de civilidade é característica racial destinada aos brancos, estes podem falar sobre os não civilizados, aqueles que (ainda) são selvagens, mas deixarão de ser se forem educados para o mesmo, processualmente. “É como se fosse possível saber a reação das crianças porque um dia todos fomos crianças” (Rocha, 1993, p. 14). Quais os efeitos destas compreensões para a construção social da ideia de racialidade indígena?

É central, pois o darwinismo social gerou a ideia de verdade científica a compreensão de que o “ser indígena” é um ser “primitivo” como uma criança em processo de desenvolvimento e transição uma identidade que (para seu bem) deve se diluir ao passo que entrar em contato com os elementos culturais dos “civilizados”. São acionados aqui identidades genéricas de nacionalidade brasileira, a língua portuguesa, a fé cristã, o trabalho sedentário, a ideia de propriedade, o acúmulo de riqueza, a exploração da natureza, as dicotomias entre mente e corpo, natureza e cultura, e outros. Afinal, o racismo científico opera por meio de uma “régua” onde se mede a distância de desenvolvimento entre os povos. Note-se que esta perspectiva não pretendia calcular distâncias entre povos/etnias (o que também seria violento), mas entre homogeneidades raciais: “a raça indígena”, visto como biologicamente inferior ao branco.

Vinculado ao racismo científico, as teorias eugenistas se desenvolveram na Europa gerando o holocausto nazista. Esse acontecimento afetou a produção científica no mundo e provocou mudanças na postura de pesquisadores que passaram a rechaçar a ideia de uma hierarquia biológica das diferenças fenotípicas. Em 1950, a UNESCO reuniu cientistas sociais e naturais (incluindo antropólogos como Claude Lévi-Strauss) para afirmar que raça é uma construção social e não científica, e emitiu o documento “*The race question*” onde rejeita a ideia de superioridade racial e estimula o uso de “etnia” em vez de “raça”.

O Antropólogo Kabenguele Munanga (2004), ao explicar as diferenças entre os conceitos de raça e etnia, faz uma crítica aos aparentes avanços científicos da Antropologia. Se após o holocausto judeu a disciplina passou a combater a ideia de raça que havia criado, pouco se combateu o racismo que mantém os privilégios da branquitude, e Munanga, neste sentido, lembra que o fato de não se estudar mais “a raça”, não garantiu o fim do racismo. Para ele, raça e etnia são conceitos entrelaçados pela ideologia do racismo que garante que as raças de ontem sejam as etnias de hoje. Assim, enquanto o etnocentrismo está operando por meio da hierarquização entre culturas (o étnico), o racismo está operando por meio da ideia de que grupos sociais humanos, diversos etnicamente, mas homogeneizados e animalizados pelo discurso do colonialismo, são inferiores aos brancos. Portanto entendo que para os contextos geopoliticamente racializados, não é possível compreendermos as relações de poder e dominação somente pelo etnocentrismo – é preciso que o racismo anti indígena seja objeto de estudos comprometidos com seu enfrentamento.

4.1.3 Culturalismo e o Mito da Democracia Racial

No Brasil, a superação das ideias eugenistas foram tensionadas pelo “culturalismo” advindo dos Estados Unidos, tendo como seu principal representante no Brasil Gilberto Freyre (1933/2006). Em sua perspectiva, Freyre exalta a miscigenação entre portugueses, indígenas e africanos como um elemento essencial e positivo da identidade brasileira. Para ele, a cultura brasileira nasceu do contato íntimo e cotidiano entre esses povos, especialmente no ambiente doméstico da casa-grande (senhores) e da senzala (escravizados). Sua obra dialoga diretamente com o momento histórico brasileiro e a busca por uma “identidade nacional” com origens culturais tão diversas, onde diferentes culturas e línguas convivem harmoniosamente. “A história que ele conta era a história que a elite queria ouvir” (Cardoso, 2006 apud Freyre, 1933/2006).

Mesmo sendo um crítico às teorias eugenistas, Freyre e outros intelectuais alinhados, deslocam a ideia de raça do aspecto fenotípico e biológico, para a ideia de raça como “fato social”, determinado pelos estágios de desenvolvimento cultural. E ainda assim, reproduz uma perspectiva essencialista quando se opõe à antropologia física: “não era a ‘raça inferior’ a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra” (Freyre, 1933, p. 402), indicando portanto acreditar na existência das três raças que supostamente compõe a identidade nacional.

Em relação aos povos indígenas, a perspectiva de Freyre (1933/2006) lhes dá lugar de “primitivos”, “raça atrasada” que foi contatada pela “raça adiantada” (a europeia). São identificados como de cultura “infantil” e capacidades inferiores a brancos e negros, reforçando estereótipos colocando-os como elementos do passado da “formação do Brasil”, uma complexidade reduzida a elementos genéricos e positivos para a pretensa identidade nacional: “a contribuição indígena foi menos profunda, menos extensa que a negra; mas é inegável, sobretudo no tocante à alimentação, ao vocabulário e a certas atitudes para com a vida ao ar livre” (p. 364); “Da cunhã é que nos veio o melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A higiene do corpo. (...) O brasileiro de hoje, amante do banho e sempre de pente e espelhinho no bolso (...) reflete a influência de tão remotas avós” (p. 163). Esta redução a estereótipos, uma violência epistêmica, têm efeitos sobre a construção da racialidade indígena até hoje.

Sobre a suposta incapacidade indígena para o trabalho sedentário, o sociólogo afirma que “a enxada é que não se firmou nunca na mão do índio; nem o seu pé de nômade se fixou nunca em pé de boi paciente e sólido” (Freyre, 2006, p. 163) com contribuição ínfima à agricultura. Na sua visão, as mulheres “índias” não deram “tão boas escravas domésticas quanto as africanas” já que eram “diminuídas na sua domesticidade pelo serviço de campo tanto quanto os homens nos hábitos de trabalho regular e contínuo pelo da vida nômade” (p. 164). E insiste em dizer que “o indígena brasileiro é mais contemplativo, mais passivo, mais dado à fusão do que à rebeldia” (p.192). Sua visão patriarcal não compreende as diversidades das organizações sociais indígenas, e muito menos o lugar central das mulheres para a organização da vida comunitária. Seu olhar sexista se evidencia quando aponta para a miscigenação brasileira como fruto da “índole das mulheres indígenas” que se “atiravam” aos homens brancos portugueses. Sua visão gravemente silencia o processo violento de estupro e assédio sexual que funda as relações inter-raciais no Brasil, romantizando a violência contra mulher como consentida por elas.

Em tom imaginativo e romancista, a obra de Freyre ganha repercussão nacional e alimenta-se de um conjunto de discursos e práticas vigentes, fortalecendo a fantasia de harmonia entre as três raças em um país mestiço “por natureza”. Assim ganha visibilidade a ideia de democracia racial, um mito, que se encontra com as teorias assimilacionistas desenvolvidas pela etnologia a partir dos estudos etnográficos. Se o culturalismo no contexto brasileiro assume o indígena como ser

passivo por “natureza cultural”, o assimilacionismo prevê que os povos indígenas seriam absorvidos pela cultura luso-brasileira, desaparecendo como sujeitos autônomos. Para isso, seria preciso criar meios de integrá-los à sociedade nacional.

Neste bojo, nos encontramos com o conceito/ideia de “aculturação” bastante utilizado pela etnologia diante dos efeitos que ocorrem quando culturas diferentes entram em contato direto e permanente, e das conseqüentes mudanças nos padrões culturais desses grupos. Eduardo Galvão (1953) alertava que tal conceito “tem sido usado de modo relativamente frouxo e em algumas das monografias o acento principal recai sobre problemas de assimilação ou de mudança cultural” (Galvão, 1953, p. 69). De base culturalista norte-americana o termo aculturação passou a ser criticado como etnocêntrico e de significação moral e influenciou a invenção dos “estágios de aculturação” propostos na obra “Os Índios e a Civilização” do importante antropólogo Darcy Ribeiro (1970).

Esta obra tinha como base uma teoria que considerava a cultura composta por traços que poderiam ser perdidos, denunciava e buscava investigar a assimilação do índio e sua transformação em trabalhador rural, no “índio destribalizado” (Cohn, 2001). Os estágios de aculturação eram defendidos como forma de entender os impactos do contato colonial sobre os povos indígenas e descrevem o processo gradual de desestruturação cultural provocado pela colonização, pela imposição do modo de vida ocidental e pela integração forçada à sociedade nacional, indo desde os povos “isolados”, “em contato intermitente”, “em contato permanente”, “integrados” e por fim, “extintos” (p. 222). Esta concepção influenciou e ainda influencia o trabalho indigenista no Brasil e, na prática, a ideia de perda de traços culturais como sinônimo de perda da identidade étnico-racial marca a construção da racialidade indígena tanto no campo discursivo como nas ações do Estado e dos conflitos territoriais. Segundo Gallois (2004),

O enfoque da mídia nos conflitos entre índios e ocupantes não-indígenas procura quase sempre caracterizar como provas de sua “aculturação” o engajamento dos índios em atividades antes monopolizadas pelos não-índios ou sua articulação à economia regional. Por exemplo, atividades de criação de gado, de garimpagem etc. são apresentadas como aspectos incongruentes com seus direitos territoriais. Temos aqui um problema na compreensão da dimensão cultural envolvida na territorialidade indígena: a imagem romântica de índios normatizando por amplos territórios intocados domina ainda a visão da população brasileira acerca dos “usos, costumes e tradições” indígenas. Dos índios que não estiverem correspondendo a essa imagem, diz-se que perderam sua tradição. Índios estes que acabam por ser responsabilizados pelos conflitos que a mídia documenta, como se as causas das tensões brotassem do interior da condição do índio” (p. 37).

Durante o processo constituinte da década de 1980, o conceito de “índio aculturado” foi alvo de intensos debates. A mobilização nacional indígena teve papel decisivo na revisão do texto que estava prestes a ser aprovado. Na ocasião, o então presidente da Funai, Romero Jucá, articulou no Congresso um discurso que influenciava a redação da emenda referente aos direitos indígenas. Havia dois aspectos especialmente problemáticos: um deles classificava os indígenas como juridicamente “incapazes”, o que legitimava a manutenção do regime tutelar; o outro excluía dos direitos constitucionais os indígenas considerados em “alto grau de aculturação”.

Diante disso, uma ampla mobilização — composta por movimentos indígenas, antropólogos/as, docentes, estudantes, ONGs e entidades religiosas — organizou-se e entregou à Assembleia Constituinte, em 1987, uma carta com diversas reivindicações, entre elas, a supressão das noções de “aculturação” e “incapacidade” do texto constitucional. Como resultado dessa articulação, foi aprovado um novo texto que rompe com a ideia de aculturação e reconhece, pela primeira vez, os indígenas como cidadãos plenamente capazes, o que representa o encerramento legal do sistema de tutela. Durante os debates, o deputado indígena Mário Juruna durante a constituinte destacou: “a pessoa que saiu, não é aculturado coisa nenhuma, porque a gente é obrigado a aprender o português. Então quem preparou isso, está querendo discriminar o índio aculturado, para poder diminuir também a terra indígena” (apud Viana, 2017, p. 132).

A importante pesquisa da professora Yanaê dos Santos (2022) aprofunda nos elementos históricos da construção do racismo no Brasil, incluindo as especificidades indígenas. Ela explica que Portugal já tinha um sistema étnico-racial delineado e hierarquizado, no qual a religião professada e a cor de pele eram critérios fundamentais e que foram bússolas morais na expansão territorial. Neste sentido, “negros da terra” foi uma das primeiras expressões utilizadas para se referir aos indígenas no litoral no século XVI, os diferenciando dos “negros da guiné” (africanos) mas repetindo a ideia de que seria possível objetificá-los, escravizá-los: “nesse período os indígenas foram mais negros da terra do que nunca” (p. 40) pois neste contexto colonial ser branco era sinônimo de ser cristão e não escravizado.

Em diálogo com o historiador Jonh Monteiro (1994), a pesquisadora analisa como a implementação dos engenhos de açúcar só foi possível graças a escravidão indígenas. Enquanto a escravidão negra esteve atrelada a gêneros de exportação que

gerou inclusive o desenvolvimento do capitalismo¹⁷, a escravidão indígena teve papel fundamental para a organização do mercado interno da colônia: foram, portanto, processos em paralelo mas que se hierarquizam racialmente a partir da visão culturalista e do racismo à brasileira. Indígenas passariam a ser discursivamente anunciados como menos propensos ao trabalho por uma preguiça cultural, e negros como mais fortes e dados ao trabalho, como definiu Gilberto Freyre (1930).

Se por um lado a escravidão indígena é fundamental para a compreensão do racismo brasileiro, por outro lado vale a pena compreender as divergências sobre poder escravizar indígenas, uma disputa ético-política entre europeus, especialmente do clero. Yanê (2022) explica que a condição de pagãos colocava os indígenas “num grau abaixo dos europeus católicos, o que era suficiente para sua escravização ou para outras formas de exploração do trabalho próximas à escravização ou para formas de exploração do trabalho próximas ao cativo” (p. 47). Sem unanimidade sobre isso, havia sempre um movimento “humanístico” que tomava para si a necessidade de evangelizar os nativos. A racialidade indígena vai se compondo nessa contradição: tanto objetos da escravidão e de outras formas de exploração, quanto alvos de leis e iniciativas tutelares de proteção cristã que queriam “fazer o bem” seguindo as bulas papais. Em 1537 o papa Paulo III já indicava como lei ser proibido aos cristãos privar indígenas de sua liberdade, propriedades ou posses “ainda que sejam alheios à fé de Jesus Cristo”, “não devem de modo algum ser escravizados”.

Com o fim das missões religiosas há a entrada dos Diretórios dos Índios que tendem a continuar a lógica tutelar sob os moldes brancocentrados. Os diretórios proibiram que se usasse a expressão “negros da terra” para os povos indígenas, afirmando ser esta uma nomeação injusta e escandalosa já que “negros” eram aqueles destinados a serem escravos dos brancos. Há neste momento colonial as expressões perversas das hierarquias das raças à brasileira: entre negros, brancos e índios, sendo estes últimos aludidos de forma romantizada como mais propensos à cristianização e, portanto, mais humanos, mas próximos dos colonizadores. Quais os efeitos disso para as relações inter-raciais hoje e para o poder tutelar?

Além disso, é fundamental entendermos a correlação entre o processo escravocrata de africanos e a questão fenotípica no Brasil, que se difere na

¹⁷ Este debate já estava presente nas obras de Karl Marx, mas foi aprofundado por autores como Cedric Robinson que cunhou o termo “capitalismo racial”. Ver: ROBINSON, Cedric J. *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. London: Zed Press, 1983.

experiência dos povos indígenas. Com a inserção dos diretórios dos índios houve portanto uma racialização positivada, sendo “a honra e a estima indígena reconhecidas pelas autoridades metropolitanas” (Santos, 2022, p. 72) e foram estas palavras “honra” e “estima” produções discursivas que se contrapunham à ideia de negros: negros como escravos de brancos, mas também como cor de pele. Yanê (Santos, 2022) defende que aí está a origem de um nó da questão racial na América portuguesa:

A correlação entre cor negra e escravidão fez com que ambas fossem tomadas como sinônimos em diversas ocasiões. Muitos documentos da época utilizavam os termos negro ou preto para se referir a indivíduos escravizados. Embora a população escravizada fosse majoritariamente negra, nem todos negros eram escravizados. Logo os indivíduos de cor negra carregavam na pele a marca da escravidão - uma marca que o estatuto da liberdade não tinha como apagar (Santos, 2022, p. 73).

As pessoas não brancas que deixaram ser escravizadas passaram a ser nomeadas como “pessoas livres de cor”, enquanto as brancas não tinham seu lugar racial anunciado. De modo que pretos e pardos, mesmo tendo oficialmente uma liberdade reconhecida, eram delimitados racialmente, uma liberdade fora do lugar. No caso dos povos indígenas, no entanto, as legislações que operaram sobre eles não estavam atrelados ao lugar de “escravo dos brancos”, mas ao um lugar mais sutil de pessoas a serem “protegidas”, “tuteladas”. A tutela, portanto, opera como elemento estruturante do racismo anti indígena, deslocando a racialidade do aspecto cor da pele e ampliando para elementos vinculados à uma transitoriedade étnico-racial frente à “civilização”. Se para os negros as leis não apagam a marca da cor associada ao lugar de escravizado, para indígenas os pressupostos tutelares é que marcam a dinâmica racista. Nos dois casos, brancos ficam isentos da racialização: de modo que temos aprendido a problematizar os privilégios da branquitude graças a escravidão negra, e precisamos da mesma forma problematizar os privilégios da branquitude graças ao poder tutelar sobre os povos indígenas.

No caso brasileiro é fundamental que nos debruçemos sobre o processo da mestiçagem, fator de complexificação de como as hierarquias raciais e o racismo foram constituídos. O processo de racialização e racismo anti indígena desde 1500, foi institucionalizado e formalizado legalmente por meio da ideia de “incapacidade civil indígena” gerida pelo poder tutelar que visa, novamente, proteger os indígenas sob “um grande cerco de paz” (Souza Lima, 1995). Afinal, se povos indígenas foram definidos biologicamente e culturalmente como inferiores, em estágio primitivo, e que

precisam ser integrados à sociedade nacional, como poderão eles se protegerem a si mesmos da expansão capitalista do século XX?

Este pensamento com aparência de proteção aos mais fracos, está efetivamente vinculado a um projeto de poder com ideologia colonial, que manteve a inferiorização racial, agora regulada por meio das leis. Jonh Monteiro (1994) ressaltava que a ideia de fazer frente à expansão econômica capitalista influenciava a antropologia brasileira e consequentemente o trabalho indigenista que inicialmente buscava minimizar os efeitos do processo “civilizatório” que violentava os povos indígenas. Portanto, é fundamental compreender que, agregado aos discursos religiosos e pseudocientíficos biologicistas ou culturalistas, o racismo anti indígena opera por meio de decisões legais, regulações tutelares.

A “incapacidade civil” está na lei - código penal de 1916 - e define a tutela do Estado sobre povos indígenas. Esta lei previa em seu segundo artigo que “Todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil”, mas restringia este direito a alguns grupos, indicando estes como incapazes de alguns atos jurídicos. O texto prevê legalmente que indígenas (chamados de silvícolas) eram incapazes de responder a alguns atos jurídicos. Afirmava a lei: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País” (Brasil, 1916).

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios, vinculado ao “Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio”, e que tinha por objetivo inicial prestar assistência “aos índios do Brasil, quer vivam aldeados, reunidos em tribus, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados” (*sic*) e “estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento” (*sic*). Este se tornou o órgão responsável por operacionalizar os interesses capitalistas de desenvolvimento, a partir da ideia de incapacidade jurídica/civil indígena.

A existência deste dispositivo do Estado se deu em um contexto de denúncias sobre a produção de morte contra povos nativos no Brasil, por meio de ações do próprio governo. Este órgão passou a empregar entusiastas e militares como “chefes de posto” e estabelecer relações hierárquicas com indígenas de diferentes regiões, fazendo o processo chamado de atração e aldeamento. Em 1956, o órgão passou a ser Fundação Nacional do Índio (FUNAI), existente até hoje. Em 1973, em plena

ditadura militar no Brasil, é promulgado o Estatuto do Índio, que afunila aspectos da relação tuteladora do Estado.

Antonio Carlos de Souza Lima (1995) analisa como o Estado brasileiro, ao longo de sua formação, estabeleceu uma relação de tutela com os povos indígenas, criando um sistema jurídico e institucional que, sob o argumento da proteção, consolidava formas de dominação e controle. A chamada “paz” oferecida pelo Estado era, na verdade, uma forma de cerco político e social, que limitava a autonomia indígena e impunha padrões de comportamento e integração. A figura do indígena tutelado, considerado incapaz de exercer plenamente sua cidadania, foi central para a manutenção desse sistema.

O autor mostra que a tutela não foi apenas um dispositivo legal, mas também uma estratégia simbólica e política que naturalizava a inferiorização dos povos indígenas, justificando a intervenção estatal em nome da “civilização” e do “progresso”. Com isso, o poder tutelar não apenas regulava a vida dos indígenas, mas também produzia sentidos sobre o que era ser indígena no Brasil, especialmente por meio de instituições como o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e, posteriormente, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O “grande cerco de paz” é, portanto, uma metáfora para esse processo de domesticação e controle, em que a violência do colonialismo se transforma em formas de governamentalidade mais sutis, mas ainda profundamente excludentes. Após intensa mobilização nacional dos povos indígenas, e de aliados indigenistas críticos, a tutela deixou de existir juridicamente somente em 1988, quando afirma que: “Art. 232. 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).

No entanto, **Gersem Baniwa (2012)** demonstra preocupação com o “fantasma da tutela” que segue operando no cotidiano brasileiro. Como indígena e antropólogo, ele entende que, apesar dos avanços na Constituição Federal de 1988 (CF), há no cotidiano das/os indígenas um fantasma da tutela que desconsidera sua autonomia frente ao urbano, e que os vê sempre como pessoas a serem tuteladas. Além disso, diante de uma história de cerceamentos das possibilidades de viver suas culturas, línguas e cosmologias, diferentes discursos foram sendo construídos desde os tempos coloniais, subalternizando estes povos que, quando reconhecidos pela lei brasileira, ainda precisaram lutar para que aqueles que viviam no contexto urbano, ou os chamados “aculturados”, fossem reconhecidos enquanto indígenas.

Por meio do protagonismo do movimento indígena e sua desobediência à lógica colonial de invisibilização étnica e social (Brighenti; Heck, 2021), o texto da Constituição Federal de 1988 tornou-se um novo paradigma. A mobilização nacional - que além do movimento indígena reunia antropólogos/os, professores, estudantes, ONGs e organizações religiosas -, se organizou e levou à assembleia nacional da constituinte em 1987, uma carta com reivindicações sobre o texto em aprovação. Entre elas, pediam a revisão e alteração do texto sobre “aculturação” e “incapacidade”. Após muita luta, conquistaram um texto que, pela primeira vez, reconheceu o indígena como cidadão capaz, marcando assim o fim jurídico do sistema de tutela. Entre brancos pessimistas e otimistas, foram as próprias vozes indígenas que discordaram da tese do desaparecimento (Monteiro, 1994) e bradaram sua identidade contra a lógica tutelar.

João Pacheco de Oliveira (2016) indica preocupação com os riscos de uma “emancipação tutelar” sem a criação de condições estruturais para sua transição. Indica a necessidade de soluções institucionais permanentes que assumam as funções das agências indigenistas, sem cair em uma despolitização do indigenismo ou ainda, numa desassistência geral. É o movimento indígena, e sua articulação dentro e fora do Estado, que tem criado ações concretas contra o poder tutelar, e em defesa ampla dos direitos indígenas.

O advogado indígena **Eloy Terena** (Amado, 2014) diferencia o “direito indígena” do “direito indigenista”. Se o primeiro implica no reconhecimento do direito próprio, tradicional, baseado nos costumes, normas, sistemas de justiça e formas de organização dos povos indígenas antes da colonização, o direito indigenista, por outro lado, é

o conjunto de normas elaboradas pelos não índios para os índios, tal como o Estatuto do Índio de 1973; a Convenção 169 da OIT (...). Esta distinção faz-se necessária pois o ordenamento jurídico brasileiro prevê a possibilidade de aplicação ao caso concreto tanto o direito indigenista quanto do direito indígena (Amado, 2014, p. 66).

Recentemente o movimento indígena foi testado novamente. Trinta anos após a aprovação da constituição federal, o governo tenta criar um espaço dentro do Estado, usando do aparato legal, para deslegitimar o protagonismo dos povos no Brasil. Na perigosa “câmara de conciliação” instaurada para “pacificar” os interesses

entre indígenas e “bancada ruralista”¹⁸, o Supremo Tribunal Federal (STF) impede a participação do movimento indígena em sua autonomia. O STF - na figura do contraditório Ministro Gilmar Mendes, tenta limitar a participação da Articulação Nacional dos Povos Indígenas (APIB) - aceitam sua participação se ela for nos termos da regra dos brancos. Apontando racismo institucional e lógica tutelar, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) decide retirar-se do que chamaram de “arapuca” e “conciliação forçada”. Novamente anunciam: “direitos indígenas não se negociam”. **Maria Baré**, uma das representantes indígenas, retoma o processo histórico: “Nós, povos indígenas, já fomos submetidos a tentativas de aculturação forçada, integração forçada, desterritorialização forçada. Não iremos nos submeter a mais uma violência do Estado Brasileiro, com a possibilidade de uma conciliação forçada”¹⁹. Novamente é denunciado racismo anti indígena operando pelo discurso e prática tutelar, um “racismo tutelar”.

Assim, observamos que o racismo anti-indígena recai sobre formas de existência, territorialidade e cosmovisão que desafiam a lógica capitalista e ocidental de progresso. Opera como um dispositivo de racialidade, ou seja, uma articulação histórica de discursos e práticas religiosas, científicas, estatais, filantrópicas, jurídicas que produzem o “índio” como um “outro” a ser assimilado, tutelado ou eliminado pelo epistemicídio. Mas o movimento indígena brasileiro, a partir de seu protagonismo e organização coletiva, se unificou em torno desta nomeação, tomando-a para si e transformando-a antropafagicamente.

A agência dos povos indígenas está para além da “resistência”, pois o movimento contracolonial persiste pela teimosia de existir de um modo outro que fica fora das dicotomias do mundo colonial cindido e nem sempre é compreensível para o mundo ocidental. É um movimento que nem sempre se enquadra nas caixas do racismo e nem mesmo dos saberes acadêmicos que tentam se descolonizar.

Quando nós falamos tagarelando, e escrevemos mal ortografado. Quando nós cantamos desafinando, e dançamos descompassado. Quando nós

¹⁸ A chamada “bancada ruralista”, também chamada de Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) — é um dos grupos mais influentes do Congresso Nacional. Ela reúne deputadas e deputados federais e senadores ligados aos interesses do agronegócio, incluindo grandes proprietários de terra, empresários rurais, representantes de setores como mineração, madeira, pecuária, sementes transgênicas e insumos agrícolas, além de parlamentares financiados por esses setores. Ver: Sauer, S. (2018). A política do agronegócio: concentração fundiária, hegemonia e mudança no campo brasileiro. *Caderno CRH*, 31(82), 59–73. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v31i82.24638>

¹⁹ Disponível em: apublica.org/wp-content/uploads/2024/08/nota-abip-Movimento-indigena-se-retira-de-conciliacao-forcada-criada-por-ministro-do-STF.pdf

pintamos borrando, e desenhamos enviesado. Não é por que estamos errando, é porque não fomos colonizados (Bispo, 2015. s.p).

4.2 GENOCÍDIO, ETNOGENOCÍDIO E VIOLÊNCIA ANTI INDÍGENA

Diferentes estudos críticos de raça demonstram a necessidade de compreender o racismo como ideologia que se desenvolve a partir da racialização que o colonialismo euro-branco-cristão produziu (Quijano, 1999; Cesárie, 2006; Fanon, 1968). Enquanto operador do poder colonial, o racismo inicia na América Latina como discurso religioso (cristão) e já, de começo, diferencia negros de indígenas apontando que estes últimos carecem de proteção a fim de que se tornem trabalhadores, cristãos e adeptos dos valores nacionais, ocidentais, brancos.

Em 1537, o Papa Paulo III promulgou a bula *Sublimis Deus*, reconhecendo os povos indígenas das Américas como plenamente humanos, dotados de razão e dignidade. O documento afirmava que eles não poderiam ser privados de sua liberdade ou de seus bens, devendo ser acolhidos na fé por meio da pregação e não pela violência. Embora não tenha impedido a continuidade da escravização e da exploração colonial, a bula representa um marco histórico por afirmar oficialmente, no âmbito da Igreja - saber/poder que comandava a colonização. Esse reconhecimento não se estendeu aos africanos, cuja escravização foi legitimada pela lógica da “guerra justa” e consolidada nas estruturas coloniais. Assim, a distinção estabelecida entre indígenas e negros serviu para justificar diferentes regimes de exploração no contexto colonial.

No entanto, a escravidão indígena constituiu um elemento central da colonização nos séculos XVI, XVII, XVIII (e segue) sendo sistematicamente invisibilizada pela historiografia tradicional. Enquanto o tráfico atlântico ganhou destaque como motor econômico, a exploração dos povos originários foi encoberta por discursos de tutela, catequese e integração, que mascararam práticas de cativo. Pesquisas como as de John Manuel Monteiro (1994) evidenciam que milhares de indígenas foram escravizados, revelando o papel estrutural dessa forma de dominação no Brasil colonial. A realidade da escravidão indígena não findou: em diferentes regiões do Brasil, povos indígenas continuam sendo explorados em condições análogas à escravidão, em fazendas, carvoarias e garimpos ilegais, bem como em atividades agropecuárias como a colheita de uvas, cana-de-açúcar e mandioca. Entre 2024 e 2025, centenas de trabalhadores foram resgatados de condições análogas à escravidão, incluindo indígenas das etnias Kaingang e Mbyá-

Guarani, com maior incidência nos estados de Mato Grosso do Sul, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Brasil, 2024; 2025).

Ao contrário do que se pensa, não são coisas do passado, foram atualizadas e muitas dessas tecnologias, letais para os povos indígenas, operam hoje de forma bastante elusiva. O desafio que temos pela frente, ao tratar do genocídio indígena, é justamente o de traçar linhas de continuidades entre as violências do passado e as suas manifestações no presente, que nem sempre nos parecem evidentes (**Cruz, 2021**, p. 27).

Diante deste cenário, pesquisadores e ativistas indígenas de diferentes povos têm apontado o caráter genocida e etnogenocida do Estado brasileiro. **Casé Angatu Xukuru Tupinambá** (Angatu, 2021) entende o genocídio e o etnocídio contra os povos indígenas como processos históricos e contínuos, manifestos tanto na violência física quanto na destruição cultural. Ele destaca que a negação de direitos, a expropriação territorial e a invisibilidade de comunidades constituem formas de etnocídio estruturais. Para ele, a resistência indígena deve articular a preservação das identidades culturais, espirituais e territoriais, defendendo a autonomia como condição para a reexistência frente ao colonialismo, ao racismo e à exploração.

A tese de doutorado de **Geni Núñez Longhini**, defendida em 2022 e intitulada "*Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*", analisa os efeitos do etnogenocídio nas relações étnico-raciais no Brasil, a partir das perspectivas de acadêmicos indígenas guarani. Este trabalho tem sido fundamental para a Psicologia Social no Brasil que têm avançado no estudo sobre racismo anti indígena e seus efeitos psicossociais para diferentes contextos de resistência (Viana, **Nunez e Angatu**, 2023).

Geni Núñez evidenciou que a branquitude, nas perspectivas guarani, está estruturada em eixos como a noção de propriedade privada, a imposição dos marcos temporais coloniais, a tentativa de dominação e exploração de seres humanos e não humanos, e a não concomitância característica das monoculturas de pensamento. Por outro lado, a autodefinição guarani não está pautada em um fenótipo específico, mas pelo pertencimento coletivo ao povo Guarani, à cultura, língua, costumes, espiritualidade e ao modo de vida que o caracteriza, marcado pela relação de parentesco e afeto com os demais seres, sem que se estabeleça com eles uma relação de propriedade e hierarquia (**Longhini, 2022**). A pesquisa destaca a importância de que perspectivas guarani e indígenas sejam cada vez mais escutadas e reconhecidas como epistemologias válidas para se pensar e combater racismo e etnogenocídio, pois, além do diagnóstico das violências coloniais, também apontam

pistas para o reflorestamento dessas feridas causadas pelo desmatamento colonial em dimensões psicossociais aos humanos e à terra (**Longhini, 2022**). Mais que isso, a autora propõe a diluição de binarismos coloniais que separam a morte física da morte cultural e espiritual.

Um dos binarismos que prejudicam o reconhecimento do racismo anti indígena, é a divisão atual entre os conceitos de genocídio e etnocídio. A partir de pesquisas anteriores (Palmiquist 2018; Ascenso e Araújo, 2020 apud Longhini, 2022), a tese dá ênfase a como o conceito original de genocídio elaborado em 1943 pelo intelectual judeu Raphael Lemki incluía a dimensão cultural e cosmogônica, mas a Convenção da ONU de 1948 focou apenas na violência física direta sobre os corpos. Quando o Brasil adotou essa Convenção em 1951, manteve a exclusão da dimensão cultural (que mais tarde seria chamada de etnocídio) e limitou a responsabilização a pessoas físicas, deixando os Estados isentos. Lemkin criticava essa isenção, apontando que o Estado, frequentemente autor do genocídio, nunca processaria crimes cometidos por si mesmo. Por conta disso, muitas medidas legais relacionadas ao racismo contra povos indígenas não conseguem se enquadrar na definição oficial de genocídio, nem na de etnocídio, já que este último não é considerado um crime sujeito a sanção tanto pela legislação brasileira quanto pelo direito internacional. A pesquisadora define:

Diante dessas ponderações, compreendo que as justificativas que sustentam a suposta distinção entre genocídio e etnocídio são inspiradas pelo próprio binarismo, que como lembra Fanon (1968), é a bússola do mundo colonial que divide tudo em compartimentos: mente e corpo, natureza e cultura, material e imaterial, físico e simbólico e assim por diante. Se é justamente sobre essa ferida que a colonização se atualiza, não me parece oportuno adotar essa perspectiva binária para falar justamente da violência que essas cisões nos trazem como povos indígenas. Como forma de reduzir os danos desses binarismos, proponho o termo “etnogenocídio indígena”(…). Etnogenocídio é um tipo de violência colonial assente no esforço de homogeneização. Ele incide precisamente sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo, cada etnia, cada nação nativa de determinado território. Perpetrado sobretudo pelo próprio Estado, vem acompanhado de violência policial, obstétrica, de produção de fome (como consequência da retirada das terras indígenas) e de epistemicídio, já que os saberes se produzem também a partir do modo de vida e assim por diante. Etnogenocídio visa impedir que pessoas indígenas sejamos o que somos, em nossas diferenças internas, em nossos modos de vida e pensamento para sermos apenas “brasileiros” (**Longhini, 2022**, p. 55-57).

Por outro lado, o Pesquisador **Felipe Tuxá** (Cruz, 2021) critica a forma seletiva com que as instituições jurídicas lidam com o genocídio indígena, apontando sinais de que o negacionismo desse genocídio está institucionalizado e extrapola os limites da narrativa histórica oficial. Ressalta a importância de uma abordagem culturalmente sensível sobre a vida e a morte ao discutir genocídio e afirma que não se pode separar

o genocídio indígena das disputas territoriais. Segundo ele, o movimento indígena brasileiro tem historicamente atuado compreendendo que o genocídio indígena é característica naturalizada no *modus operandi* da relação do Estado brasileiro contra diferentes povos, em diferentes contextos. Ao negar juridicamente tais genocídios como crimes de Estado, nega-se “o reconhecimento da brutalidade e do sangue indígena derramado para que o Brasil que conhecemos viesse a ser constituído. Nega-se também o continuísmo desse processo no presente, invisibilizando os seus efeitos” (p. 25). O antropólogo questiona: “É possível falar da história indígena no Brasil em outros termos que não os de um longo e grande genocídio? A intensa redução demográfica, epidemias, saques e esbulhos territoriais, transferências forçadas, criminalização de lideranças” (Cruz, 2021, p. 27).

Felipe Tuxá chama atenção para as estratégias de produção de morte física e cultural dos povos indígenas, utilizadas tanto nos períodos coloniais como hoje: é preciso cercear os fundamentos dos modos de vida de cada povo, e para isso, os colonizadores de ontem e de hoje precisam conhecer os valores centrais cada povo, assim como já havia proposto o conceito original proposto pelo judeu Raphael Lemkin em 1937. E reafirma: o que os povos indígenas denunciam como destruição dos fundamentos da vida em grupo, é normalmente desconsiderado por um entendimento bastante específico em torno das ideias de viver e morrer.

Por vezes, afirmam que não é genocídio, lançam mão de outras categorias como a de etnocídio, genocídio cultural, colonialismo, ecocídio e tantos outros termos que vão surgindo na literatura. Sobre essa tendência, estudos nos mostram que quando você adjetiva o termo genocídio, por exemplo, genocídio cultural, ou faz uso de outra categoria, isso tende a suavizar a percepção da gravidade em torno dos fatos descritos (Cruz, 2021, p. 30).

Este entendimento seletivo é localizado: ocorre após o holocausto judeu pós Segunda Guerra Mundial. O autor questiona: “Antes da Segunda Guerra Mundial não havia surgido na Europa a necessidade de nomear o extermínio de grupos inteiros. Por quê?” (p. 30). Como era pensando o extermínio dos povos indígenas e seus modos de organização social desde a colonização iniciada no século XIV? Aimé Césaire ainda em 1955 (2010) já denunciava o caráter branco-centrado das punições a crimes de Estado, afinal, a Europa vinha matando povos e seus modos de vida muito antes da segunda guerra mundial. Mas agora, tornou-se condenável tais ações pois eram aplicadas a homens europeus e brancos.

Na mesma linha, Jean Paul Sartre prefaciando a obra “Os Condenados da Terra” de Frantz Fanon (1968) reconhece e anuncia os privilégios que os europeus (e os humanistas) desfrutavam graças às “velhas malícias” colonizadoras que afligem os território do sul global, muito antes da guerra contra os judeus na Europa: “Vocês, tão liberais, tão humanos, que levam ao preciosismo o amor pela cultura, parecem esquecer que têm colônias e que nelas se mata em vosso nome”. E, como filósofo branco europeu, aposta que esses privilégios são concretos, pois geraram condições de vida em cima da produção de morte nas colônias: “são os vossos pioneiros, enviados para as regiões do ultramar, que vos fizeram enriquecer” (p. 13). Suas palavras, afetada pela luta anticolonial que Fanon anunciava, revelam como o genocídio praticado contra povos brancos europeus tem um peso de “humanidade” desigual quando comparada ao genocídio das humanidades indígenas.

No caso do Brasil, a racialização produziu a ideia hierárquica de que indígenas tinham alma (diferente dos africanos), mas que não tinham o deus cristão, a civilidade dos brancos-euro-cristãos. Caberia à colonização e ao Estado, proteger estas “almas” incivilizadas, integrando-as aos moldes de um Brasil que se pretendia uníssono. Aliado a esta moral cristã, estava o interesse econômico de explorar as terras desses povos, bem como as riquezas naturais.

4.3 LETALIDADE BRANCA E PODER TUTELAR

Considerando o contexto de violência anti indígena no Brasil, o conceito de “Letalidade Branca” desenvolvido por **Felipe Tuxá (Cruz, 2021)** sintetiza e cria uma nova forma de análise teórica sobre o racismo anti indígena. A violência opera “naturalmente” desde os tempos coloniais direta e indiretamente, mas é por meio do discurso protecionista, que a violação age de forma lenta, silenciosa e perversa - em nome do “bem”.

Ele indica que o poder de fazer morrer o modo de vida indígena marca o modus operandi “natural” do Estado e seus agentes frente aos povos indígenas - em nome da “proteção”, agem como uma “arma branca” que aparentemente não são feitas para matar: “como um peixe que você tenta segurar com as mãos e quando o pega, as escamas não o deixam prendê-lo, é difícil, sempre escapa, e ele é escorregadio como a violência anti-indígena” (Cruz et al 2022, p. 393).

A “letalidade branca” é uma política presente, por exemplo, nas disputas em torno das práticas missionárias, que tinham o objetivo de civilizar aquelas pessoas e não eram parte de um pressuposto de aniquilamento, aliás, não

seria razoável que alguém defendesse dessa forma, como efetivamente aconteceu. Se dizia que essas práticas eram para cuidar daquelas pessoas, protegê-las e transformá-las em civilizadas, porque se acreditava que havia um único futuro para elas. De fato, tornaram-se pessoas civilizadas e se adentraram nesse mundo sob a promessa de que seriam parte da sociedade. Percebi que havia uma noção muito próxima daquela ideia que, no ordenamento legal brasileiro, é chamada de “arma branca”, a qual se opõe à arma de fogo. Nessa oposição, a função de um revólver é, de fato, matar, ele não tem outra finalidade, mas armas, como a faca, não são criadas para matar, são criadas para usar, por exemplo, na cozinha e a questão é que, dependendo do modo como se use, você pode transformar esse artefato numa arma letal. Um machado pode ser feito para cortar madeira, mas também pode ser usado como uma arma para se defender, essa é a noção de arma branca, a de que alguns artefatos, que inicialmente não tinham a função de matar, podem ser usados também para esse fim. Com essa analogia, de arma branca e “letalidade branca”, tinha a intenção de pensar nas coisas que aparentemente não são letais, pensar nas violências lentas, nas violências sutis, nas violências cuja temporalidade não são imediatas, nem percebidas, como é o envenenamento por mercúrio causado pelo garimpo, o qual, ao se conviver com aquela água contaminada, só causará efeitos daqui a 5 ou 6 gerações (Cruz et al, 2022, p. 393).

Mas, como o conceito de letalidade branca se relaciona à branquitude? Para isso, precisamos compreender o dispositivo de “poder tutelar” que opera no Brasil: um tipo particular de poder exercido pelo Estado brasileiro sobre os povos indígenas.

Diferente da experiência afro diaspórica dos povos africanos em território brasileiro com a escravização transatlântica de séculos (Santos, 2022), os povos indígenas foram alvo de políticas aparentemente protecionistas, iniciadas pela defesa jesuítica contra a escravização, pelos diretórios dos índios e pelas diferentes políticas indigenistas. Tais políticas operaram de forma a institucionalizar a noção de que indígenas “tem alma”, “tem uma sub humanidade” que depende de ser aculturada, controlada, cristianizada, adestrada e “civilizada”. Esta noção colonial cristã não é totalmente superada com a separação do Estado da Igreja, mas é reinventada dentro dos diferentes governos centrais: há um processo institucional de estabelecimento concreto de desigualdade entre indígenas, negros e brancos.

Antonio Carlos de Souza Lima (1994) analisa como o Estado brasileiro, ao longo de sua formação, estabeleceu uma relação de tutela com os povos indígenas, criando um sistema jurídico e institucional que, sob o argumento da proteção, consolidava formas de dominação e controle - baseado em uma concepção positivista e militar. A chamada “paz” oferecida pelo Estado era, na verdade, uma forma de cerco político e social, que limitava a autonomia indígena e impunha padrões de comportamento e integração. A figura do indígena tutelado, considerado incapaz de exercer plenamente sua cidadania, foi central para a manutenção desse sistema. O

autor mostra que a tutela não foi apenas um dispositivo legal, mas também uma estratégia simbólica e política que naturalizava a inferiorização dos povos indígenas, justificando a intervenção estatal em nome da “civilização” e do “progresso”. Com isso, o poder tutelar não apenas regulava a vida dos indígenas, mas também produzia sentidos sobre o que era ser indígena no Brasil, especialmente por meio de instituições como o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e FUNAI (Fundação Nacional do Índio). O SPI é definido como uma “instituição total”, pois o órgão exercia controle sobre todos os aspectos da vida indígena — tanto os de âmbito pessoal quanto os coletivos —, impondo regras e normas por meio de leis, decretos e regulamentos, aplicados com o uso da força e de diferentes formas de coerção (Souza Lima, 1995).

O “grande cerco de paz” é, portanto, uma metáfora para esse processo de domesticação e controle, em que a violência do colonialismo se transforma em formas de governamentalidade mais sutis, profundamente excludentes e que produzem efeitos psicossociais. Neste sentido, Antonio Carlos de Souza Lima (1994), expande a noção de “regime tutelar” demonstrando a tutela como dispositivo de poder que atua como uma rede de discursos e práticas transtemporais e que justificam ações de controle, vigilância, punição e produção de violências em diferentes contextos étnicos. Segundo ele, este dispositivo se funda na desigualdade: os indígenas são tratados como “relativamente incapazes”, o que autoriza o Estado a administrar suas vidas, terras e destinos; opera como forma de dominação política: em vez de ser apenas proteção, funciona como mecanismo de controle, disciplinamento e assimilação; produz um regime de exceção permanente: os direitos indígenas são constantemente relativizados, porque a tutela permite que decisões sejam tomadas em nome de um suposto “bem dos índios”; articula violência e paternalismo: combina coerção, militarização e intervenção direta na vida dos povos com o discurso de proteção e civilização.

Aliado a ideia de incapacidade, está a perspectiva de “transitoriedade” da identidade “indígena” para a “trabalhador agrícola”: ou seja, as classificações construídas pelo Serviço de Proteção aos Índios constituíam, simultaneamente, ponto de partida e resultado do exercício do poder tutelar pois a partir dessa lógica, eram concebidos como sujeitos em processo de transição, de modo que as ações institucionais se orientavam para integrá-los à condição de trabalhadores agrícolas (Souza Lima, 1995; Bezerra, 1997).

João Pacheco de Oliveira (2016), também antropólogo e indigenista, afirma que mesmo reconhecidas como terras de usufruto indígena, são de domínio da União, de modo que os povos não têm sobre elas direito de propriedade. A Constituição Federal, texto considerado progressista e resultado da luta indígena, avança no que se refere ao regime tutelar, afirmando reconhecer a livre associação e auto representação dos povos indígenas frente ao Estado, como direitos civis individuais. Ao mesmo tempo, o direito territorial segue de alguma forma sob guarda e segundo o autor, “o horizonte institucional promovido pelo Estado aos povos indígenas, é um campesinato cuja existência se dá pelo regime tutelar” (p. 19).

A ideia de uma suposta incapacidade indígena frente ao urbano ao Estado é contemporânea, mas é efeito deste processo histórico que definiu indígenas como grupos sociais que dependem da tutela não indígena, até que se tornem totalmente integrados à “sociedade nacional”, deixando assim de serem indígenas. **Gersem Baniwa** (2012) aponta que esta contemporaneidade opera mesmo após a superação jurídica da tutela, resultado da luta do movimento indígena na Constituinte de 1988: há, segundo ele, um “fantasma da tutela” no cotidiano das/os indígenas que desconsidera sua autonomia e capacidades frente ao urbano, e que os vê sempre como pessoas a serem tuteladas.

Quando Manuela Carneiro da Cunha (1994) escreveu sobre o “futuro da questão indígena”, ela mesma não vislumbrou o fim efetivo da tutela sobre os povos e seu protagonismo como movimento social. **Felipe Tuxá** (Cruz, 2024), trinta anos depois, retoma o texto da historiadora para refletir criticamente apontando para como o movimento indígena mudou o curso da história brasileira. Sua reflexão nos leva a pensar o lugar da branquitude (Bento, 2022) de muitos de nós, pesquisadores não indígenas, e que precisa ser encarado: precisamos racializar nossos discursos e práticas, reconhecendo o lugar histórico que pessoas brancas ocuparam na “questão indígena”. Afinal, o poder tutelar, ao objetificar e inferiorizar povos indígenas (“o outro”), constitui dialeticamente a relação de identidades: se os indígenas eram incapazes de falar e agir por si mesmos, quem era capaz de protegê-los? Portanto, é necessário racializar essa relação a fim de reconhecer o racismo anti indígena: falta-nos nomear este processo histórico da tutela como processo de construção de um dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023), produzido por uma branquitude (Bento, 2022) que opera por meio da letalidade (Cruz, 2021) necessária ao poder tutelar (Souza Lima, 1995).

4.4 RACISMO E BRANQUITUDE

Só podemos estudar “raça” como um “conceito flutuante” (Hall, 2015) pois não se trata de algo fixo nem natural, mas sim uma construção social e histórica que muda de sentido conforme os contextos políticos, econômicos e culturais. Antônio Sérgio Guimarães (1999) aponta que embora seja um conceito fictício do ponto de vista científico, “raça” desempenha papel central nas práticas sociais, pois orienta classificações, legítima hierarquias e estrutura o racismo na sociedade brasileira, sendo necessário pensá-la como construto sociológico e nativo.

Também Kabengele Munanga (2003) chama atenção para como o conceito de raça foi banido dos estudos antropológicos tornando-se etnia um conceito que pode abafar as desigualdades e violências raciais, fala em “raça social”. Neste viés, ressaltamos novamente que **Geni Núñez Longhini** (2022) identificou em seus estudos a invisibilização da ideia de raça em detrimento da superobjetificação das questões étnicas que acabam por reduzir o debate antirracista no Brasil à questão brancos-negros, negligenciando as especificidades das diversidades indígenas. O antropólogo e professor **Felipe Tuxá** (Cruz, 2019) denuncia: a racialização dos povos indígenas ainda não se tornou objeto de aprofundamento crítico nas ciências humanas e sociais, nem mesmo nos debates indigenistas.

Compreendo a racialização como explica Edward Said (2007) e Michael Banton (1977), como um processo discursivo presente no colonialismo e que inventa o outro colonizado como ser estereotipado com características essencializadas e genéricas. A racialização enquanto processo, não é fixa e universal, mas se desenha dialeticamente a partir de cada contexto social, econômico, histórico e cultural, inclusive podendo ser positivada como no caso do mito da democracia racial no Brasil. Já o racismo, pode ser aqui definido como uma ideologia presente nos projetos coloniais, que se articulam às definições de gênero e classe e servem ao sistema econômico capitalista moderno/colonial (Quijano 1999). Trata-se de um sistema político integral (Mills, 1997), ideológico e estrutural (Almeida, 2019) que aciona e reinventa a ideia de raça para justificar a dominação colonial que segue operando por meio da colonialidade e da manutenção do pacto da branquitude brasileira (Bento, 2022) nos diferentes âmbitos da sociedade: relações interpessoais, linguagem, instituições, políticas de Estado, etc.

Portanto, considerando as especificidades dos povos indígenas frente ao racismo, identifico alguns pontos fundamentais: o racismo anti-indígena e a branquitude operam de forma etnogenocida e letal contra territórios e modos de vidas humanos e não humanos; a racialização de povos etnicamente diferentes sob a homogeneização “índio” foi positivada como categoria política “povos indígenas” que agrega diferentes culturas e cosmologias (Brighenti; Heck, 2021); no caso do Brasil, a racialização indígena foi produzida também pela ideia de povos a serem “protegidos” pelo saber/poder colonial, cristã e do Estado, gerando a criação do dispositivo de poder tutelar que age produzindo a necropolítica (Mbembe, 2003) em nome da proteção (Souza Lima, 1995).

Neste contexto amplo, forja-se a branquitude como posição histórica de privilégios herdados graças à exploração, subalternização e violência anti-indígena. Branquitude é um conceito que vem sendo trabalhado pelas teorias raciais críticas e que tem no Brasil nomes fundamentais como a psicóloga e pesquisadora Maria Aparecida Bento (2002) e Lia Vainer Schucman (2012). Segundo Bento (2022), branquitude é um lugar de poder sustentado pela negação do racismo e pela preservação das vantagens sociais, econômicas e políticas atribuídas aos brancos. Esse lugar se mantém porque, ainda que de modo implícito, há uma solidariedade entre pessoas brancas para a manutenção das hierarquias raciais. Ou seja, a branquitude opera como um sistema de privilégios que garante aos brancos vantagens materiais e simbólicas em sociedades racistas, uma posição que, ao mesmo tempo, se apresenta como universal e neutra, ocultando sua dimensão racial, o que ajuda a naturalizar desigualdades. Se mantém pelo “pacto narcísico” entre pessoas brancas, em que elas silenciam ou negam a existência do racismo, preservando assim seus benefícios.

Se pensarmos na invisibilização do racismo anti indígena, poderemos identificar um pacto acadêmico que contribui para o “epistemicídio” dos povos indígenas, como mostra a filósofa Sueli Carneiro (2023), ou seja, a produção da morte dos conhecimentos pela negação da legitimidade de seus saberes e pela eliminação física de seus sujeitos produtores. Se indígenas são vistos apenas como “etnias” e não como grupo social racializado e vítima do racismo, pactuamos o silenciamento frente ao que eles mesmos têm denunciado há séculos: as especificidades desta opressão para além do “preconceito de marca” (Nogueira, 2007).

Importante salientar que a branquitude é também essa posição social que herda privilégios materiais e imateriais (Schucman, 2012) e que, portanto, se beneficia de condições concretas, econômicas e sociais frente aos povos racializados. **Geni Núñez** (Longhini, 2022), neste sentido, amplia este conceito incluindo a suposta superioridade e privilégios brancos para além das relações institucionais e interpessoais, mas também frente à natureza, animais e à terra; ou seja, a relação com aqueles ditos “não humanos” (Longhini, 2022). Afinal, não há como pensar o racismo anti-indígena somente no plano das relações sociais humanas, pois este atinge inexoravelmente os direitos territoriais e os fundamentos dos modos de vida de cada etnia.

Ao mesmo tempo, Lourenço Cardoso (2010), propõe uma distinção entre dois tipos de branquitude: a crítica e a acrítica. “A branquitude acrítica é aquela que sustenta argumentos em prol da superioridade racial branca e permanece alheia às críticas ao racismo, diferenciando-se da branquitude crítica, que reconhece e desaprova publicamente as práticas racistas” (Cardoso, 2010, p. 621). Neste sentido, como a branquitude brasileira se relaciona com o poder tutelar e integracionista que marca a história da relação do Estado com povos indígenas? Há reconhecimento crítico dos privilégios históricos herdados pelos não indígenas (materiais e imateriais)? Como o indigenismo pode ser racializado a fim de nomear e enfrentar o racismo e seus efeitos cotidianos nos dias atuais?

A partir destes embates encontro caminhos para articular possibilidades novas para a compreensão da racialidade indígena, não como “anexo” dos estudos raciais críticos que têm centralidade na relação negro-branco e que no Brasil ganham delimitações no “preconceito de marca” (Nogueira, 2007), mas reconhecendo a construção desta racialidade como um dispositivo de poder que agrega discursos e práticas específicas e diversas étnica e territorialmente. Esta rede de elementos que compõem o dispositivo de racialidade, não é estática no tempo-espço, mas se reinventa a partir de cada contexto discursivo em que é analisada, mantendo noções de inferioridade e incapacidade como centrais para justificar desigualdades e violências.

Neste sentido, o conceito de Branquitude, quando operado a partir de perspectivas indígenas, têm sido tensionado para um lugar social e ideológico de privilégios herdados em detrimento da violação a direitos de povos indígenas, seus territórios, seus modos de vida e relação com os não humanos: natureza, território,

animais, espiritualidade, etc. Da mesma forma, a partir de perspectivas indígenas, reconhecemos que a branquitude é forjada pelo lugar salvacionista, protecionista que construíram o poder tutelar. Neste sentido, ao acreditar-se em uma suposta incapacidade civil e transitoriedade étnico-racial, o poder tutelar deu e dá condições para que a branquitude crítica ou acrítica, bem como seu pacto narcísico, se mantenham como benfeitores que servem aos povos.

O movimento indígena, neste sentido, tem sido o motor da construção de questionamentos e tensionamentos protagonizando um indigenismo crítico, onde brancos possam ser aliados da luta anticolonial e antirracista, não mais como “tutores capazes” de falar em nome dos povos indígenas, mas como brancos que reconhecem seus lugares sociais de privilégios materiais e imateriais junto a povos indígenas agindo de forma antirracista frente ao poder tutelar. Neste sentido, este trabalho contribui para abrir questionamentos no campo dos estudos raciais críticos, propondo o diálogo com pesquisadores indígenas que estão em diferentes áreas do conhecimento.

4.5 A IDEIA DE UM MARCO TEMPORAL: DISCURSOS E PRÁTICAS RACISTAS

São inúmeros projetos de retirada de direitos indígenas que avançam no campo do legislativo e judiciário brasileiro. A “tese” do Marco Temporal, principal delas no momento, começou com um pedido de reintegração de posse do Estado de Santa Catarina contra o povo Laklãnõ Xokleng em 2003. O Marco Temporal é uma tese jurídica que diz que os povos indígenas só teriam direito às terras que estivessem ocupando fisicamente e permanentemente na data da promulgação da Constituição Federal (5 de outubro de 1988), negligenciando todo o processo de expulsão que os povos indígenas sofreram, além do regime tutelar que impedia indígenas de entrarem em juízo autonomamente até 1988. Em 2024 esta lei foi contestada pelo movimento indígena no STF, que abriu uma “câmara de conciliação” com objetivo de mediar um “acordo” entre as partes envolvidas na controvérsia sobre a demarcação de terras indígenas.

O Supremo Tribunal Federal (STF) considerou como “repercussão geral”, ou seja, essa decisão valeria para todas as terras indígena do Brasil. Em 21 de setembro de 2023, a corte negou a constitucionalidade desta tese, defendendo o direito originário dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Infelizmente, no dia seguinte, o congresso nacional aprovou a PEC 48 que segue em

disputa no senado até o momento. Ao mesmo tempo, o PL nº 490/2023 foi aprovado no senado, com o mesmo teor, e junto com o PL 2903/2023, institucionalizou a tese do marco temporal desconsiderando a decisão do Supremo Tribunal Federal, por meio da Lei n.º 14.701/2023.

Esta tese pode ser compreendida como racista, etnocida e genocida uma vez que institucionaliza as violências contra a vida físico-espiritual bem como inferioriza e nega o modo Xokleng de ocupar e habitar a terra, sua língua, sua cultura, sua organização social. Além disso, institucionaliza as violências a que todos os povos foram submetidos até esta data, ignorando toda a história de morte produzida pelo Estado bem como a tutela jurídica que os limita na ação contra o Estado até 1988. Segundo o material desenvolvido pela Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB), a Tese do Marco Temporal reposiciona colocando o colonizador como dono da terra e o indígena como invasor; nega a presença e contribuição e práticas de sobrevivência indígena na terra pindorama; cria uma lógica temporal que não leva em conta o tempo colonial de mais de 520 anos.

Tínhamos voltado de Brasília, após avanços e retrocessos no debate sobre a Tese do Marco Temporal, questão que mobiliza a comunidade desde 2003. De um lado, a intensa mobilização resultou no reconhecimento, pelo Supremo Tribunal Federal, de que essa tese fere a Constituição Federal. Contudo, no dia seguinte, o Projeto de Lei 2903, que já deveria ser considerado inconstitucional, foi aprovado na íntegra pelo Congresso Nacional, com deputados e senadores derrubando os vetos presidenciais e as recentes decisões do STF. Foi sancionada a Lei 14.701/2023, conhecida como “Lei do Marco Temporal”. Surreal. O sentimento na comunidade era amargo, de tristeza e desesperança (Diário de Campo, 22 de setembro de 2023).

O texto constitucional de 1988 demarcou um avanço jurídico inédito: foi reconhecido aos povos indígenas o direito a 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. O texto constitucional apontou, pela primeira vez, o fim da “tutela jurídica” quando indicou 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).

Durante a disputa na constituinte, o movimento indígena conseguiu vencer, também, a ideia de “índio aculturado” que restringia direitos a indígenas em contexto aldeado (Viana, 2017). Para além disso, a Carta Magna de 1988 definiu o direito originário às terras tradicionalmente ocupadas, cabendo à União demarcá-las em

diálogo com as comunidades indígenas. De lá para cá, o cotidiano de luta pela efetivação da lei é permanente e se intensifica diante de governos e discursos políticos anti-indígenas.

É diária a disputa em torno da defesa do direito à vida dos povos indígenas, em sua especificidade étnica e vínculo ancestral com a mãe-terra. E vem do sul do Brasil o pedido de reintegração de posse, aberto pelo próprio governo de Santa Catarina contra a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o povo Laklãnō Xokleng, e que tramita em 2023 no Supremo Tribunal Federal, com teor de repercussão geral para demais processos jurídicos no Brasil. A chamada “Tese do Marco Temporal” se apresenta como uma suposta efetivação operacional dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, mas, em seu bojo, prevê a retirada de direitos a partir de concepções racistas, etnocidas e genocidas. Alguns trechos e relatos em torno das leis que remontam a tese do marco temporal, revelam o racismo anti-indígena naturalizado e institucionalizado nas práticas do Estado brasileiro hoje.

Observamos no relato do Cacique Presidente da Terra Indígena Ibirama-Laklãnō neste período (2022-2023), o Sr. **Tucum Gakran**, como o estado de Santa Catarina está aliado às empresas do ramo madeireiro contra o direito territorial dos povos indígenas.

O Estado de Santa Catarina entrou com o pedido de reintegração de posse a partir do momento em que começou a ser feita a linha da demarcação do território, que foi paralisada em 2013. Em 2019, tivemos uma audiência de conciliação no STF, mediada pelo ministro Edson Fachin. Mas o estado de Santa Catarina e as empresas do ramo madeireiro não aceitaram. E hoje estamos lutando ainda para que a gente seja ouvido pelos ministros para que seja julgado logo o Marco Temporal. (...) Se o Marco Temporal for aprovado pelos não-indígenas contra o povo indígena, tememos perder nossas terras. As terras já foram diminuídas, e as empresas madeireiras da região vêm tomando de um tempo para cá. Se a gente não tiver direito ao que está na Constituição, tememos perder o que é nosso. (...) Lutamos não só por nós, mas também pelos Guarani e Kaingang que moram em nosso território. Lutamos por todos os povos do Brasil. E pedimos para todos e todas, que estão ouvindo e vendo: nos deem apoio! (Entrevista ao CIMI, 12/05/2023).

O projeto de lei proposto pelo agricultor e deputado federal Homero Pereira (PSD-MT), iniciado em 2007, tem sido objeto usado na disputa e manutenção de domínio da bancada ruralista frente às questões territoriais. No contexto da repercussão geral da Tese do Marco Temporal no STF, a Câmara dos Deputados tomou para si a urgência de definir os rumos da demarcação de terras. No entanto, como o projeto proposto altera cláusulas pétreas da Constituição Federal, deveria ser uma PEC: Projeto de Emenda Constitucional via lei ordinária não se pode alterar a

Constituição; a bancada de esquerda no congresso, incluindo a única deputada indígena neste contexto, trabalharam pedindo a retirada do ponto de pauta, argumentando sua inconstitucionalidade, ausência de consulta aos povos indígenas, conteúdo racista, entre outros. Ainda assim, o ponto de pauta foi mantido por votação de ampla maioria, e, sob relatoria do Deputado Arthur Oliveira Maia, foi aprovada²⁰ em meio a diferentes discursos racistas e etnogenocidas que se apresentaram e foram denunciados pelas/os deputadas/os indígenas e não indígenas contrários.

Segundo o relator do PL 490, o objeto deste projeto é “o que significa o índio e sua presença na nossa sociedade” e rapidamente - de forma acrítica - coloca-se como sujeito de referência civilizacional indicando que a “a sociedade dele” está discutindo e definindo o significado da presença “do índio”. Observamos aí o homem, branco, proprietário, heteronormativo e cristão encarnado, acrítico ao seu privilégio histórico: comporta-se como o próprio colono em seu regime de opressão, mas agora operando por meio do Estado; o racismo anti-indígena está institucionalizado, e vemos que opera por meio da ideia de supremacia racial, a branquitude acrítica (Cardoso, 2010), que de fato acredita na superioridade racial frente ao indígena pois “evoca sua identidade racial, justamente para não deixar dúvidas de seu lugar hierárquico superior a todos os outros grupos e indivíduos” (p. 625). Ele segue discursando em defesa da aprovação do PL 490, do direito à propriedade e do “cidadão de bem”. E, parcialmente, apresenta

aqueles que defendem a tese do indigenato, aqueles que absurdamente acreditam que todo território brasileiro pertence aos povos originais, que acreditam que toda a história de quem construiu essa maravilhosa nação, não vale de absolutamente nada. Para essa gente, os índios são os únicos representantes do povo brasileiro. As outras raças que constituem esse país não valem nada. De outro lado, existe a tese do “fato indígena” que estabelece que aquele pedaço de chão e que foi devidamente ocupado pelo povo indígena, merece e deve ser entregue de fato ao povo indígena. (...) Não é razoável que prevaleça uma ação criminosa da FUNAI contra os direitos estabelecidos pelas leis brasileiras. Não é razoável que um cidadão de bem e de boa fé, depois de trabalhar, juntar seu recurso, comprar uma propriedade imobiliária perca isso para um laudo antropológico muitas vezes construído por meio de concepções ideológicas e que acaba com direito de propriedade. Que país é esse que nega o direito de propriedade? Que lei é essa que quer transformar nosso país em uma área indígena nacional? Nenhum país no mundo se desenvolveu sem respeitar o direito de propriedade. (...) Não posso deixar de mandar meu fraterno abraço a estes guerreiros e guerreiras da frente parlamentar da agricultura (...) hoje nessa

²⁰ O projeto foi aprovado por maioria, com 283 votos favoráveis, 155 contrários e 1 abstenção.

data marcante para o parlamento brasileiro, estamos cumprindo nosso papel, mandando ao supremo a nossa mensagem, a mensagem de poder harmônico mas ao mesmo tempo pode altivo, um poder que respeita suas prerrogativas. (...) Viva o Brasil! Viva a segurança jurídica! (Maia, em 30 de maio de 2023 na Câmara dos Deputados).

Outros discursos da bancada ruralista na Câmara apontam para a relação da defesa de restrição na demarcação de terras indígenas em busca da capacidade de exploração da riqueza natural para o acúmulo. Segundo o Dep. Cap. Alberto Neto, o que se quer é “colaborar com povos indígenas, pois estes vivem na miséria. (...) Não é uma briga entre povos indígenas e agricultores, mas é pela segurança de todos: indígenas, agro e Brasil”; defendem que a proposta do PL trará “segurança jurídica” e “paz no campo”. Em seguida, outro deputado favorável ao Marco Temporal afirma que seu mandato é “amigo dos índio” e vota SIM ao PL.

[...] tanto para indígenas como para produtores rurais, pois é um dia que estamos tratando de segurança jurídica. Isso aqui é um avanço para todo mundo. A esquerda que escraviza povos indígenas para suas finalidades ideológicas, está aqui ainda defendendo o retrocesso. Os pequenos produtores, os mais pobres do campo, precisam de segurança jurídica. Ao mesmo tempo, o paranaense Dep. Sérgio Souza indica que: somos a favor do índio. Nós queremos que o índio tenha direito à terra, à saúde, dignidade, segurança pública, tenha direito de explorar seu território. Os Yanomami têm 20 mil índios em uma terra maior que Santa Catarina, que é um estado com mais de 8 milhões de brasileiros lá vivendo e tem um dos maiores IDH desse planeta, não tem dependência social como uma reserva indígena. Votar esse projeto aqui é dar dignidade ao índio e àquele que tem a propriedade (Marcel Van Hattemm, 30 de maio de 2023 na câmara dos deputados).

Novamente, observamos o racismo operando no discurso de uma pessoa branca e sua pretensa ideia de supremacia racial que envolve estratégias da branquitude acrítica frente aos povos indígenas: homogeneização, apagamento étnico; animalização; primitivação; inversão colonial, apresentando-se como referência de civilidade, desenvolvimento e poder. Os discursos favoráveis ao Marco Temporal - em sua maioria de deputados ligados às regiões do sul do Brasil - seguem durante a sessão vinculados à ideia de progresso, nacionalidade, desenvolvimento econômico e contra uma suposta ideologia esquerdista. O discurso racista e acrítico afirma que: “Índio não quer mais terra, índio quer asfalto, luz, água, celular e internet”, demonstrando uma faceta do racismo antiindígena por meio da estratégia discursiva da primitivização: noção racista de uma marcação hierárquica de tempo colonial como superior, melhor, mais evoluído, mais civilizado. Segundo a psicóloga e pesquisadora Guarani **Geni Núñez**, essa compreensão da primitivização, tão presente na cultura brasileira, “traz a autorreferência como guia e a branquitude passa a narrar seus modos de vida, suas mitologias como marcos de um tempo universal, de modo que

aquilo que destoa disso passe a compor não uma diferença recíproca, mas uma inferiorização” (Longhini, 2022, p. 35).

Outros discursos chamaram a atenção nesta cena: “O pano de fundo aqui, não é o índio, mas os projetos que envolvem dinheiro e ideologia”; “nós queremos acabar com a divisão dos povos! Quem escraviza é a esquerda”; “indígenas hoje dependem de cestas básicas e vivem na drogadição, alcoolismo, prostituição infantil”; “Sabe porquê? Porque eles não podem explorar suas terras. Hoje temos cosplay, e passando por indígenas e muito branco se dando bem em nome dos indígenas”.

A ideia de que os povos originários estão vinculados a uma ideologia política eurocentrada é própria da colonialidade/modernidade que não (re)conhece outros modos de luta e objetifica os povos originários, como se precisassem que alguém os conduza na luta pelos seus direitos. Essa concepção revela a ideia de incapacidade das pessoas indígenas, presente no fantasma da tutela jurídica (Baniwa, 2010) e na construção histórica de suposta aculturação como projeto de assimilação e perda da identidade indígena (Viana, 2017). O tema “índio aculturado” foi objeto de extenso debate já na Constituinte da década de 1980. Diante da mobilização nacional indígena, o texto que seria aprovado foi revisto e vencido.

Naquela época, **Mário Juruna**, primeiro e único deputado indígena no congresso na época, afirmou durante sessão da assembleia: “a pessoa que saiu, não é aculturado coisa nenhuma, porque a gente é obrigado a aprender o português. Então quem preparou isso está querendo discriminar o índio aculturado, para poder diminuir o número de índios na aldeia, ou diminuir também a terra indígena”²¹. Observamos que apesar da produção textual possibilitar o reconhecimento da autonomia e cidadania indígena em sua diversidade étnica no texto constitucional que rege as leis no Brasil, os legisladores - em sua maioria composta por homens, brancos e proprietários de terras - reinventa meios de colocar em questão a identidade étnico-racial na relação com o direito à terra.

Observamos nos discursos proferidos pela bancada ruralista como a concepção de raça produzida no projeto colonial foi e é reinventada como um significativo flutuante (Hall, 2005). Vemos que “raça” é categoria sociológica e ideológica que se relaciona ao sistema econômico capitalista e se expressa de forma interseccional e estrutural nas relações, e por meio das instituições do Estado

²¹ Discurso de Mário Juruna, disponível no “Filme Índio Cidadão?”.

(Almeida, 2019). A formação da modernidade/colonialidade se atualiza a partir da manutenção da ideia de raças superiores e inferiores (Quijano, 1992; 1999), também “democraticamente”. Assim como demonstrou Munanga (2004), ocorre um entrelaçamento entre as concepções de raça e etnia, onde a ideologia do racismo garante que as raças de ontem sejam as etnias de hoje.

Ou seja, apesar dos mais de trezentos povos indígenas/etnias diferentes no Brasil (IBGE, 2010), o racismo homogeniza estas diferenças dentro de uma concepção desigual onde a categoria racial “índios” é sustentada pelo mito da democracia racial (Milanez **et al**, 2019). E, assim, a “diferença colonial” gera desigualdades (Kilomba, 2019) nos diferentes tempos históricos e ressurgem por meio de novas maneiras de dominação empreendidas por colonizadores, escravistas, jesuítas, bugreiros, bandeirantes, imigrantes, colonos, agentes do Estado e da Igreja, políticos anti-indígenas, pelo agronegócio e a bancada ruralista. Assim, a racialização não passa somente pelo corpo individual, mas o racismo brasileiro contra os povos indígenas opera contra os corpos-territórios, por meio de concepções etnocidas e genocidas, sendo impossível compreender o racismo anti-indígena sem compreender o projeto colonial e capitalista de dominação e expropriação da natureza.

Conforme apontam as mulheres indígenas **Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang** (2023), na obra “Corpos-territórios indígenas em resistência!”, ao falarem de corpo-território, embora possam estar em qualquer lugar para além do território tradicional, carregam no corpo a marca da coletividade de seus povos, a sabedoria das anciãs, a ancestralidade e espiritualidade; pois, quando nascem, já são um coletivo, nascem em uma comunidade e por ela são formadas. Por meio do ensinamento das mais velhas e mais velhos, e na troca de aprendizagem com as crianças que também ensinam, revelam que o corpo indígena é político e não está separado do território. De modo que quando lutam pela demarcação de terras, lutam pela continuidade da existência como corpo indígena daquele território. “Trazer o protagonismo de voz das mulheres indígenas não é só algo individual daquela que está falando, é também diálogo com vários corpos políticos e vários territórios de vários biomas. Estes corpos que são territórios e estes territórios que são corpos não podem ser dissociados” (**Braulina**, 2023, p. 08). E foi por meio de seu corpo-território

que a deputada indígena **Célia Xakriabá**²², denunciou o dano e abriu dissenso indicando que este PL 490 pretende matar a mulher mais velha da humanidade: a mãe terra.

Quando ataca a terra, todas nós mulheres indígenas - e mulheres nesse plenário - nos alevantamos (...) Todas as terras indígenas que conheço só foram demarcadas depois da morte de uma liderança indígena. Vocês sabem o que é isso? (...) Eu sou fruto dessa luta! Nós queremos, com urgência, votar pela nossa liberdade. E cada vez que um projeto assim entra em votação, acelera o genocídio nos territórios. Não somos contra a economia, mas o que estamos falando aqui é que em 2019 foram 135 lideranças assassinadas, em 2021 foram 185 lideranças assassinadas e faremos um ano da morte de Dom e Bruno. (...) Vocês conhecem a história de Marçal no sul do Brasil? Conhecem a história de Chicão Xucuru? No início do ano vi muitos parlamentares vindo aqui dizer que se sensibilizaram com meninas yanomami sendo estupradas, mas agora vão estuprar o nosso território! Vocês não estão sensibilizados pois não estão sujeitos a morrer como nós. Se são favoráveis ao Marco Temporal, que tal estabelecermos o Marco Temporal de 1500, de quando se invadiu o Brasil? (**Célia Xakriabá**, 2023, Discurso na Câmara dos deputados).

No contexto da defesa contra o Marco Temporal, não indígenas denunciam racismo e o genocídio que estava sendo materializado naquela sessão da Câmara dos Deputados revelando que o tema não se trata somente de alguns conflitos contra a “paz no campo”, mas de efetivos assassinatos e genocídio contra os povos indígenas. Revelam ainda que muitos dos autores dos projetos contra demarcação de terras sofrem acusação por envolvimento com grilagem e assassinatos. O carioca, homem branco, Deputado Tarcísio Motta (PSOL-RJ) soma-se à arena de vozes que resistem à aprovação do projeto, denunciando que o discurso recorrente de busca pela “paz social” é, na verdade, a paz do colonizador, que sempre foi “a paz do genocídio indígena”.

É assim há mais de 500 anos: é assim que aqueles que trazem ‘o desenvolvimento’ querem: querem matar os indígenas! (...) Esse projeto será uma mácula na nossa história, lembro de Ailton Krenak pintando o rosto aqui mesmo nesta tribuna em luta pelos direitos indígenas. Como diz minha colega Célia Xakriabá, a mãe terra - a primeira das mulheres - deve ser protegida. A ideia do bem comum é que nos deveria guiar diante do caos climático. Mas aqueles que querem ir direto ao precipício, ao abismo deste fim do mundo que cairá sobre nós são os mesmos que são contra os direitos indígenas (Motta, 2023, Discurso na Câmara).

²² Doutora em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e líder indígena, Célia Xakriabá foi a primeira indígena eleita deputada federal por Minas Gerais, com mais de 100 mil votos.

A denúncia sobre o caos climático, precipício e abismo deste fim de mundo vão ao encontro do que xamãs e autores indígenas têm apontado sobre os efeitos da lógica colonizadora e exploradora dos brancos. Para **Davi Kopenawa** (2015), há uma queda do céu anunciada, e são os espíritos dos xamãs antigos (que tem amizade pela floresta) que “não permitem deixar seus inimigos se instalarem nela – garimpeiros, fazendeiros e madeireiros. Essa gente só sabe desmatá-la e sujá-la. Querem nos eliminar, para construir cidades no lugar de nossas casas abandonadas” (p. 332). Também **Ailton Krenak** afirma que não há como adiar o fim do mundo sem subverter a perspectiva da humanidade colonizadora para a qual a natureza é objeto de consumo e os indígenas sub-humanos. Ao contrário, “tem quinhentos anos que os índios estão resistindo; eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais” (**Krenak**, 2019, p. 11).

Na sessão da Câmara dos Deputados, o Deputado Chico Alencar (PSOL) desafia os ruralistas a demonstrar no texto constitucional onde está prevista a limitação temporal à demarcação de terras, e declara que quem inventa o Marco Temporal é esta lei ordinária por meio de um viés racista, claramente inconstitucional. Ao ler o artigo 231, o deputado enfatiza os detalhes do texto e questiona: “Desde quando uma lei ordinária pode alterar a constituição?”. E afirma que para qualquer intervenção do Estado em terras indígenas só podem ser efetivadas, ouvidas, as comunidades afetadas: “Tá na constituição! Para mudar deveria ser no mínimo uma PEC, mas não... como há um ódio ao povo indígena e à sua maneira de viver, à sua cultura, à sua concepção de produtividade, se quer passar o trator sobre 305 povos indígenas” (Alencar - Sessão da Câmara dos Deputados em 30/05/2023).

4.5.1 A Aposta no Supremo Tribunal Federal, 07 de Junho de 2023

Ao nos organizarmos para o deslocamento de Florianópolis para Brasília, em junho de 2023, ouvimos de lideranças Xokleng a preocupação de que os ônibus fossem escoltados desde Santa Catarina, por conta da violência contra os povos indígenas nesta região, já conhecida pelo povo Laklãnõ. Já em Brasília, durante a votação no Supremo Tribunal Federal, estivemos mobilizados e acompanhando a fala dos ministros.

Sentados no chão, após a caminhada do acampamento até a esplanada, estávamos entre indígenas de diferentes povos e não indígenas. O sentimento era de um misto de angústia e esperança diante do possível

rechaço da Tese do Marco Temporal e definição para a demarcação do povo Xokleng com repercussão geral para todos os povos do Brasil: crianças, jovens, adultos e lideranças mantinham-se juntos escutando o voto do relator Alexandre de Moraes. Muitos vibraram quando ele fez uma análise sobre a resistência dos povos originários e, especialmente, sobre a luta do povo Xokleng. O ministro citou referências como Sílvio Coelho dos Santos, antropólogo fundamental para a visibilidade da retomada da história deste povo na década de 1960, e seguiu apresentando argumentos acadêmicos e políticos em defesa dos direitos indígenas. Havia ali uma esperança: um voto de confiança na instância jurídica que faz a defesa da constituição, para além do debate polarizado e racista visto anteriormente na instância legislativa (Diário de Campo - 07 de junho de 2023).

Figura 2 - Faixa com a frase “os Laklânõ Xokleng acreditam e confiam no Supremo Tribunal Federal”.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: fotografia registrada em 07 de junho de 2023, Esplanada dos Ministérios - Brasília - DF.

No Recurso Extraordinário Nº 1017365, que se apresenta como objeto de definição com repercussão geral, o Instituto do Meio Ambiente (IMA) e o governo de Santa Catarina entraram com processo contra o reconhecimento da terra em processo de demarcação do povo Xokleng. Alegam ser “donos” da terra por sete anos, com escritura pública, e que esse território é unidade de conservação, e foi invadido por indígenas. Há aqui, já de início, a inversão colonial que, ao afirmar que indígenas são invasores, invisibiliza a ação de roubo e invasão colonial, oculta a branquitude e sua violência, bem como seu movimento de estranhamento diante de seu suposto espaço ter sido “invadido”. “Essas invenções se concretizam em benefícios estruturais à branquitude, que por sua vez se utiliza de diferentes estratégias para tentar dar um sentido ético às suas violências” (Longhini, 2022, p. 30).

Figura 3 - Maria Sofia Kójeje Patté Weitchá no movimento indígena



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Autorizada pela mãe Lana Fabrícia Txãgdy Patté

Neste tom, o Governo do Estado de Santa Catarina entrou com ação de reintegração de posse e foi julgada procedente em primeira instância. Na apelação, a Funai indicou que não caberia o Marco Temporal, pois isso fere o artigo 231 da Constituição Federal de 88. Segundo o ministro, o tema vem gerando “insegurança jurídica” e falta de “paz social”. Salienta ainda que nenhum país do mundo conseguiu resolver de forma satisfatória essa questão, pois não há um “modelo” de reparação dos direitos fundamentais à terra. Moraes explica o fato do movimento colonialista desde século XV pela Europa que gerou mais do que um choque de culturas, dominação colonial. Assim, defende que é preciso olhar para a condição jurídica do indígena e das terras ancestrais e demarca o lugar de privilégio de herança material da colonização: “dos povos colonizadores e os descendentes deles: nós todos” (Moraes, 2023 - fala durante a leitura do voto no STF).

O ministro afirma preocupar-se com a intranquilidade social, violência e morte, e entender que, apesar dos 35 anos da CF, falta uma definição na interpretação do

texto. Moraes problematiza a aplicação nua e crua da Tese do Marco Temporal, indicando que em muitos casos os povos indígenas foram expulsos ou violentados sem haver condição de retomar sua terra. Até 1988 não tinham capacidade civil para litigar em juízo e não há como provar a contemporaneidade no uso da terra. Assim, fica evidente que a opção nua e crua pelo Marco Temporal não concede segurança jurídica e paz social pois não reconhece as condições de tutela e desumanização nas quais viviam até 1988. Assim, seu voto aproxima-se da definição do relator do processo, Edson Fachin, quando afirma que o abandono involuntário das terras tradicionais perpetradas por meios violentos não se presta a configurar a tradicionalidade da ocupação. De modo que a proteção constitucional aos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam independe da existência de um Marco Temporal em 05 de outubro de 1988 “e da configuração do emitente esbulho como conflito físico ou controvérsia judicial persistente à data da constituição” (Fachin - relatório lido no STF).

Alexandre Moraes, por sua vez, afirma que da mesma forma que a Tese do Marco Temporal retira os direitos fundamentais de muitas comunidades indígenas, pode retirar os direitos fundamentais à propriedade privada, indicando que sujeitos que adquiriram terras de forma lícita e que desconheciam a presença indígena naquele território, não podem ser negligenciados. Assim, questiona o fato de a Tese do Marco Temporal prever somente a indenização por meio de benfeitorias e defende a indenização integral:

Não é culpa da comunidade indígena que tem seu direito à terra, mas também não é culpa do agricultor ou do colono que tem direito à indenização integral. A culpa é do poder público que regulamentou de um jeito e hora de outro (...). Não conseguiremos a paz social assim. Dessa forma, eu proponho um tratamento diferenciado. A ideia do Marco Temporal não pode ser usada como mapa radiográfico, algo instantâneo (Moraes, 2023, fala durante o voto em 07 de junho de 2023 no STF).

O ministro propõe uma nova tese, um “caminho do meio”: 1) Marco Temporal não pode ser aplicado de forma nua e crua, como régua. É preciso considerar as condições da ocupação tradicional das terras indígenas para além da data da promulgação da CF 88; 2) não se pode negligenciar o direito à propriedade e a boa-fé, o ato jurídico perfeito, de quem comprou terras e desconhecia que eram tradicionalmente indígenas. Neste caso, é preciso que o poder público assuma a responsabilidade por meio de indenização integral aos colonos, da terra devolvida aos indígenas, e por meio das benfeitorias; 3) em casos de impossibilidade de devolução

de terras tradicionais por interesse público, poderá a união compensar oferecendo às comunidades indígenas, terras equivalentes, desde que haja expressa concordância da comunidade. Em seguida, o Ministro André Mendonça pediu vistas diante da nova proposta que parece promover maior “equilíbrio de justiça” e o caso foi retomado em setembro de 2023.

4.5.2 O Governo de Santa Catarina Contra o Povo Xokleng, 07 de Junho de 2023

Na Ação Civil Originária 1100 que envolve a ampliação da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ observamos o próprio Governo de Santa Catarina atuando contrário aos direitos do povo Xokleng e afirmam: “o estado de SC vem à corte para reiterar que é necessário que se estabeleça um limite temporal para o que a CF 88 define como ‘terra indígena tradicionalmente ocupada’. Nossa perícia refuta os dados do laudo antropológico, que foi feito de forma unilateral”. Em seguida, o advogado do Instituto do Meio Ambiente afirma que “os Xokleng eram nômades”. Eles não tinham uma área específica e claramente desqualifica o modo Xokleng de ocupação e uso da terra. Na verdade, o povo Laklãnõ/Xokleng habitava um território que se estendia do planalto até o litoral, entre o Porto Alegre no estado de Rio Grande do Sul até os campos de Curitiba e Guarapuava no Estado do Paraná, incluindo quase todo o centro-leste do estado de Santa Catarina (Gakran, 2014).

O reconhecimento da existência do povo Xokleng foi objeto de debate entre pesquisadores e órgãos oficiais, principalmente até a década de 1960, quando vigoravam perspectivas assimilacionistas: para as quais haveria o fim progressivo das identidades indígenas na região, tendo em vista sua integração ao mundo não indígena (Jaques, 2015). Neste momento histórico, o antropólogo Silvio Coelho dos Santos, um dos primeiros etnólogos no Sul do país, demarcou um novo tempo para a produção científica sobre estes povos, trazendo novos elementos para a visibilização da resistência indígena por meio da obra “Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng” (1973).

Em divergência, a Defensoria Pública da União se contrapõe ao governo de Santa Catarina e aprofunda o argumento sobre a necessidade de reconhecer outros modos de vida, para além do colonial. Demonstra que o conceito de “terra tradicionalmente ocupada” não pode ser confundido com “posse” e isso implica em compreender uma outra forma de mobilidade. É um conceito que implica pensar a permanência e a mobilidade nas terras de forma circular, cíclica, com respeito ao

tempo da natureza e bioma local, que difere da perspectiva exploratória da agricultura sedentária.

A agricultura, quando presente nas comunidades, era marcada por uma dinâmica circular. Áreas de mata nativa tornam-se aldeias e áreas vazias são convertidas em florestas secundárias. Há um processo circular de ocupação. Assim, a ideia de delimitar Marco Temporal passa pelo modo cognitivo do colonizador e despreza o modo indígena de habitar, é resultado do processo integracionista que dissolve as coletividades e da tentativa de assimilação dessas pessoas como trabalhadores nacionais. Inicialmente o constituinte previa a ideia de “posse imemorial” mas este conceito foi substituído por “tradicionalidade da ocupação” e essa mudança foi uma conquista que objetivou abarcar o fenômeno histórico de deslocamento forçada desde a colonização e abandonou a exigência de permanência fixa para respeitar o modo de habitar indígena que envolve inclusive situações de nomadismo. Assim, a Tese do Marco Temporal ao fixar localidade em data da constituição tende a reavivar o conceito de posse que já foi superado na constituinte e despreza o deslocamento forçado bem como o modo típico de habitar a terra. Também o Marco Temporal acarreta maior desproteção dos direitos das comunidades em maior vulnerabilidade, aquelas que passaram por processo de desagregação cultural e não tiveram condições de retomar seus territórios. Assim, os mais vulneráveis terão maior sofrimento se o Marco Temporal for aprovado. Os órgãos internacionais também reconhecem que a ideia do “temporal” não pode ser aplicada aos povos indígenas.

E apontando dissenso diante da hierarquia racial-colonial, a advogada do Instituto Socioambiental (ISA) corrobora afirmando que os Xokleng eram caçadores e coletores, mas a partir do contato, “foram obrigados a virar agricultores sedentários, e quando já estavam mais adaptados à agricultura, a união produziu a Barragem dentro da Terra Indígena Xokleng, inundando 95% da área plana e agricultável, e segundo eles, depois da barragem só sobrou pedra e terra seca” (ISA, explanação no STF em 07 de junho de 2023). Também a ideia de diminuição populacional e de mestiçagem é usada pelo governo catarinense para argumentar contra o direito territorial.

A população contactada em 1914 era de aproximadamente 400 pessoas. Segundo relato do próprio servidor do SPI, até 1956 essa população diminuiu por conta de doenças e pelo contato com a civilização. Depois essa população voltou a aumentar e hoje há uma certa miscigenação onde também não índios ocupam essa reserva. Há hoje ali também pessoas

Guarani e Kaingang, certamente com concessão da FUNAI (Instituto do Meio Ambiente, STF, 2023).

O discurso do estado de Santa Catarina, visivelmente alinha-se aos discursos das “colonizadoras”²³, as empresas madeireiras da região e relaciona a capacidade de produção desenvolvimentista a uma concepção de superioridade racial própria da colonialidade. Ao mesmo tempo, vemos que o racismo opera pela negação do privilégio racial branco apelando para a ideia de mestiçagem sanguínea, uma recorrente estratégia da branquitude brasileira. Observamos que para o Sul do Brasil, não somente o mito da democracia racial se atualiza na manutenção dos privilégios da branquitude.

Ainda na década de 1970, Silvio Coelho dos Santos demonstrava com preocupação a relação entre brancos e povo o Xokleng que foi dramaticamente violentado física e simbolicamente. De modo que reconhecer o direito à terra Xokleng é reconhecer a existência e re-existência de um povo dramaticamente violentado pelo Estado e pelos colonizadores amparados pelo Estado. Já se afirmava à época que o Sul “aparece ainda estereotipado nos slogans que sempre lembram trabalho, prosperidade, paz e pressa. O Sul tem a imagem, às vezes, de um Brasil particular: de um Brasil branco, rico e dominador. E se assim é, como se vai admitir a existência aí de indígenas?” (Santos, 1973, p. 16).

No sul do país, diferentes povos têm resistido e demarcado territórios numa região que até a década de 1960 acreditava-se europeia, com alemães e italianos fortalecidos e indígenas extintos. Na verdade, esta compreensão ainda persiste na região, e poucos sabem ou conhecem as realidades indígenas que re-existem e coexistem com as descendências europeias. A partir da tese do branqueamento, o Estado brasileiro investiu na migração europeia bem como nos casamentos inter-raciais e os efeitos de séculos de negação da presença e humanidade indígena são cotidianos na região mais branca do país. É notável e assustadora a compreensão da supremacia racial que atravessa as relações interpessoais e institucionais e que está por trás da existência contemporânea de núcleos neonazistas em Santa Catarina além de movimentos separatistas como “O Sul é meu país”. Não há como diminuir o que vive o povo Xokleng nesta região que se autodeclara “Vale Europeu”. É por meio da ideia de supremacia racial que a branquitude acrítica articula hierarquias raciais e

²³ Termo utilizado pelo povo Xokleng para se referir às empresas madeireiras.

étnicas sendo que, para os povos indígenas especificamente, o discurso da mestiçagem é usado pelo Estado para invalidar o direito às terras.

Durante a explanação dos advogados de defesa no caso, observamos a importância do trabalho antiracista de juristas do Estado e dos apoiadores dos povos indígenas. Diante da acusação de laudo antropológico “unilateral”, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apresenta-se e indica que há três perícias que demonstram que a terra é indígena: judiciais, administrativas e do Ministério Público Federal. A FUNAI defende-se afirmando que está trabalhando na perspectiva da CF 88 no que se refere à ocupação de terras: não se trata de provar o uso “permanente da terra” mas de identificar seu uso tradicional, o “modo tradicional Xokleng de ocupação”, assim a demarcação não segue uma perspectiva de “tempo linear” para compreender a posse indígena. Segundo a instituição, o modo tradicional de ocupação envolve os aspectos psíquicos e espirituais na relação com a terra.

As terras indígenas são inalienáveis, indisponíveis e imprescritíveis. Por isso a Tese do Marco Temporal deve ser revista pois a sua adoção pode configurar área privada em terras que sempre foram de domínio da união, desde a Lei de Terras de 1850 até a CF 1988. Não foi intenção da CF 88 dar origem a violências contra povos indígenas. Para a FUNAI o conceito de Renitente esbulho difere-se para povos indígenas pois sua inexistência não explica a tradicionalidade do uso da terra, mas o conceito deve ser pensado a partir de seus modos de ocupação, usos, costumes e do vínculo anímico e psíquico entre o povo e seu território. Esse é também o entendimento da corte interamericana de direitos humanos. Não se trata de ampliação de terras, mas uma revisão do processo demarcatório para conformação dos limites territoriais, atividade puramente técnica para que seja obedecida minimamente a CF 88 (...) Ainda, a FUNAI entende que há o dever de tutela da terra indígena independente do processo de demarcação (FUNAI, explanação durante a votação da ACO 1100 no STF, 07 de junho de 2023).

Já a fala do Advogado do Povo Xokleng trouxe à tona a dor e a re-existência de um povo inteiro. Lendo trechos da obra “Índios e Brancos no Sul do Brasil”, o advogado indígena materializou as cenas de morte, violência, estupro, escravização, tortura pela qual este povo passou durante a primeira metade do século XX. Demonstrou como a redução populacional dos Xokleng se deu relacionada à diminuição do território indígena, limites de terra que se alteraram por vontade do próprio Estado e do Governo de Santa Catarina. E lembra da impossibilidade do povo se defender, denunciar: “Uma liderança Xokleng viajou para o Rio de Janeiro para denunciar os maus tratos sofridos pelo Serviço de Proteção ao Índio e quando voltou ele foi assassinado pelo chefe de posto, Eduardo de Lima e Silva Hoerhann”. Como poderiam lutar para estar em todo seu território na data do Marco Temporal se eram

perseguidos e mortos pelo próprio Estado? Como já demonstrava Franz Fanon (1968) vemos no caso da violência contra o povo Xokleng o comportamento do mundo colonizado que é um mundo cindido em dois. “A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado” (p. 28). Assim se comportava Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entre 1914 e 1954 na Reserva indígena Duque de Caxias.

No mesmo sentido, o Instituto Socioambiental (ISA) posiciona-se ao lado do povo Laklãnõ ao Supremo Tribunal Federal quando demonstra o histórico e atual contexto de violências do próprio Estado. Lembra que o povo Xokleng foi contactado em 1914 e dizimado por doenças desconhecidas para eles. Também foram vítimas de caçadas humanas, como demonstram os antropólogos Silvio Coelho e Darcy Ribeiro bem como os jornais de SC, na época, e entendem que Segurança Jurídica mesmo é a garantia das terras demarcadas.

Estes assassinatos eram promovidos pelo Estado, na vigência da constituição de 1934, 1937 e 1946 que já indicavam direitos territoriais e direitos à vida. Essas ações eram vinculadas a dominação da terra e a venda delas a colonos trazidos da Europa. Na década de 1950, Brasília Priprá foi para o Rio de Janeiro para denunciar as violências que o povo estava vivendo e quando voltou foi assassinado pelo chefe de posto do SPI.

Por fim e com voto contrário ao pedido do governo de Santa Catarina, o relator do processo Edson Fachin afirma que aproximadamente 300 proprietários de terra abriram esse processo em conjunto com o IMA, buscando anular a portaria de 2003 que altera os limites da TI Laklãnõ, reconhecendo e devolvendo os espaços que foram comprovados como de tradicional ocupação. Os proprietários questionam a tradicionalidade indígena da área, alegando vícios processuais no processo demarcatório, com descumprimento do artigo 231 da CF. Explica sobre o processo de “pacificação” intentado no sul do país de promover a restrição da circulação indígena em pequenas reservas. E faz uso do Relatório Figueiredo da Comissão Nacional da Verdade, problematizando as condições de ocupação da terra diante do esbulho cometido pelo Estado que animalizou os povos nativos, desumanizou e seguiu dominando colonialmente territórios em prol de um desenvolvimento explorador.

Após o retrocesso no congresso nacional e depois de três décadas após a promulgação da Constituição Federal, o Estado brasileiro tenta, por meio de

mecanismos legais, restringir e enfraquecer o protagonismo dos povos originários novamente. A “câmara de conciliação”, criada com o pretexto de “harmonizar” os interesses de indígenas e ruralistas, se configura como nova prática institucional de racismo e etnogenocídio.

Nesse espaço, o Supremo Tribunal Federal (STF) impôs barreiras à participação autônoma das organizações indígenas. O ministro Gilmar Mendes, em posição controversa, condiciona a presença da **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)** ao cumprimento das “regras dos brancos”, reduzindo sua voz a termos previamente definidos. Diante desse cenário, a APIB denuncia o caráter tutelar da iniciativa e opta por retirar-se do processo, chamando-o de “armadilha” e “conciliação forçada”. Reiteram publicamente: “direitos indígenas não se negociam”. Vale a pena a leitura do movimento indígena, quando se retirou desta câmara:

Antes de mais nada, é importante dizer que o Supremo Tribunal Federal tem sido um espaço importante de garantia dos direitos indígenas. (...) Por reconhecer neste tribunal um espaço de concretização da Constituição, a APIB propôs, em 28 de dezembro de 2023, a Ação Direta de Inconstitucionalidade 7582. A entidade esperava a suspensão da Lei nº 14.701, principalmente dos artigos da lei contrários ao que foi decidido pelo Supremo Tribunal Federal em setembro de 2023. (...) em abril de 2024, a APIB foi surpreendida com uma proposta de conciliação entre as partes das ações que questionam a inconstitucionalidade da Lei e outros setores da sociedade que sequer são partes do processo. Não havia nitidez sobre o que se estaria a conciliar, quais seriam os pontos em discussão e o que poderia ser concretamente alterado no sistema de proteção dos direitos indígenas que foram garantidos aos povos indígenas pelo Constituinte originário de 1988. Pela letra da Constituição da República de 1988, as terras indígenas foram gravadas como inalienáveis, indisponíveis e os direitos sobre elas imprescritíveis. Assim, qualquer negociação sobre direitos fundamentais já seria, a princípio, inadmissível. Ainda assim, a APIB, sentou-se à mesa, com disposição política e vontade de reabrir os flancos de negociação, muito embora a não declaração de inconstitucionalidade da Lei 14.701/2023 seja uma sinalização nociva, a indicar incoerência e sujeição a pressões indevidas. Durante a primeira audiência de conciliação, a entidade encontrou um ambiente aflitivo, sendo informada que a lei não seria suspensa, não obstante toda violência que ela tem gerado nos territórios. A APIB foi informada também que na ausência de consenso as decisões seriam tomadas por maioria. Dessa forma, a instância da conciliação poderá ser transformada em uma assembleia, sem ter a legitimidade necessária para decidir sobre direitos fundamentais. Entendemos que a tutela dos direitos fundamentais das minorias é função do Supremo, da qual ele não pode abdicar. Além disso, a APIB também foi confrontada com visões ultrapassadas e inadequadas sobre a garantia dos direitos indígenas. Na conciliação, foi aventada a possibilidade de ter a vontade dos indígenas colhida pela Funai, órgão de estado que não tem essa competência. A Constituição de 1988, em seu artigo 232, acabou com a política de tutela! Outros apontamentos realizados durante a primeira audiência de conciliação foram violentos e opressivos. A eventual aprovação de uma PEC que consolidaria o marco temporal no texto constitucional soou como uma ameaça, viciando o ambiente de liberdade que deve ser criado em uma mesa de conciliação. O juízo condutor da audiência de conciliação chegou a

perguntar se os indígenas teriam representação parlamentar suficiente para impedir a votação de um projeto de emenda constitucional violadora de seus direitos fundamentais. Os povos indígenas, após séculos de extermínio, são minorias. E por isso contam com o tribunal! Os povos indígenas estão sob guarda de cláusulas pétreas da Constituição, cuja defesa e guarda é função do Supremo Tribunal Federal! Diante de condições inaceitáveis – e até humilhantes – impostas aos povos indígenas na audiência de conciliação, o juiz conciliador disse que uma saída dos povos indígenas os tornaria responsáveis pela “espiral de conflitos”. Isso é uma violência atroz. Os indígenas resistem secularmente e lutam pelo direito de existir em uma realidade em que são vítimas da violência. Desde a colonização, até os dias atuais, os mortos, feridos e submetidos aos conflitos violentos são os indígenas. Os que ainda precisam lutar pela garantia territorial e por direitos, desde há muito válidos, mas ineficazes, são os indígenas. É inadmissível que os povos do Brasil que tem a maior contribuição para a conservação das florestas, dos biomas, da biodiversidade e que são aqueles que mais tem capacidade de fazer frente à emergência climática e ao desenvolvimento sustentável do país sejam submetidos a um processo de conciliação fora da lei, com esse nível de pressão, chantagem e preconceito. Nós, povos indígenas, já fomos submetidos a tentativas de aculturação forçada, integração forçada, desterritorialização forçada. Não iremos nos submeter a mais uma violência do Estado Brasileiro, com a possibilidade de uma conciliação forçada. Infelizmente, a conciliação está sendo conduzida com premissas equivocadas, desinformadas e pouco aberta a um verdadeiro diálogo intercultural. Neste cenário, a APIB não encontra ambiente para prosseguir na mesa de conciliação. Não há garantias de proteção suficiente, pressupostos sólidos de não retrocessos e tampouco, garantia de um acordo que resguarde a autonomia da vontade dos povos indígenas. Nos colocamos à disposição para sentar à mesa em um ambiente em que os acordos possam ser cumpridos com respeito à livre determinação dos povos indígenas. Nos resguardamos o direito de nos manifestar nos autos e tratar sobre os nossos direitos diretamente com o Juízo competente para decidir sobre os processos de competência do STF: o eminente relator e o Plenário do STF. Temos confiança que o Supremo Tribunal Federal não fugirá de sua missão constitucional. Ainda estamos vivos e não desistiremos de nossas terras, do usufruto exclusivo das riquezas dos rios, lagos e solos, do direito de não sermos removidos de nossos territórios e do direito de termos nossos modelos próprios de desenvolvimento. Não permitiremos mais que o projeto de neocolonizadores nos atravesse e nos arrase. Lutamos pelo direito à diversidade que inclua radicalmente todos os setores da sociedade brasileira e contamos com o apoio da sociedade para a proteção de nossas vidas e de nossas florestas. O Brasil pega fogo e são os indígenas que têm as respostas e a chave para combater a emergência climática. A APIB se retira da conciliação.

Neste contexto, vemos operar novamente os pressupostos de uma suposta “incapacidade indígena” frente ao projeto do agronegócio e seus conchavos dentro e fora do Estado. A ideia de que a Fundação Nacional do Índio deve tutelar e representar os povos indígenas, em pleno 2024, nos aproxima do debate sobre a letalidade branca, branquitude, etnogenocídio e racismo. Encontro aí a relação entre o poder da branquitude anti indígena dentro do Estado que mantém seu pacto narcísico em prol da manutenção dos privilégios materiais e simbólicos frente a povos e territórios, e exploração da natureza (Bento, 2002; Schuman, 2012; **Longhini**, 2021).

Mas esta branquitude se desenvolve por meio do “bem”, da “proteção”, da perversa ideia de que esta câmara está protegendo direitos indígenas em algum nível - uma evidente face da letalidade branca historicamente produzida pela relação do Estado com os povos indígenas no Brasil (**Cruz**, 2022). Do ponto de vista do racismo anti indígena, a câmara autoriza novamente, a naturalização da violência etnogenocida (Longhini, 2021) por meio de elementos que compõe o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2002) indígena que, por exemplo, remontam a infantilização construída pela tutela. O que vemos é o que **Gersem Baniwa** (2012) chamou de “fantasma da tutela”, uma expressão do racismo anti indígena: o racismo tutelar.

CAPÍTULO 02: O POVO LAKLÃÕ XOKLENG E A LUTA CONTRACOLONIAL NO SUL DO BRASIL

Ao focalizar na experiência singular do povo Laklãõ Xokleng no contexto das cidades fronteiriças, precisamos atentar ao seu contexto maior: o sul do Brasil, marcado pela invenção do discurso do “pioneirismo” (Bao, 2023) branco-centrado, que reproduz diferentes formas de silenciamento e negação das presenças negras, quilombolas e indígenas. Trata-se de uma região onde há o maior número de pessoas que se autodeclaram como brancas no censo do IBGE, e com a menor população indígena no Brasil. Este é um território que convive com a existência de mais de 300 células neonazistas ativas, segundo dados da Cátedra Antonieta de Barros da UNESCO.

A supremacia branca marca a construção da identidade no sul do Brasil. A partir de estudos críticos de raça, compreendo que o racismo em todo contexto brasileiro se constitui de forma diferente de outros contextos como norte-americanos ou africanos. Até o século XIX o debate racial envolvia a ideia de “branquear” geneticamente a população retirando as raízes negras e indígenas da identidade nacional, sendo a mestiçagem um elemento negativo. Já a partir do século XIX passa a se fortalecer a ideia de mestiçagem como processo positivado, necessário para um país que não deixaria de ter suas origens não brancas, mas que deveria “clarear” seu fenótipo, mente e modos de vida, pois todos são brasileiros, desde que a referência seja o branco como aparência, cultura, modo de viver e de se relacionar com a natureza e o trabalho. Conforme mostra o estudo da professora Lia Vainer Schucman (2012), as pessoas brancas vivenciam hierarquizações entre si: há brancos considerados “mais brancos”, como os alemães e italianos, e seus ideais eurocêntricos. Mas em todos os casos, há um privilégio herdado pelas diferentes pessoas brancas: a branquitude - posição social e ideológica que herda melhores condições econômicas e poder aquisitivo, conforme mostra Carlos Hasenbalg (2005).

Considerando que o Brasil não instituiu uma política de *Apartheid* especificamente, mas uma política de embranquecimento, encontramos a especificidade de um cenário marcado pela ideologia do embranquecimento, pela ideia de uma “democracia racial”. Nesta “todos somos iguais”, sendo necessário esforço e trabalho nos moldes capitalistas para o desenvolvimento individual e o “merecimento” das melhores condições de vida: a meritocracia é a base de uma

supremacia racial à brasileira e o racismo opera por meio da intimidade e das hierarquias raciais nos diferentes âmbitos (Schucman, 2012).

Lélia Gonzalez (1983) já atentava ao fato de que, na verdade, o Brasil desenvolve um “*apartheid* sofisticadíssimo” que não precisa de leis segregacionistas para segregar. Também, a historiadora Lilia Moritz Schwarcz (1993) mostra que se o conceito de raça surge com a colonização no século XVI, as teorias raciais iniciam no século XVIII e se reinventam por meio do mito da democracia racial. Neste contexto, Lourenço Cardoso (2010) explica que “a branquitude se refere ao lugar de poder e aos privilégios estruturais do branco; já a branquiedade diz respeito à experiência subjetiva do ser branco, às formas de pensar e sentir que decorrem desse lugar” (p. 56). Neste sentido, ao pensar a singularidade Laklãnõ Xokleng no Vale do Itajaí em Santa Catarina, estamos diante da necessidade de pensar como este território é marcado pela branquitude, pela supremacia branca, e pela branquiedade. Sendo a região mais “branca” do país, tem a menor população indígena, sendo que sua maioria se encontra em Terras Indígenas, e a minoria em contextos urbanos (IBGE, 2022).

O Vale do Itajaí, conhecido como o “Vale Europeu” ou a “Europa brasileira”, é um espaço marcado pela supervalorização de sua ascendência alemã - os “brancos mais brancos”, uma identidade racial marcada pelo topo da hierarquização racista. Não somente o turismo utiliza-se mercadologicamente da supremacia branca, mas ela se apresenta nas mídias sociais de massa, nos discursos políticos e governamentais, nas políticas públicas, nas arquiteturas e monumentos, etc. Recentemente, o Governador de Santa Catarina, referindo-se à Pomerode, afirmou ser um município do Vale do Itajaí que se destaca por seu desenvolvimento econômico e pela “cor de pele das pessoas”²⁴. Sua afirmação se alia a um conjunto de outras vozes cotidianas que acreditam na superioridade euro-branca, e alemã, e que não é de hoje.

Observo a supervalorização de uma identidade branca alemã e a inferiorização e apagamentos sobre a memória, agência e direitos dos povos indígenas, negros, quilombolas e outros. A quem serve esta relação desigual? Como os conceitos de raça, etnia, branquitude podem ser problematizados neste contexto? Como o racismo anti indígena opera neste cenário?

²⁴ Disponível em: <cartacapital.com.br/politica/governador-de-sc-diz-que-cidade-com-80-da-populacao-branca-se-destaca-pela-cor-da-pele/>

Figura 4 - Placa Turística do território nomeado como Vale Europeu.



Fonte: Iclícia Viana.

Ao estudar a imigração e etnicidade no Vale do Itajaí, a professora Giralda Seyferth (1999), defende uma abordagem multidimensional sobre imigração que vá além de desenvolvimento econômico e que incorpore cultura, símbolos, memória e relações de poder presentes neste processo. Problematicando perspectivas cristalizantes de etnia, a historiadora e antropóloga analisou os discursos identitários de senso comum ali elaborados, configurando uma identidade comum compartilhada através da categoria “colono” (Seyferth, 2005).

Segundo a pesquisadora, a imigração e a discussão sobre povoamento e colonização eram temas associados, tanto no Império como na República. Em 1850 surgiu a primeira colônia alemã do Vale do Itajaí, fundada por iniciativa do químico alemão Hermann Blumenau que, assim como em outras regiões colonizadas no sul do Brasil, afirmavam estar avançando sobre territórios “virgens”, “vazios demográficos”. O projeto colonizador negava a vida e os direitos dos povos indígenas que ali habitavam, e privilegiavam o desenvolvimento integral de imigrantes e de seus descendentes. Apesar do discurso de um “pioneirismo”, a colonização é também marcada por instabilidades e aumento das empresas colonizadoras em detrimento dos modelos camponeses de desenvolvimento familiar.

De um modo geral a historiografia dessa colonização – oficial ou não – é bastante laudatória (mas significativa), falando de homens empreendedores

e colonos trabalhadores que enfrentaram uma natureza bela e hostil, vivenciando uma história bem sucedida de progresso, cujas narrativas dão respaldo às representações da etnicidade. Mais conhecido como região de imigração alemã, o Vale do Itajaí, na realidade, só foi etnicamente homogêneo na primeira década de colonização. Imigrantes europeus de diferentes nacionalidades ali se estabeleceram a partir de 1860 – havendo referências à localização de irlandeses, poloneses, suecos, franceses, russos e italianos antes mesmo do período da “grande imigração” para o Brasil. Colonos “nacionais” (os brasileiros) foram poucos, mascarados nas estatísticas pelos descendentes de imigrantes que constaram como brasileiros na fase final da ocupação territorial implementada pela Sociedade Colonizadora Hanseática. Isto é, na medida em que o processo colonizador avançou em direção ao planalto catarinense, boa parte dos lotes disponíveis foi ocupada por filhos e netos de colonos localizados nas áreas de povoamento mais antigas (...), apesar das versões laudatórias sobre a vocação pioneira dos colonos e do crescimento econômico da região, onde se iniciou a industrialização muito antes do crescimento urbano, a colonização também é reveladora da instabilidade do modelo colonizador que produziu um campesinato de pequenos proprietários cuja reprodução social dependia da “enxameação”, isto é, novos ciclos pioneiros cada vez mais sob o controle de empresas colonizadoras (Seyferth, 2005, p. 14045 - 14046).

O incentivo à imigração europeia neste momento histórico, esteve estimulado por dois principais elementos: a regulamentação da propriedade privada pela “Lei de Terras” de 1850 (Lei nº 601/1850) e pela ideologia de branqueamento que advinha das perspectivas evolucionistas. A vinda de alemães significava a chegada de mão de obra superior racialmente e etnicamente, afinal era um povo que advinha de uma racionalidade de estado-nação unificada em torno da valorização étnica *volk*, sua linguagem e cultura (Lewis, 1948), ideais étnicos de origem alemã que se formaram as bases que mais tarde dariam origem ao nazismo²⁵.

Neste contexto de aparente colonização de terras difíceis por imigrantes alemães, estava presente a ideia de “pioneirismo” e força contra os “ataques de bugres”, como chamavam o contra-ataque Laklãnõ Xokleng frente à expansão colonial. Silvio Coelho dos Santos (1973), retoma o fato de que os indígenas foram caracterizados pelo discurso imigrante como “selvagens desalmados”, que tudo faziam para matar o branco. Esta narrativa foi comum e “necessária para se justificar as ações que sobre eles deflagraram os bugreiros e os colonos. Histórias mil sobre a agressividade dos indígenas; sobre sua falta de piedade circulavam nas colônias e fazendas” (p. 97). Ao mesmo tempo, Seyferth (2005) considera que, para os colonos, a presença indígena era vista como um problema de pouca relevância — uma ameaça

²⁵ O termo refere-se à uma origem comum racial – o tronco (ou raiz) do qual emerge um povo. Estava sendo usado juntamente com Volkstum, expressão denotadora da índole nacional.

que raramente se concretizava nos temidos “ataques” e que jamais representou o obstáculo ao progresso que tanto se propagava.

A partir dos materiais que faziam propaganda do Vale do Itajaí para a emigração alemã, a autora identifica que o encontro com indígenas era minimizado por narrativas poéticas frente aos desafios de um “Brasil selvagem”. Os povos indígenas eram reduzidos ao lugar racial como “bugres” que fazem parte da natureza e, ao mesmo tempo, eram objeto de curiosidade. A propaganda para emigração tranquilizava seus candidatos indicando que só os imprudentes corriam risco de ataque: “ninguém vivendo numa colônia deve temer um ataque, pois o indígena é um inimigo covarde e mal armado e uma única pessoa branca armada era suficiente para afugentar vinte selvagens” (Seyferth, 2005, p. 14051). Segundo notícias da época, entendiam-se os alemães como “desbravadores da selva” que, “no lugar de uma conhecida barbárie, transplantaram as bênçãos da civilização alemã” indicando que viviam no Brasil, mas que pertenciam à Alemanha em sua cultura, língua e costumes.

Também faziam parte destas narrativas, o uso de referenciais evolucionistas como de Charles Darwin e Fritz Muller, bem como a alusão ao caráter trabalhador que influem sobre a construção da identidade teuto-alemã em território brasileiro. Para Seyferth, (1999; 2005) as fronteiras étnicas foram construídas a partir do discurso do “pioneirismo” e do trabalho, uma identidade coletiva que se apresenta pelo contraste entre a germanidade e identidade brasileira. Assim, o processo de construção da definição étnico-racial dos “colonos” no Vale do Itajaí, é marcado pela identificação e homogeneização de diferentes grupos de imigrantes europeus que se constitui implicada na ideia de superioridade étnico-racial aliada ao papel do trabalho.

No clássico *O espetáculo das raças*, Lilia Moritz Schwarcz (1993) demonstra como, entre o final do século XIX e início do século XX, o Brasil formulou um projeto nacional profundamente marcado por teorias raciais europeias, que classificavam e hierarquizavam populações segundo critérios pseudocientíficos. Nesse contexto, o *imigrantismo* aparece como parte central do projeto de modernização e de “engenharia social” das elites brasileiras, que defendiam a vinda de imigrantes europeus como forma de promover o “branqueamento” da população e consolidar um ideal civilizatório eurocêntrico. Schwarcz evidencia que intelectuais, médicos, políticos e instituições científicas usaram argumentos biológicos e eugênicos para justificar tais políticas, reforçando a associação entre imigração europeia e progresso, ao mesmo tempo em que desqualificavam e criminalizavam populações negras e indígenas.

Assim, o imigrantismo, longe de ser apenas um incentivo econômico, funcionou como mecanismo racializado de poder, alinhado ao regime de hierarquização racial analisado pela autora.

Esta realidade se repete em outras regiões de Santa Catarina, com suas especificidades, como identificado no recente estudo de Ângela Della Flora (2024) que analisou a branquitude e o ethos de ítalos e teuto-brasileiros no Oeste Catarinense. Em seu estudo, identifica que “um dos mitos que estruturam a ideologia da branquitude em Santa Catarina é a ideia de europeidade – o estado se pretende branco e se autorreferência como a ‘Europa Brasileira’” onde os descendentes dos colonizadores do território de ascendência europeia se autodenominam positivamente como sendo “de origem” em detrimento de “bugres”, “brasileiros” e “caboclos”. Mas a autora explicita que a branquitude que se desenha neste contexto, longe do discurso da força e “pioneirismo” das propagandas, se iniciou como debilidade de colonos pobres em dificuldades que, aos poucos, se delinearam em torno das ideias de triunfo e orgulho. Já no contexto de José Boiteux, assim como em outras cidades do interior no sul do Brasil, há as festas dos colonos e dos motoristas e que podem ser relacionadas aos discursos étnico-raciais e do racismo à brasileira. Percebi a presença dos discursos exaltando o colono, seu trabalho, seu esforço, a fé cristã, e a etnicidade alemã. As imagens abaixo foram feitas em 2024, durante a festa do colono neste município.

Figura 5 - “Deus abençoe os braços que fazem o suado cultivo do chão”.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Foto registrada em 2024.

Figura 6 - “Um pouco da cultura alemã também presente na festa do colono e do motorista”.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Foto registrada em 2024.

Figura 7 - “Mãos que semeiam e transportam o futuro de nosso país”.

Figura 8 - “Gratidão ao homem do campo por tudo que produz”.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Fotos registradas em 2024.

A partir da perspectiva de Franz Fanon (1968), compreendo que “os colonos” como categoria racial, são parte necessária ao projeto colonizador: são os agentes das empresas e do Estado, e que colaboram para a construção e manutenção da desigualdade. Os elementos discursivos presentes na experiência de pesquisa me mostraram haver nas fronteiras da Terra indígena Laklãnõ, a naturalização da exaltação da identidade branca teuto-alemã, e do colono, e a invisibilidade indígena

como identidade positiva. Não havia, por exemplo, uma iniciativa da prefeitura municipal de ações de visibilidade positiva para os povos indígenas na cidade naquele momento. Quais os efeitos desses discursos para o cotidiano dos Laklãnõ Xokleng?

5.1 NOSSO MARCO É ANCESTRAL: RETOMANDO TERRITÓRIOS PARA ALÉM DOS LIMITES COLONIAIS

A Terra Indígena (TI) Laklãnõ envolve aproximadamente 37 mil hectares ainda em disputas no poder judiciário e legislativo, sendo somente 14 mil hectares demarcados. Este é o principal espaço de habitação atual do povo Laklãnõ Xokleng atualmente, situado no alto Vale do Rio Itajaí (SC), de onde surgiu a “Tese do Marco Temporal” com repercussão geral para todos povos indígenas do Brasil. Esta TI está organizada atualmente em dez aldeias diferentes, devido aos impactos da Barragem Norte, e as enchentes que dividiram a comunidade.

Existe ainda a Terra Indígena Rio dos Pardos, no noroeste do estado e processos de ocupação e retomada em outras localidades, como a aldeia *Goj Kónã* na cidade de Blumenau, a retomada *Konglui* em São Francisco de Paula, no Rio Grande do Sul e a retomada *Jug Óg Pãn Txi/Gág Mur* na Floresta Nacional das Araucárias em Três Barras, noroeste de Santa Catarina. Além disso, há a *Aldeia Jô Tô Koziklã* que fica em um prédio ocupado em Blumenau, há nove anos. Em todos estes casos, há intensas disputas cotidianas, políticas e jurídicas sobre o direito indígena ao território para além da Terra Indígena. Ao pensar neste contexto, me recordo de duas falas que me marcaram sobre os direitos indígenas: **Rafael Xucuru** entende que não se trata nem mesmo de criar novos direitos, mas de reconhecê-los, o Estado precisa reconhecer os direitos indígenas. João Pacheco de Oliveira²⁶ afirma que as retomadas são parte de uma perspectiva indígena filosófica, nascida a partir do movimento indígena.

Figura 9 - Entrada da ocupação *Jug Óg Pãn Txi/Gág Mur*, Mafra SC.

²⁶ Afirmções feitas durante exposição oral na mesa redonda sobre direitos indígenas no encontro da CEPA em Salvador, em 04 de setembro de 2024.



Fonte: ?

Figura 10 - Entrada da Aldeia *Goj Kónã* - Blumenau, SC,



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Fotos registradas em 2024.

Figura 11 - Rio dentro da Aldeia *Goj Ko Nã*



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Foto registrada em 2024.

Estes processos demonstram que, na verdade, os limites territoriais impostos pelo projeto de colonização tentaram apagar o território originário destes povos, que viviam de forma não sedentária, com coletas e caças sazonais, em torno do tempo da natureza, se estendendo pela faixa central de Santa Catarina, indo desde o sul do Paraná até o norte do Rio Grande do Sul (**Gakran, 2002**; Santos, 1973).

As retomadas e processos de disputa nas terras indígenas demarcadas revelam a busca deste povo pelo seu território originário, um território aqui compreendido como fruto da ação coletiva humana sobre o espaço geográfico, como defende Milton Santos (1996; 2005), com quem aprendemos que o uso do território se dá pela dinâmica dos lugares. O lugar é o espaço do acontecer solidário, solidariedades que definem usos e geram valores de múltiplas naturezas: culturais, antropológicos, econômicos, sociais. “A noção de espaço desconhecido perde a conotação negativa e ganha um acento positivo, que vem do seu papel na produção da nova história” (Santos, 1996, p. 224).

Neste sentido, ao estar em um território de “retomada” dado como “novo” a partir dos marcos demarcatórios legislativos, os sujeitos Laklãnõ Xokleng trazem consigo uma “consciência congelada”, provinda de outro lugar e que busca no “novo” território uma nova formulação, assim, constitui-se um espaço próprio, um lugar de vida em que o desconhecido é recriado e passa a ressignificado, como território e produção de história. O espaço da retomada é o

teatro dessa novação por ser, ao mesmo tempo, futuro imediato e passado imediato, um presente ao mesmo tempo concluído e inconcluso, num

processo sempre renovado. (...) A consciência pelo lugar se superpõe à consciência no lugar (Santos, 1996, p. 224).

Ao estudar a presença de jovens Laklãnõ Xokleng no contexto universitário, esta noção de território também foi acionada, pois identifiquei que a partir desse espaço “novo”, coletivamente eles retomavam a partir de redes de solidariedade modos de vida específicos de seu povo, ao mesmo tempo que se subjetiva frente ao modo de vida ocidental eurocentrado da universidade, antrofagicamente utilizando-se de identidade racial “indígena” (Viana, 2017). Agora, durante este novo processo de estudo, identifico que a potência ética e política do povo Laklãnõ Xokleng novamente desafia as noções e limites ocidentais sobre terra, território, territorialidade, etc. Com base nestas experiências e estudos, concordo que a noção de território precisa de fato reconhecer este como um lugar que afeta e é afetado pelas pessoas que nele vivem, que agenciam sobre suas condições de cidadania, saúde, oportunidades e subjetividades (Diniz; Minchoni, 2025).

5.1.1 Território e Racismo

João Pacheco de Oliveira (2016), antropólogo e indigenista, afirma que mesmo reconhecidas como terras de usufruto indígena, são de domínio da União, de modo que os povos não têm sobre elas direito de propriedade. A Constituição Federal, texto considerado progressista e resultado da luta indígena, avança no que se refere ao regime tutelar, afirmando reconhecer a livre associação e auto representação dos povos indígenas frente ao Estado, como direitos civis individuais. Ao mesmo tempo, o direito territorial segue de alguma forma sob guarda e segundo o autor, “o horizonte institucional promovido pelo Estado aos povos indígenas, é um campesinato cuja existência se dá pelo regime tutelar” (p. 19). Este autor nomeia o racismo anti indígena a partir da tutela, indicando que “o regime tutelar pode ser entendido como a institucionalização de um racismo que subordina os povos indígenas, tratando-os como incapazes e destinando-os a um processo de integração forçada” (Oliveira, 2016, p. 45). E ocorre por meio da contradição e coexistência entre “proteção” e “dominação” pois a ação indigenista tutelar evitava o risco de extermínio físico das populações indígenas, ao mesmo tempo que produzia violações de direitos humanos, cotidianamente.

Esta pesquisa portanto toma noções indigenistas²⁷ de terra, território e territorialização. Em diálogo com esta noção contra hegemônica de Milton Santos, identifico que tais estudos definem pelo menos três formas de organização para habitar um território: o território como expressão da prática territorial; a territorialização, que são as novas formas de tentativa de colonização e novas formas de resistência que emergem em contextos de conflitos inter-societários; e a territorialidade, a forma de organização para habitar um território. Estas noções emergem da relação dos povos indígenas com o Estado, onde “terra” tem concepção jurídica ocidental, devendo ser identificada e demarcada geograficamente, levando-se em conta quatro dimensões distintas:

as terras ocupadas 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 (Artigo 231, CF 1988).

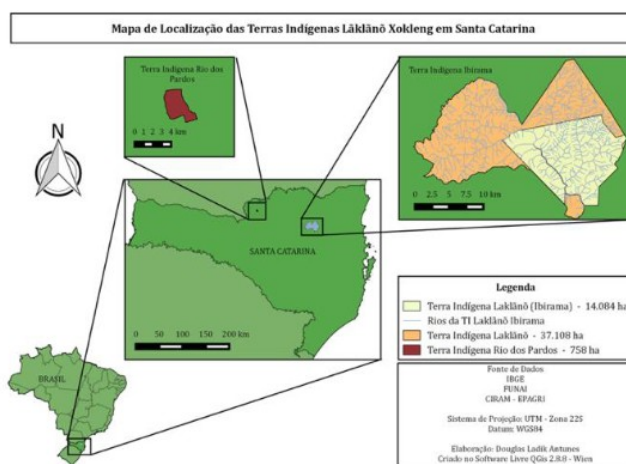
Enquanto o conceito de “Terra Indígena” se refere ao processo político e jurídico definido pelo Estado, a ideia de “território” remete à experiência e à construção culturalmente determinada da relação de um grupo específico com seu espaço. Mas, “não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas” (Pacheco de Oliveira, 1996, p. 09). O autor mostra como este processo de delimitação emerge exatamente das políticas de colonização, aldeamento e regularização fundiária no Brasil, contextos que favorecem o surgimento de identidades étnicas.

Em concordância, Dominique Gallois (2004) defende que terra indígena não é simplesmente uma parcela dentro de um território historicamente mais amplo: território não é apenas anterior à terra e terra não é tão somente uma parte de um território, e nem mesmo há um essencialismo nesse processo. Toma-se também como premissa que “nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial” (p. 40). A antropóloga explica que tendo em vista que praticamente todos os grupos indígenas perderam grandes porções de seus territórios, estes estão hoje “fragmentados em parcelas que são reivindicadas e demarcadas, num parcelamento que gera novas reivindicações, assentadas no direito constitucional que enfatiza os

²⁷ Aqui cito referências do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que acessei por meio do curso de extensão “Culturas e Histórias Indígenas” promovidos pelo órgão e pela UNILA, em 2024. Especialmente, utilizo as discussões que tivemos nas aulas de Luis Ventura Fernandes sobre a noção de território.

‘direitos originários’ dos índios sobre suas terras, independentemente da demarcação” (Gallois, 2004, 38). O que podemos entender até aqui é que a previsão constitucional de demarcação territorial é um avanço nos direitos indígenas, mas é ainda limitada diante da potência e diversidade de modos de vidas dos mais de trezentos povos que habitam os limites geográficos e políticos do Brasil invadidos pelo confronto de suas cosmologias frente aos valores ocidentais e capitalistas. Para Guillois (1994), “as diversas formas de regulamentar a questão territorial indígena implementadas pelos Estados Nacionais não podem ser vistas apenas do ângulo do reconhecimento do direito à terra’, mas como tentativa de solução desse confronto” (p. 41).

Figura 12 – Mapa com a localização das Terras Indígenas Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina.



Fonte: Ladik e Nunes (2023)

No caso do povo Laklãnõ Xokleng, antes do contato imposto pelo Estado em 1900, havia mobilidade sazonal em torno da coleta e da caça, entre a região centro de Santa Catarina, indo até o sul do Paraná e o norte do Rio do Sul, conforme o mapa de Silvio Coelho dos Santos (1973) (mapa 02). Já as “terras indígenas” são espaços demarcados política e administrativamente.

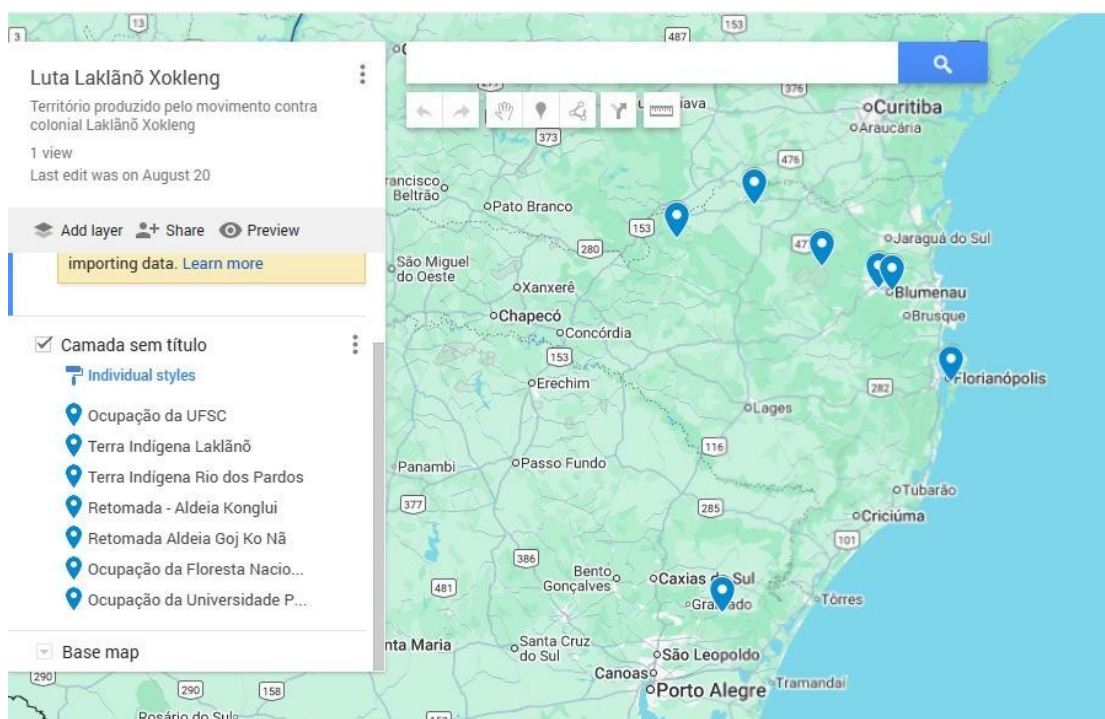
Figura 13 - Mapa do território histórico do Povo Laklãnõ Xokleng



Fonte: Silvio Coelho (1973)

Considero que tanto os processos de disputa em torno das terras indígenas demarcadas como as retomadas territoriais que estão em processo atualmente, não se separam dos movimentos de desobediência Laklãnõ Xokleng frente aos limites coloniais e raciais. Concordo que o “território” de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura (Gallois, 2004) e não somente como aspecto imaterial ou delimitado politicamente por leis. Se o Estado e o racismo limitaram ou limitam o pertencimento étnico a um espaço físico “aldeado” ligado à uma “terra indígena”, o que vemos é a presença indígena alargando tais limitações, em um processo de agência subversiva que ocupa diferentes espaços sociais, revelando um senso de territorialidade implementado, de diversas maneiras, em diferentes contextos. A defesa do direito à terra Laklãnõ não se confunde com qualquer conformidade com a limitação de seu modo de vida. Isso ocorre nos dias atuais, mas advém deste o “tempo do mato”, mostrando-se como uma temporalidade circular, de começo-meio-começo da luta ancestral (Bispo, 2015). Assim, o *território usado*, como diz Milton Santos (1996; 2005), está para além do território originário ou das terras demarcadas pelo Estado, mas revela um movimento amplo e coletivo em diferentes espaços:

Figura 14 - Territórios da Luta Laklãnõ Xokleng identificados no estudo



Fonte: Elaborado pela Autora, com uso do *Mymaps Google*.

Inclui no mapa acima a demarcação que vem sendo feita por mobilizações Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina também para além das retomadas territoriais supracitadas, incluindo também espaços historicamente negados à sua agência como universidades, arte, política, e esporte. Compreendo que suas presenças ativas nestes diferentes territórios, produzem territorialidades outras, que se relacionam ao poder hegemônico, mas o subvertem.

No caso das universidades, cito a massiva presença Laklãnõ Xokleng na Universidade Federal de Santa Catarina, iniciada em 2008 na graduação, e que tem sido um motor fundamental deste povo no sul do Brasil. O “tempo do mato” é atualizado no cotidiano da “cidade universitária” descolonizando modos de pensar e demarcando diferenças étnicas e raciais na elaboração de condições de permanência, nomeação do racismo e disputas epistemológicas. Não somente “ocupam” mas reinventam o modo de vida Laklãnõ Xokleng usando este território - produzindo novas territorialidades. Torna-se um local de morada, mas também um espaço que gera mudanças nas políticas públicas demarcando que espaços de poder como a universidade pública também é espaço para os povos indígenas, não somente como estudantes, mas também como professores e pesquisadores, alterando o modus operandi da colonialidade (Viana, 2017). Os Laklãnõ Xokleng se colocam à frente na

disputa de diferentes ações institucionais na UFSC²⁸, no campus Florianópolis, especialmente no campo do racismo (Viana et al, 2025) e reúnem-se coletivamente como movimento indígena.

A partir da relação com o contexto universitário e com o ativismo indígena, vemos também o surgimento de parcerias de trabalhos Laklãnõ Xokleng como o Portal Saberes Laklãnõ²⁹, uma plataforma digital desenvolvida pelo estudante de Jornalismo e produtor Jucelino de Almeida Filho e pela professora e pesquisadora Walderes Coctá Priprá, e que reúne patrimônios orais, artísticos, culturais e produção científica do povo Laklãnõ/Xokleng. Estes produtores ampliaram sua atuação, e desenvolveram documentários e animações premiadas, como o curta-metragem “*Vãnh gõ tõ Laklãnõ*”³⁰ (2022) que agrega também o estudante de Jornalismo Fernando Xokleng e que reconstrói poeticamente o tempo do mato, a retomada da língua, o impacto de uma barragem, a presença das igrejas evangélicas e a questão do Marco Temporal, do qual o povo é protagonista. Este documentário foi premiado em diferentes lugares ficando em segundo lugar na categoria Conhecimentos Coletivos, Identidades e Ação Climática em um festival em Lima, Peru, em 2023. Além disso, os estudantes indígenas da UFSC envolvidos em projetos semelhantes, foram premiados no Prêmio Catarinense de Cinema de 2023 com projetos inspirados em contos indígenas Xokleng, incluindo a primeira animação Laklãnõ/Xokleng, “Kagpó jó (A Origem)”³¹. Jucelino e Fernando Xokleng foram indicados para compor o Comitê Gestor do Fórum Setorial Permanente do Audiovisual de Santa Catarina (FSPAv) em 2023, espaço que recebeu indígenas pela primeira vez.

Um outro espaço que vem sendo ocupado pelos Laklãnõ Xokleng, é o futebol, tanto com crianças, meninos, como com mulheres. O Time de Futebol Feminino “Atlético Xokleng” reúne meninas e mulheres da Terra Indígena Laklãnõ desde 2023. Segundo uma das coordenadoras do projeto, Jéssica Gamú Priprá, a iniciativa surgiu diante da ausência de possibilidades de promoção à saúde das mulheres, e das condições precárias de saúde mental diante de tantas violências cotidianas. O racismo não foi o ponto central para este movimento inicial, mas foi se apresentando cada vez mais visível ao passo que elas buscam apoios estruturais para transporte, uniforme, e

²⁸ Outros espaços universitários também têm sido território demarcados por suas presenças, com destaque para a FURB em Blumenau que têm um curso específico para este povo.

²⁹ Disponível em: <portaldesabereslak.wixsite.com/portaldesaberes>.

³⁰ Disponível em: <cinemateca.org.br/filmes/vanh-go-to-laklano>

³¹ Disponível em: <instagram.com/p/C6hN7VSvJNT>.

outras necessidades para seguir jogando em campeonatos. “Para nós, como mulheres e como indígenas, as portas estavam fechadas, era muito difícil conseguir apoio”, explica Jéssica Priprá. Em 2024, após participar de um evento acadêmico na UNIPLAC em Lages, Jéssica Priprá e Luana Priprá ficaram sabendo do time Leoas da Serra de Lages, projeto hoje profissional, mas que havia começado como um espaço de acolhimento para mulheres brancas vítimas de violência de gênero. A partir deste encontro, os times/projetos passaram a estabelecer uma troca desde o lugar de “mulheres”, transpondo barreiras raciais. A partir das condições econômicas que o Leoas da Serra tinha, contribuíram para melhorias estruturais no time indígena: compra de materiais esportivos como chuteiras, uniformes, etc; além da construção de um espaço adequado para treinamento: um campo de futebol de qualidade dentro da Aldeia Palmeira.

Figura 15 - Time de Futebol Feminino Atlético Xokleng



Fonte: Jary André Carneiro Junior

Segundo o relato das coordenadoras do time, o encontro entre mulheres indígenas e não indígenas potencializou uma ação conjunta de fortalecimento de gênero e que gerou efeitos frente a desigualdade racial. Acompanhando estes projetos e campeonatos de futebol durante o processo de pesquisa, observei que o racismo se apresenta cotidianamente no tratamento desigual que recebem dentro e fora de campo.

Já no caso do time de futebol “Meninos da Aldeia”, volta-se para crianças e adolescentes do sexo masculino, e é gerido pelo professor Átila Mokli Patté desde 2024. Ele conta que decidiu agir pois via os meninos indígenas muito presos a celulares e uso abusivo de álcool, com poucas possibilidades de lazer e de se

movimentar para além da aldeia: via neles o desejo de acompanhar campeonatos e então decidiu reunir meninos e convidar famílias. Atualmente o projeto recebe apoio dos pais das crianças e adolescentes, além da secretaria de esportes de José Boiteux que colabora com transporte, inscrições e outros. O grupo ainda carece de um espaço físico adequado para treinar.

Figura 16 - Parte da equipe do “Meninos da Aldeia” junto de seu treinador.



Fonte: Meninos da Aldeia.

Sobre o racismo, o treinador relata que é cotidiano “a gente percebe, a gente sente”, especialmente por conta do nome da equipe. Quando entram em campo, muitas vezes pessoas da arquibancada fazem gestos racistas de estereótipos de “índio”. Relata que recentemente sofreram preconceito na cidade de Rodeio, em um campeonato, e decidiram pintar o rosto com as marcas tradicionais Xokleng, “uns brancos de nossa cidade nos ajudaram a pintar os meninos”. O treinador relata que existem regras sobre comportamentos racistas, mas que geralmente não são postas em prática, como a voz de prisão, já que se trata de um crime. No máximo o árbitro pede para a pessoa que fez retirar-se do ginásio.

A gente não dá bola pra isso. Eu falo pra eles (os meninos do time) pra gente mostrar que a gente é indígena, que somos um povo feliz e bola pra frente”, pois ele explica que o projeto contribui “para mostrar que os indígenas existem José Boiteux e jogam bola (Átila Mocliking Patté, 2025)

Em Vitor Meireles, em 2024, também acompanhei cenas de tratamento injusto de árbitros brancos frente a times indígenas durante campeonatos locais, por exemplo. Situações cotidianas que por vezes se revelaram como um “aparthaide

sofisticadíssimo” como diz Lélia Gonzalez (1982), pois enquanto em outros países o *apartheid* era explícito, legalizado e institucionalmente reconhecido, o brasileiro é “sofisticado” porque se disfarça sob o mito da democracia racial, produzindo exclusão e hierarquia sem precisar declarar-se abertamente racista. Frente a uma realidade local de *apartheids*, os times de futebol têm agenciado movimento, transgressão de limitações e o orgulho de ser Laklãnõ Xokleng.

Mas, a ocupação de territórios, ou a reinvenção deles, está em todas as facetas da vida deste povo, dentro e fora da Terra Indígenas. Neste sentido, duas outras cenas recentes também chamaram atenção durante esta pesquisa: em 2023 o prefeito de José Boiteux decretou como língua oficial o português, restringindo o uso das línguas indígenas em repartições públicas; em 2024 foi aprovado o nome “Vale Europeu” como oficial para a região do Vale do Itajaí. Nos dois casos, observei a nomeação do racismo anti-indígena e o agenciamento coletivo e antirracista Laklãnõ Xokleng.

José Boiteux é um município fundado em 1987, emancipado de Ibirama no Vale do Itajaí, Santa Catarina. Ele é a principal cidade a fazer fronteira com os limites da Terra Indígena Laklãnõ e, dentre seus quase seis mil moradores, quase metade são indígenas. No entanto, em 2023, não havia nenhum indígena em cargos de gestão municipal ou no legislativo deste município. Exceto no Conselho Tutelar, que havia recebido duas mulheres indígenas eleitas pela sua comunidade em 2022. Uma das questões que envolviam esta representatividade, era a possibilidade que tais profissionais tinham de acolher e orientar famílias Xokleng em situação de violência, usando a língua materna. Este avanço era comemorado pela comunidade que, após décadas de medo de se expressar sua língua e cultura, tinham agora garantido pelas legislações oficiais seus direitos interculturais. No entanto, localmente esta possibilidade foi cerceada em 2023 quando, após reclamações de profissionais brancas, a prefeitura municipal exigiu que somente o português fosse utilizado nas repartições públicas. O Decreto nº 106 de agosto de 2023, fundamentou-se no artigo 13 da Constituição Federal para validar o português como língua oficial, negligenciando o artigo 231 da mesma lei que prevê aos indígenas o direito a praticarem suas culturas e línguas em qualquer espaço do território brasileiro. A decisão local se desencontra com as inúmeras ações institucionais no Brasil pelo reconhecimento às línguas indígenas, com a tradução de legislações e cartilhas orientativas; a possibilidade do uso da etnia no registro nominal; as ações pela interculturalidade na educação escolar e na formação acadêmica, dentre outros.

Segundo os relatos que acompanhei, o caso gerou a denúncia de uma prática racista, causando revolta na comunidade indígena e sofrimento psicológico às conselheiras tutelares que se afastaram. Uma delas me dizia: “depois de tantas violências do Estado para nós não falar nossa língua, achei que agora eu poderia viver em paz, como indígena”. O cacique da época, em entrevista jornalística, afirmou que o caso seria denunciado para a Assembleia Legislativa de Santa Catarina e para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Ele fala que o uso da língua indígena é importante para a comunicação com as famílias que, por vezes, não conseguem entender a legislação do Estado e precisam de tradução na sua língua materna. Dias após, o prefeito voltou atrás diante da repercussão nacional do caso, e da orientação do Ministério Público Federal que indicou a necessidade de sua revogação.

Nunca houve presidente da câmara ou prefeito indígena em José Boiteux, embora a câmara municipal já havia tido vereadores indígenas, sendo os primeiros em 1992³². Segundo relatos, a comunidade indígena costumava se dividir em diferentes partidos políticos, mas, em 2024, pela primeira vez os indígenas se organizaram (quase que majoritariamente) em torno de um só partido político e, uma das pautas que reivindicavam envolvia votar em candidatos que não prejudicasse mais os indígenas da região. Com todas as contradições de uma eleição municipal no interior do Brasil, observei o processo de escolha de um candidato indígena para a câmara de vereadores em um partido conhecido como sendo “de esquerda”, e sua chapa com novo prefeito não indígena. Ao questioná-lo sobre uma posição política, ele me dizia que este era um partido “dos índios” e que não se confunde com uma esquerda branca. Entre suas propostas de mandato estava oficializar a língua Xokleng na cidade de José Boiteux. Acompanhei a movimentação da comunidade em torno da política institucionalizada e vi como este povo se articula com os modos ocidentais de fazer política, subvertendo-os a seus modos.

Eleito com 256 votos, o candidato indígena foi empossado presidente da câmara municipal. Em seu discurso de posse, falou na língua materna primeiro, e depois, em português, falou aos presentes que nunca mais haveria qualquer restrição ao povo indígena sobre seu direito à língua materna. Na comunidade havia um tom de alívio, e muitos lembraram do fato ocorrido no ano anterior. A força da comunidade

³² Disponível em: <<https://amavi.org.br/municipios-associados/politica/jose-boiteux>>.

indígena frente a política municipal colocou um novo prefeito, alinhado aos direitos indígenas. Em 20 de março de 2025, o vereador conseguiu aprovação quase unânime da Lei Municipal nº 1299, que co-oficializa o Xokleng (e as línguas italiana e alemã) frente à língua oficial brasileira, o português. Segundo a lei, “As atuações administrativas realizadas nas línguas cooficiais são válidas e eficazes, desde que complementares ao idioma oficial, que deverá constar dos respectivos documentos” e o “Poder Público disponibilizará tradutor, quando necessário, para evitar ações de caráter discriminatório em razão do uso de língua cooficial”. O caso revelou a força coletiva dos Laklãnō Xokleng frente ao racismo institucional local que privilegia brancos em detrimentos de indígenas.

Em maio de 2024, a aldeia *Goj Ko Nã* que fica na cidade de Blumenau no Vale do Itajaí em Santa Catarina, se posicionou contrária à aprovação do Projeto de Lei que aprova o nome “vale europeu” para a região. A comunidade lembrou que esta lei foi produzida negligenciando não somente a presença dos povos indígenas, mas, especialmente, silenciando um processo sanguinário de apagamento das vidas Laklãnō Xokleng e denunciaram:

Não faz muito tempo que este mesmo vale, antes de ser chamado de "do Itajaí" era chamado de "Vale dos Bugres". Parece que estamos voltando no tempo (...) Essa lei foi feita sem que nenhum povo originário tenha sido consultado sendo que um número incalculável de nossos ancestrais foram assassinados justamente nesta região e expulsos e perseguidos até a morte, justamente pelos invasores europeus que lhes usurparam as terras, as florestas, as águas e inclusive nossas próprias vidas. (...) Independente das alegadas heranças "europeias", "alemãs" ou "italianas" dos atuais residentes desta região, é fundamental que uma eventual mudança do nome da região seja realizada com consulta aos povos originários e que o novo nome seja respeitoso para os milhares de indígenas que foram mortos, as mulheres que foram repetidamente violentadas e as crianças que foram sequestradas. A história deste massacre é bastante documentada, e já não estamos mais no século XIX quando os jornais e os políticos locais enalteciam os genocidas como heróis da colônia que foram contratados para serviços mercenários. A situação só começou a mudar mesmo no início do século XX após a criação do SPI (que atualmente é a FUNAI), um órgão que foi criado JUSTAMENTE para tentar interromper o genocídio que era provocado ESPECIFICAMENTE contra os ancestrais do povo Laklãnō / Xokleng (...) A consulta aos indígenas é obrigatória, ela nem mesmo foi considerada em qualquer momento da discussão da dita lei. A lei em questão, seus trâmites, suas votações e encaminhamentos para governador em tempo recorde, durante a dita "ALESC itinerante", deixam explícitos quais são os interessados na questão. O turismo se embriaga em uma suposta identidade europeia (Terras Indígenas, 2025, s/p)³³.

³³ Disponível em: <terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/223978>.

Esta mobilização da aldeia *Goj Ko Nã* é mais uma das diferentes denúncias das práticas etnogenocidas contra o povo Laklãnõ Xokleng no Vale do Itajaí. É um exemplo de como opera o racismo anti indígena nesta região: como uma ideologia de supremacia racial, uma branquitude acrítica, conforme aponta Lourenço Cardoso (2015): herdeiros que não reconhecem sua história de privilégios e pactuam pela continuidade da narrativa colonizadora dentro das instituições.

5.2 PERSPECTIVAS LAKLÃNÕ XOKLENG SOBRE AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

A Terra Indígena Laklãnõ faz fronteira com quatro municípios constituídos a partir do projeto de colonização alemã e italiana, principalmente, sendo eles: José Boiteux, Vitor Meireles, Dr Pedrinho e Itaiópolis. Atualmente, vivem na Terra indígena aproximadamente três mil pessoas (IBGE, 2022), em sua maioria Laklãnõ Xokleng, mas também pessoas que se autodeclaram Kaingang, Guarani, Cafuzos, e alguns *zug* (brancos).

Nas primeiras conversas que fiz sobre esta pesquisa, rapidamente ouvi de jovens e de mais velhos algo semelhante aos debates anticoloniais: “o racismo começou com a colonização”. O ancião Ndilli Jeremias Patté (62), por exemplo, me explicava que já haviam disputas entre as etnias: os povos Guarani, Kaingang e Xokleng. Mas, segundo ele, o racismo começou com as violências dos bugreiros que matavam indígenas para poder “colonizar” a terra - uma necropolítica financiada pelo Estado e por famílias colonas, que aliás enriqueceram a partir deste contexto, como é o caso dos Koerich relatado pelo professor Silvio Coelho dos Santos (2002). Uma palavra Xokleng apareceu para explicar a experiência do racismo: “*guzág*”. Segundo a visão de algumas das pessoas que conversei, esta palavra que não pode ser traduzida diretamente para o português, mas indica ser tratado como “um nada”, ser “menosprezado”, “uma pessoa que não vale nada”, “não é dado valor a esta pessoa”, “sem dignidade”, “sem humanidade”; “menos que um animal”, “desprezado”. Me diziam que assim se sentem com o preconceito e racismo.

Ao mesmo tempo, nas primeiras conversas que tive com brancos das cidades de fronteira à Terra Indígena, ouvi algumas afirmações sobre o cotidiano: “nós vivemos em harmonia com os índios aqui”; “os índios aqui gastam bem no comércio, temos uma boa relação”. Logo fui identificando que a vida econômica dos comerciantes e colonos de José Boiteux depende da mão de obra indígena e de seu poder de consumo - afinal

são quase metade da população do município e trabalham, estudam e circulam nos serviços oferecidos pelos brancos da cidade. São mão de obra para as plantações de fumo, para as malharias, para as madeiras. Mas são acusados de não gostarem de trabalhar muito, e de que preferem ficar sem “carteira assinada” - o que incomoda os colonos que querem empregados fixos. Pude acompanhar a rotina de algumas pessoas indígenas neste deslocamento para o trabalho e o relato envolve uma desigualdade econômica que garante aos brancos privilégios que se estruturam com o projeto de colonização deste território e usufruto de riquezas indígenas, como as madeiras nativas que enriqueceram famílias em Ibirama, como o ‘caso Marchetti’ bastante documentado (Nunes e Ladik, 2023).

Neste estudo (durante 2023 e 2025) aprendi que pessoas não indígenas (os brancos) são nomeadas pelos Xokleng como “zug” - são pessoas que têm modo de ser e aparência de descendentes de europeus colonizadores. Especificamente aos brancos de José Boiteux e Vitor Meireles que trabalham com a terra, é comum o uso da expressão “colono” - identidade bastante valorizada pela gestão municipal com festas e incentivos financeiros. A palavra “*Āgonhka*” é usada para indígenas se referirem aos demais indígenas - os “parentes indígenas”, independente do povo que pertencem. Trata-se de um pertencimento que amplia a noção de etnia e se encontra com a luta do movimento indígena. Ao mesmo tempo, em algumas ocasiões, vi ser usada a palavra “*Vānhlel*” para se referir a indígenas que não são Xokleng. Pessoas de aparência e modo de vida vinculados à ancestralidade africana, são nomeadas como “*Txá*” que significa “preto”. Já para a comunidade quilombola do Rio do Laiz, o mais comum é serem nomeados e se autoidentificarem como “*cafuzos*”, “*comunidade cafuza*”.

A palavra Xokleng, por sua vez, aparece inicialmente como identificação dada por pesquisadores não indígenas a partir da década de 1960, embasada na palavra “*txukleg*” que significa “aranha”. Anteriormente foi usada a expressão “*botocudos*” para designar este povo, já que os brancos viam o botoque que os homens do povo usavam nos lábios inferiores. Já o termo *Laklãnõ* (povo que vem do sol) diz respeito a um processo de auto identificação a partir de 1990, protagonizado por algumas famílias. Atualmente é comum utilizarem a junção do Laklãnõ/Xokleng para a identificação política (fora da comunidade), mas no cotidiano da comunidade, nem todos se identificam como Laklãnõ no dia a dia. Para compreender mais este processo, vale a pena acompanhar os estudos do professor e Dr **Namblá Gakran** (2005; 2015).

Há dentro desta terra, uma aldeia Guarani nomeada “Takuaty” que conta com aproximadamente 15 famílias sob liderança de um guarani³⁴, os Guarani são normalmente nomeados pelos Xokleng como “*Vãnhlel*”, e - segundo os relatos dos mais antigos - antes da colonização e da redução à uma reserva indígena, haviam conflitos étnicos entre os Xokleng, Guarani e Kaingang, sendo que até hoje é comum expressões pejorativas nas relações inter-étnicas e que, por vezes, parecem se entrelaçar à ideia de raça. São necessários mais estudos sobre estes tensionamentos, assim como me lembrou uma jovem guarani durante meu processo de devolutiva em outubro de 2025, na escola Vanhecu Pate. Não tenho condições de, por meio deste estudo, afirmar compreender estes tensionamentos. Mas é possível perceber que há nuances étnico-raciais que não podem ser generalizadas.

Há também uma comunidade reconhecida pelo Estado como quilombola na região, mas que se identifica e é identificada localmente como “comunidade cafuza”, sendo composta por aproximadamente 30 famílias. Segundo estudos etnográficos, a Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC advém de dissidentes da Guerra do Contestado (1912-1916) que passaram a morar na Terra Indígena e que, em 1993, tiveram o reconhecimento de um espaço próprio, fora da TI, por meio de um assentamento legalizado pelo Incra. Pedro Martins (2001) os define como grupo étnico formado pela miscigenação entre negros e índios e que partilha de maneira mais ampla de uma “cultura cabocla”, sendo uma identidade de resistência diante de tantas violências, como a exploração de sua força de trabalho pelo Estado no contexto indigenista.

Figura 17 - Estrada próxima a entrada do território da comunidade quilombola em José Boiteux

³⁴ A Aldeia Takuaty pertence à Aldeia Bugio e está sob liderança Guarani, mas submetida à organização da Terra Indígena Laklãnõ Xokleng. As especificidades Guarani bem como o contexto quilombola não foram foco deste estudo.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Foto registrada em 2024.

Quando pergunto sobre que características definem as pessoas não indígenas, são apresentados elementos como: “pensamento individualista”, “se acham superiores”, “não entendem a coletividade”, “focam em guardar dinheiro”, “não respeitam a natureza e espiritualidade”, entre outros. Nas respostas a palavra “zug” também aparece relacionada à aparência física ou cor de pele clara, além de um modo de pensar, ser e de viver.

“Mestiço” e “índio puro” são expressões que também aparecem nas relações cotidianas, e que vem sendo denunciada como uma categoria criada pelo racismo para falar sobre aqueles indígenas que supostamente haviam deixado de ser indígenas por serem fruto de relações inter-raciais. Se por um lado algumas famílias indígenas defendiam antigamente a existência de uma “pureza”, por outro lado, essa ideia tem sido questionada e combatida principalmente por jovens indígenas Laklãnõ Xokleng. Ouvi de algumas pessoas mais velhas as expressões “índio puro” referindo-se aos Xokleng que têm ascendência Kaingang, por exemplo; e “mestiços” quando são pessoas Xokleng que têm ascendência de relações interraciais, principalmente entre indígenas e brancos ou indígenas e negros. Já em outros diálogos, encontrei questionamentos sobre mestiços serem também Xokleng, independente do fenótipo ou da origem étnica. Esta foi também a narrativa presente na convivência com o coletivo Juventude Xokleng que vêm demarcando que todos eles são Xokleng (“*Ăg Tõ Txukleng Vă*”). Ao mesmo tempo, em experiências com crianças e jovens, observei a

presença de efeitos das hierarquizações étnico-raciais nos contextos familiares e escolares, quando, por exemplo, reproduzem discursos racistas contra indígenas de pele escura ou de fenótipo de pessoa branca.

A história do aldeamento Xokleng é marcada pela presença e colaboração de Kaingang que vieram da região da bacia do Tibagi no Paraná. O estudo de **Osiel Kuita Pate** (2020), teve como objetivo contar um pouco desta relação de sua família de origem Kaingang em relação com Laklãnõ Xokleng e mediação no processo de contato em 1914. Segundo ele, o povo não reconhece o termo “pacificação” criado pelo Estado, mas nomeia este processo como “contato”, onde teve agência e protagonismo pouco mencionado e pouco reconhecido nas pesquisas dos não indígenas: “o outro lado da história foi silenciado, já que este lado heróico Laklãnõ Xokleng e Kaingang é pouco mencionado” (p. 130). O educador explica que o contato com o branco já era um processo previsto pelas lideranças Laklãnõ Xokleng, Kovi e Vomblé, que buscavam alternativas ao genocídio produzido pelos “bugreiros” e a vinda da família Kaingang foi fundamental para este processo. Estes povos tinham muitas semelhanças linguísticas e culturais, e vieram a convite do agente do Estado, Eduardo de Lima e Silva Hoerhann. Veio uma família: um pai, seus filhos e netos, um genro e uma nora e após o contato, seus descendentes seguiram morando na Terra Indígena. Seus descendentes tiveram maior proximidade histórica com o agente do Estado e com os dispositivos de poder que foram se configurando no aldeamento. Os relatos que ouvi até hoje apontam que este “acordo” entre indígenas e não indígenas foi, tanto uma estratégia de sobrevivência de um povo, como uma forma de “aliança” com os colonizadores, e que acabou gerando efeitos nas relações internas da comunidade - um povo que foi se refazendo após o processo genocida dos bugreiros.

A pesquisadora **Walderez Coctá Priprá de Almeida** (2015) também afirma que não se aceita mais o termo “pacificação”, e parte da comunidade reconhece como “contato” de 1914, ou processo de “silenciamento”, que geraram inúmeros efeitos no povo e na memória local. Neste sentido, se por um lado a comunidade busca meios de fortalecer sua memória coletiva de enfrentamento aos moldes coloniais, pude verificar como Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, agente do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), é nomeado nas cidades fronteiriças da Terra Indígena como um “pioneiro” que supostamente “salvou os indígenas” do morticínio e abriu caminhos para a efetivação das colônias de imigrantes na região, já que negociou o espaço da “reserva indígena” com a colonizadora Hanseática.

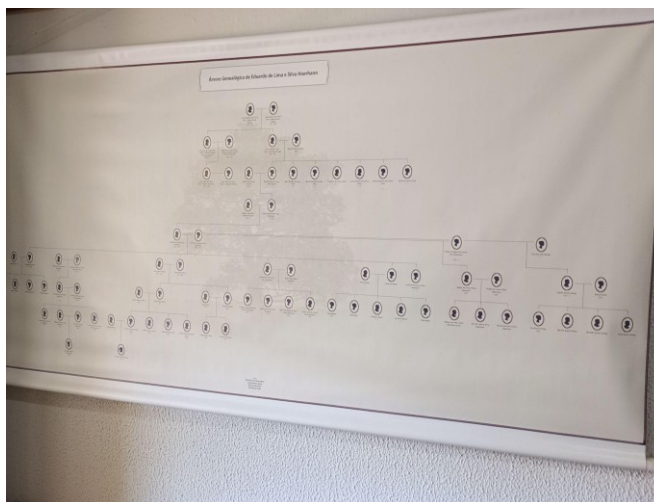
Trata-se de um homem branco que advinha de famílias de militares com discurso positivista e que, ao longo das décadas de gestão da reserva indígena, tornou-se um tirano que acirrou violências múltiplas. Na cidade de Ibirama há museus e monumentos em memória a este agente do Estado, na comunidade indígena, há silenciamentos e memórias dúbias: por um lado um aliado que colaborou no fim do genocídio e que - para isso - estabeleceu amizade e vínculo com lideranças indígenas. Por outro, aparece como a encarnação da violência etnogenocida, que vai matando aos poucos os elementos de vida coletiva, a língua, as relações familiares e a organização social do “tempo do mato” (Priprá, 2023). Sua atuação envolveu também práticas de corrupção, exploração ilegal da área indígena, e escravidão, tema ainda pouco estudado no Laklãnõ Xokleng. Nos momentos que tentei tocar neste tema, pairou um silêncio: nem jovens nem mais velhos parecem poder dizer algo sobre uma violência semelhante no contexto aldeado. Mas o silêncio também fala: expressa a dor de não poder ser nomeada a violência, um efeito psicossocial da violência de Estado e do racismo.

Mas os dados sobre a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) indicam a existência de práticas como estas em demais contextos brasileiros, sob a vigilância e punição praticadas pelo Serviço de Proteção ao Índio sob o regime tutelar (Furtado, 2007; Souza Lima, 1995). São temas que muito dialogam com as discussões estabelecidas por Franz Fanon (1968) sobre o papel do colono e do agente do Estado, como não sendo apenas executor da autoridade, mas também alguém cuja identidade é sustentada pelo poder sobre o colonizado. “O colono não é apenas um explorador econômico; ele é também o portador da lei, da polícia e da força armada, pronto a suprimir qualquer resistência e a manter a dominação do colonizador sobre o colonizado” (Fanon, 1968, p. 36). Neste sentido, concordo que o colonizador se mantém em um sistema de dominação que o legitima e reforça hierarquias raciais e sociais. Neste sentido, a violência é inata ao colonialismo, porque o processo de colonização depende da submissão do colonizado. Do ponto de vista de gênero, a figura de Eduardo de Lima e Silva Hoerhann foi também uma figura marcada pela imposição de lógicas patriarcais e de naturalização da exploração física, sexual e laboral de mulheres indígenas. Em sua genealogia, as relações e filhos indígenas são apagados dos registros oficiais.

O agente do colonizador exerce violência explícita (prisões, massacres, deslocamentos) e violência simbólica (estigmatização, apagamento cultural,

educação que inferioriza o colonizado). Essa dinâmica cria um ciclo de opressão, onde o colonizado é desumanizado e o agente do colonizador reforça sua própria identidade através da dominação: “o pacificador dos índios botocudos” é uma identidade exaltada na região. Isso é comum nos contextos colonizados, quando a memória oficial exalta figuras de colonizadores e apaga a agência indígena. No caso dos Laklãnõ Xokleng não é diferente: o único monumento local onde aparecem indígenas, reproduz estereótipos coloniais e de inferiorização racial, enquanto os colonizadores aparecem como figuras heroicas: seus utensílios pessoais e institucionais, mapas, fotografias e documentos. Em Ibirama encontramos exatamente esta realidade, como mostram as imagens abaixo.

Figura 18 - Genealogia oficial de Eduardo de Lima e Silva Hoerhann



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Foto registrada em 2023.

Figura 19 - Cartão de Visita disponível no Museu dedicado ao colonizador, em Ibirama SC.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Foto registrada em 2024. Documento escrito: "Eduardo de Lima e Silva Hoerhan - pacificados dos índios botocudos de Santa Catarina e Inspetor do Serviço Federal de Proteção aos Índios. Posto Indígena Duque de Caxias - Hamônia, Santa Catarina".

Figura 20 - Monumento em homenagem aos "pioneiros da colonização" - Ibirama, SC.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Fotos registradas em 2024.

Ao nos dirigirmos à Terra Indígena Laklãnõ, uma das possíveis entradas envolve passar pelo município de Ibirama e depois de José Boiteux, emancipado em 1989. Ibirama é a principal cidade que, até 1989, fazia fronteira com a maior parte da TI. Ibirama foi originalmente parte da colônia alemã desenvolvida no século XIX, em

1913 foi oficialmente criada como Distrito de Hamônia, em homenagem a colonos vindos da região de Hunsrück, na Alemanha.

Desenvolvida a partir do genocídio dos indígenas Laklãnõ Xokleng e da exploração de madeira e frutos nativos da terra indígena. Segundo registros oficiais, as principais famílias brancas e ricas desta cidade herdaram riquezas ilegais, a partir da negociação que a própria FUNAI fez em relação à exploração da terra indígena nas décadas de 1960-1998 (Ladik e Nunes, 2023). A cidade ainda preserva alguns elementos desta história: discursos e memórias de uma história oficial que apaga o protagonismo indígena. Um desses elementos é presente na arquitetura e nos monumentos oficiais que definem a cidade de Ibirama como resultado do pioneirismo de seus imigrantes europeus, que “bravamente” desenvolveram a agricultura e a indústria, como o “Monumento do Centenário”.

Figura 21 - Placa do Monumento da Imigração.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Foto registrada em 2024. Transcrição da placa: “Os pioneiros de 1897 e às gerações seguintes que construíram o progresso e o desenvolvimento do município, a população de hoje rende sua homenagem, com o MARCO DO MONUMENTO DO CENTENÁRIO”
1897 — 1997

Segundo a prefeitura, em 1997, Ibirama completou 100 anos, e para homenagear as pessoas que ajudaram a construir a cidade foi criado o monumento do centenário. Nele estão esculpidas as figuras do “Índio, do Imigrante Desbravador, do Agricultor e do Operário”. A obra, localizada na entrada da cidade, foi criada pelo escultor ibiramense Roland Riklil e fica em dois lugares: na entrada principal da cidade (uma rótula) no centro de Ibirama, e no acervo do Museu Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, museu que homenageia o chefe de posto do Serviço de Proteção ao Índio

(SPI), com o mesmo nome, responsável pelo contato de pacificação e aldeamento dos Xokleng em 1914.

Quatro pessoas são retratadas em plano paralelo, com diferentes posições físicas - em tom crescente: um homem nomeado como “índio”, semi nú com flechas e agachado; um homem vestido e descalço, com enxada sobre os ombros; um terceiro homem arando a terra e um quarto homem com aparatos industriais segurando uma roda. A escolha do artista não é aleatória: apresenta uma linearidade progressiva de desenvolvimento com base na lógica do trabalho, a mesma que operou a ideia de que o indígena deveria tornar-se um trabalhador nacional. Trata-se, portanto, de um discurso de evolucionismo social, sem receios, base do racismo científico e que facilmente aponta para o evolucionismo biológico, de Darwin.

Figura 22 - Monumento do Centenário na rótula principal da cidade de Ibirama, SC.



Fonte: Aju Gabriela Patté.

Legenda: Registrada em julho de 2025.

Aí identificamos a ideia de raça biológica, desenvolvida pelo racismo científico do século XIX, mas materializada em uma obra de arte de 1997, na entrada da principal cidade que se relaciona com a Terra Indígena Laklãnõ. Nessa perspectiva, a miscigenação entre brancos e indígenas é considerada algo negativo para a identidade nacional sendo o indígena uma categoria transitória, “primitiva” que deixa de existir ao passo que se relaciona com a “sociedade nacional”, seus valores, costumes, língua, ideais capitalistas, etc. Que condições de possibilidade permitem emergir tão acontecimento sem críticas? Que efeitos este monumento tem sobre os discursos de verdade e de memória social da região indígena? Onde está marcada a memória do ponto de vista indígena em uma região que é indígena?

A mestiçagem, é outro processo presente no cotidiano das relações étnico-raciais da Terra Indígena. A partir de um debate sobre “democracia racial”, uma professora indígena estimulou os alunos a pensarem sobre o contexto Laklãnõ Xokleng. Logo os jovens lembraram e comentaram sobre um casamento imposto pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1953, entre um homem Xokleng e uma mulher branca, de origem italiana. O caso, descrito na obra de Sílvio Coelho dos Santos (1973), é bastante presente na memória da comunidade. E em algum momento, um participante da roda perguntou se seria certo os indígenas continuarem se casando com brancos, hoje em dia: “deveriam preferir casar entre indígenas”, dizia o jovem.

Os relatos e registros sobre este caso remontam o fato de que anteriormente o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que tutelava a comunidade, inicialmente não permitia o casamento de indígenas com brancos e, ao mesmo tempo, promovia a exploração sexual e estupro naturalizados neste contexto de vigilância e punição, especialmente praticados por agentes do Estado, homens brancos. Mas, em dado momento histórico, a política de Estado passa a estimular as relações interracialis, agora indicando que a mestiçagem não era um problema, mas uma solução para a identidade nacional. Esta realidade mudou o cenário discursivo sobre “raça” e está extensamente debatida nos estudos críticos de raça no contexto brasileiro.

Assim, se no “racismo científico” imperava a ideia de que a “mistura” entre “raças” produzia a deteriorização e aumento do elemento indígena e negro - que era negativo para o país, o “racismo cultural” e seu “mito da democracia racial” trabalhou com a ideia de que não haviam raças biológicas, mas diferenças culturais (hierarquizadas). Portanto, a suposta “mistura de raças” era desejada, desde que a população pudesse se identificar como “brasileira”, já que indígenas eram grupos culturalmente “inferiores” em seus “hábitos”, “valores” ou “tradições”. Lélia Gonzalez (1982) e Kabengele Munanga (1999) nos ajudam a compreender como o mito da democracia racial contribuiu para negar a negação da existência de um problema estrutural que gerava desigualdades e violências: o racismo.

Figuras 23 e 24 - Casamento imposto pelo SPI entre um homem Xokleng e uma mulher branca.



Fonte: Sílvio Coelho dos Santos (1994).

Como pudemos ver nos casos descritos acima, é marcante no contexto Laklãnõ Xokleng, diferentes elementos discursivos e práticos que giram em torno de um dispositivo de racialidade modulado por um poder tutelar: desde o contato aparentemente pacífico entre indígenas e o Estado até os debates em torno da mestiçagem, opera a suposição de que são os brancos e o Estado que detém a tutela sobre o destino da comunidade indígena. O poder tutelar é então novamente fundamental para compreender a racialização e o racismo neste contexto. De forma contínua, mesmo com o fim do regime tutelar em 1988, o Estado seguiu atuando como tutelador de direitos sociais básicos indígenas, recriando meios de mediar o direito de ir e vir.

O documento abaixo, de 2001, aciona o Estatuto do Índio (lei 6.001 de 1973) para justificar que os indígenas ainda são tutelados pela FUNAI (conforme seu artigo 7º) diante da necessidade de mobilidade para fora da aldeia. Indica que é proibida a venda de bebidas alcóolicas a eles, diante de “qualquer problema com os mesmos” mantenham contato com a FUNAI. Estes documentos se agregam a outros discursos que experienciei na pesquisa, e reafirmam como a “proteção” da FUNAI (e do Estado) por meio da continuidade da tutela: mostra um processo racista que não cria meios para a emancipação, mas retroalimenta o que **Gersem Baniwa** (2012) chamou de “fantasma da tutela”. Tais práticas ajudam a pensar em como o dispositivo de poder tutelar modula a ideia de raça pelo pressuposto de uma “incapacidade indígena”. Quais os efeitos psicossociais coletivos de conviver com um poder tutelar que prevê a permanente incapacidade jurídica indígena?

Figura 25 - Documento da FUNAI autorizando a mobilidade indígena em 2001.

Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio
Administração Executiva Regional de Curitiba - PR
Posto Indígena Ibirama

AUTORIZAÇÃO DE VIAGEM

Declaramos para os devidos fins e a quem interessar possa, que o Sr. [redacted], portador da C.I. RG N°7R. [redacted] e CPF [redacted] indígena Xokleng desta T. I. Ibirama/ município de José Boiteux/SC, acompanhado de sua esposa [redacted] portadora da C.I. RG N° [redacted] e CPF [redacted] com o menor [redacted] (seu neto) nascido aos 19.11.1997, tutelado(s) pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI, conforme artigo 7º, parágrafo 2º da Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1.973/Estatuto do Índio, estão autorizados a se deslocarem à Brasília/DF, onde irão até a FUNAI.

Prazo da autorização: 15 (quinze) dias.

Outrossim, solicitamos às Autoridades Cíveis e Militares, facilitarem o trânsito dos supracitados índios e qualquer problema com os mesmos, manter contato com a FUNAI, pelo telefone 041 222 59 22 ou 041 225 51 92 (AER. Curitiba/PR, ou 047 352 71 28 - Posto Indígena Ibirama/José Boiteux/SC.

É terminantemente proibido a venda de bebidas alcóolicas ao portador da presente autorização.

Posto Indígena Ibirama/SC, 12 de março de 2001

Luiz Martins
 Chefe Posto Indígena PIN Ibirama
 FUNAI

Posto Indígena Ibirama: Av. 26 de abril, 154 - Centro - José Boiteux/SC - Cep.: 89.145-000
Administração Executiva Regional de Curitiba: Rua Desembargador Clotário Portugal, 222 - Alto São Francisco - Centro - Curitiba/PR - Fone: (041) 222-5922, 222-5911, 225-5338, Fax: 225-5192

Fonte: documento disponibilizado por uma família da comunidade.

Afinal, ao longo da história brasileira, a relação do Estado com os povos indígenas estruturou-se por diferentes ciclos tutelares que, embora variem em forma e justificativa, compartilham a lógica de limitar a autonomia indígena. O primeiro, no período colonial, foi o ciclo missionário, em que ordens religiosas assumiram a tutela moral e política sob a justificativa da catequese, controlando territórios, modos de vida e trabalho. Com a República, consolidou-se o ciclo positivista, no qual o Estado, por meio do recém-criado Serviço de Proteção ao Índio (SPI), passou a considerar os indígenas como “menores incapazes” a serem conduzidos ao progresso, ampliando políticas de pacificação e confinamento em benefício da expansão territorial. A partir de 1930, intensifica-se o ciclo desenvolvimentista-integracionista, culminando no Estatuto do Índio de 1973, que reforçou a incapacidade relativa dos indígenas e subordinou seus territórios às prioridades de grandes obras, frentes de colonização e projetos econômicos (Oliveira, 2016; Cunha, 1992).

Parto da ideia de que estes ciclos podem ser pensados como discursos e práticas que compõem o dispositivo do poder tutelar, conforme mostra Antonio Carlos de Souza Lima (1995). Antônio Carlos de Souza Lima (1995) define o poder tutelar como um arranjo político-administrativo que estrutura a ação do Estado sobre os povos indígenas por meio de práticas de proteção, vigilância e condução compulsória de suas vidas. Esse poder se exerce não apenas por leis, mas por uma combinação de burocracias, discursos e tecnologias de governo que produzem o indígena como sujeito “relativamente incapaz” e necessitado de tutela.

Quadro 2 - Resumo dos ciclos históricos da tutela.

Ciclo	Período	Tutor principal	Ideologia	Objetivo declarado	Objetivo real	
Missionário	Séc. XVI–XIX	Missionários	Catequese	Salvar almas, pacificar	Controle de território e trabalho	
Positivista– Republicano	1889–1930s	Estado (SPI inicial)	Positivismo, evolução	Proteger e civilizar	Abrir fronteiras e controlar populações	
Desenvolvimentista– Integracionista	1930–1988	SPI/FUNAI	Desenvolvimentismo	Integrar à nação	Liberar terras para projetos econômicos	
Pós-1988	1988–hoje	—	Direitos originários	Autonomia e reconhecimento	Persistências tutelares informais	

Fonte: Elaborada pela autora.

A partir dessa chave analítica, é possível compreender os diferentes ciclos históricos da tutela como modos específicos de exercício do poder tutelar: no ciclo

missionário, esse poder era centrado na catequese e no controle espiritual das populações; no ciclo positivista-republicano, assume forma estatal com o SPI, pautado pela ideia de pacificação e incorporação ao progresso; e no ciclo desenvolvimentista-integracionista, consolida-se uma administração fortemente burocrática, que, sob o discurso do desenvolvimento nacional, restringiu autonomias e subordinou territórios a projetos econômicos. Embora a Constituição de 1988 tenha rompido juridicamente com a tutela, Souza Lima demonstra que o poder tutelar persiste de maneira difusa, nas práticas administrativas, na mediação estatal obrigatória e nas políticas públicas que continuam produzindo formas de dependência e subordinação. Assim, o poder tutelar funciona como um fio condutor que articula continuidades entre os ciclos históricos da tutela, revelando a permanência de mecanismos estatais de controle sobre os povos indígenas.

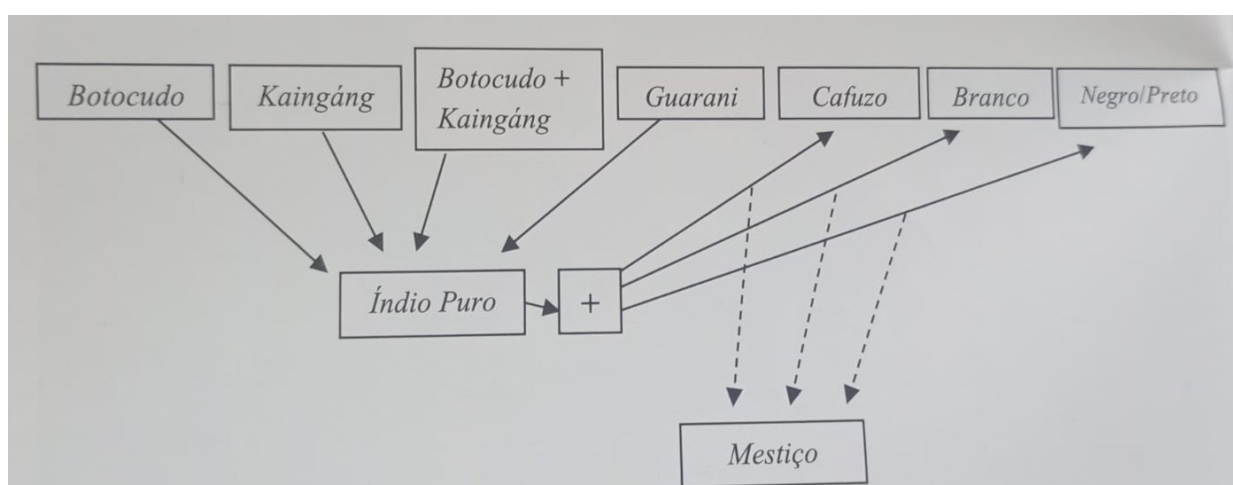
Na experiência cotidiana com indígenas e não indígenas dentro e fora da Terra Indígena Laklãnõ, entre 2023 e 2025, pude conhecer algumas das expressões do poder tutelar e relacionar como esta ideia tem a ver com o processo de racialização e do racismo anti-indígena. Ao mesmo tempo que operava explicitamente, era nomeado as vezes como “preconceito”, as vezes como “discriminação”. Se para a Psicologia estes conceitos se diferenciam teoricamente, para a pesquisa importava mais compreender como a opressão étnico-racial é nomeada e enfrentada neste contexto. O reconhecimento coletivo do pertencimento étnico-racial, muito utilizado para o acesso a políticas públicas, é validado por um termo escrito, assinado por caciques que reconhecem aquela pessoa como indígena ou como pessoa que mora com a comunidade Laklãnõ, conforme a previsão constitucional e internacional de autonomia dos povos indígenas. Os caciques, durante este período de pesquisa, foram em geral homens Xokleng, de origem reconhecidamente Xokleng. Há algumas cacas mulheres, na função de vice cacique.

Relatos informais e entrevistas indicaram que entre estas diferenças étnicas e raciais no cotidiano da Terra Indígena, há um histórico de hierarquias, sendo que a maioria destas surgiram com o processo colonial. Ao mesmo tempo, há hoje um movimento de negar hierarquizações entre elas indicando que, independente da aparência ou ascendência “miscigenada”, todos são Laklãnõ Xokleng: “*Ãg Tõ Txukleg Vã*” subvertendo definições cristalizadas e essencialistas.

Na pesquisa realizada pelo etnólogo Alexandre Namem na década de 1980, ele categorizou pertencimentos étnicos-raciais naquele momento histórico, a partir de

seus interlocutores. No quadro abaixo, nomeado como “categorias étnicas na TI Ibirama”, o autor trabalha com “botocudos” para os Laklãnõ Xokleng e afirma que tais categorias não esgotam o universo múltiplo de identificações, principalmente se for considerada a complexidade da língua materna. Comparando com o caso do Xingu, concorda que “a política da etnicidade encontra na biologia e na cultura objetos primordiais na direção de sua representação ideológica. Representação esta, ao mesmo tempo - e complementarmente-, contestatória e reivindicativa” (Menezes Bastos, 1989, p. 567).

Figura 26 - Quadro desenvolvido por Namem (1994).



Fonte: Namem (2020).

Em uma perspectiva crítica à colonialidade que produz a ideia de raça e racismo entre povos indígenas, inquieta compreender como as relações de etnicidade, aparentemente marcadas por concepções biológicas, se relacionam ao processo sócio-histórico de imposição colonial e dos projetos de embranquecimento promovidos pelo Estado brasileiro. O quadro acima apresenta hierarquias raciais, e não somente origens “étnicas”. Vemos que, aliás, o Estado se beneficia das noções de “mestiço” e “improdutivos” para negar direitos territoriais do povo.

Isso significa dizer, a partir da noção de dispositivo de racialidade, que tais modulações do pertencimento étnico-racial se alteraram conforme o contexto de opressão do racismo anti indígena, sendo um processo de negociação a partir das condições impostas. Ao mesmo tempo, tais discursos coexistem e não são processos lineares totalmente superados no cotidiano. O protagonismo do povo Laklãnõ Xokleng buscou sempre denunciar, dentro das possibilidades, as opressões e violências. Em algum nível, o racismo gera reproduções dentro da comunidade, por meio da internalização psicossocial da ideia de inferioridade, efeito conhecido nos estudos

críticos de raça (tais como Neusa Sousa Santos, Grada Kilomba, Franz Fanon, e outros). Assim, a partir do contexto Laklãnõ Xokleng, vislumbro um processo amplo e complexo de modulações da ideia de raça: seja de indígenas, seja de brancos.

Nesse estudo, por outro lado, o pertencimento étnico e racial aparece nas entrevistas como uma experiência coletiva, não pelo fenótipo ou “misturas entre raças” nem por “traços culturais”, mas por ser reconhecido como pessoa que pertence àquele povo. De modo que as entrevistas realizadas neste estudo interrompem noções cristalizadas de identidade étnico-racial. IC (21) explica que, na sua visão, existe a autodeclaração Xokleng e a cidadania Xokleng. A pessoa que é indígena se autodeclara Xokleng e é reconhecida como tal pela comunidade, isso envolve a forma como a pessoa se identifica:

por exemplo, meu amigo pela aparência ele é um branco, se você não conhecer ele, vai dizer que ele é branco, mas ele é Xokleng, porque ele se identifica assim e é assim identificado pela comunidade. Xokleng é aquele que diz ‘eu sou Xokleng’, diferente de outros povos que exigem que fale a língua materna, para nós isso não importa pra que ele seja reconhecido como pertencente ao povo. No caso dos mestiços, eles vão decidir se são branco ou Xokleng. Por exemplo, minha prima é uma mulher mestiça (Xokleng com Branco) e é casada com uma pessoa Kaingang, e ela se reconhece como Kaingang (IC, Entrevista, 2025).

Já o que ele chama de cidadania Laklãnõ Xokleng envolve a pessoa que mora dentro da Terra Indígena pois tem um vínculo familiar com indígenas e mora lá dentro, essa pessoa vai ter acesso a direitos que indígenas têm como acesso a assistência social, saúde indígena, etc. “Igual o Geomar Posanski que foi casado com a Zilda Priprá, e ela morreu. Mas ele continua tendo os direitos dentro da Terra Indígena, ele cuida dos netos da Zilda. Ele pode votar em caciques, mas ele não pode se candidatar como caciques, por exemplo. São direitos limitados”. A comunidade, no entanto, não confunde este homem branco como sendo indígena, mas não barra seus direitos por ter vínculo e convivência com uma família Xokleng. Seus direitos são definidos étnico-racialmente, a partir das relações concretas no cotidiano do território.

CP (41) relata que nasceu em contexto urbano e foi criada na aldeia Sede. Atualmente mora na cidade de Vitor Meirelles com seu marido branco, mas mantém contato com indígenas na cidade e com sua família que vive na aldeia. Ela afirma que ser indígena não envolve falar a língua, usar artesanatos, brincos e colares, mas sim a pessoa se identificar como indígena, independente de onde estiverem. Ser indígena Xokleng envolve uma forma de pensar e de viver na relação com os outros:

Vejo muitas pessoas na Terra Indígena mesmo que a algum tempo não usavam adereços, mas agora depois do movimento da juventude e das manifestações políticas, começaram a querer usar. Muita gente que eu conheço, não valorizavam. Pra mim, ser indígena não é usar colar, se pintar, mas você ser pessoa indígena em qualquer ambiente. (...) Eu to aqui em Vitor Meireles, na casa da minha amiga indígena. Aqui a gente fala em “índio”, no nosso idioma. A gente faz *totól* quando tem farinha. Fazemos peixe quando dá, porque o rio que tem aqui não é bom. Quando chego ela diz, tem café se quiser pode fazer. Então é assim, né? A gente se acolhe, independente da raça. (...) Onde quer que eu esteja, se eu puder servir a um índio, eu faço. Eu nunca vou brigar com um índio porque sou casada com um branco, por causa de branco não arrumo briga com meus parentes. Eu defendo com unhas e dentes um índio. Pra mim é isso, ser indígena é isso. (...) a gente não esquece de quem a gente é mesmo. Eu e minha amiga aqui, a gente praticamente come no mesmo prato, isso um branco não faz. Nunca o branco dá prato de comida de graça mais de uma vez. Por exemplo, na malharia da minha cunhada que é branca, as mães pagam salário para os filhos, já nós os filhos ajudam sem receber. Os brancos emprestam e ficam esperando receber de volta. Nós pegamos emprestado sem necessidade de devolver pro parente (CP, Entrevista, 2025).

KP (28), professora de educação infantil na rede municipal de escolas de José Boiteux e moradora da aldeia *Plitatól*, relata:

Ser indígena é assim: hoje eu tô aqui. Posso ligar para meus tios e pedir ajuda. Eles estão sempre com a gente. Será que se eu fosse zug eu iria ser assim? Acho que não. Aqui a gente acolhe todo mundo, come junto, recebe quem chega, não fica de cara feia pra ninguém. A gente sabe que a gente é uma família. Acho que sempre seremos assim, é um costume nosso. Vamos estar sempre juntos, assando uma carne, assando peixe, assando qualquer coisa junto pra poder comer. Independente se é festa ou não. Estamos juntos, sempre, se apoiando. Vejo que os brancos são diferentes, se eles fazem uma festa é só para os seus da sua casa, se alguém chega lá eles não vão acolher. Eles preferem ver você na rua do que por para dentro. São bem diferentes de nós indígenas. Será que tu branca ia acolher aquele um? Acho que não, porque vocês não botam qualquer pessoa dentro de casa (KP, Entrevista, 2025).

RLN (27) compõe lutas do povo Laklãnõ Xokleng fora da Terra Indígena, mas é natural da aldeia Toldo. Relata que seus pais saíram da aldeia quando ele era criança e ele cresceu no contexto urbano. Quando perguntado sobre o que significa para ele ser indígena Laklãnõ Xokleng, ele relata:

Para mim tem a ver pela maneira como fui criado. Por exemplo, meu nome “Lino” já vem do meu avô que foi uma das primeiras lideranças quando houve a construção da Barragem Norte. Junto de Weitchá e outras lideranças, eles formaram outras aldeias por conta da Barragem. Ele foi o primeiro professor indígena da Terra Indígena, trabalhou para a FUNAI. Eu frequentei a Terra Indígena e acho que vem disso, da forma que somos criados, você percebe como a comunidade te trata, como indígena. É mais uma forma de ser, uma postura que a gente assume na vida. Como meu pai me passava os ensinamentos da comunidade, coisas que somente ele podia passar, por exemplo, como fazer um arco. Hoje em dia quando pesquiso os materiais indígenas que estão em museus da Europa e que foram roubados, são os mesmos que meu pai desenhou em uma folha de papel e me ensinou a pegar madeira, um conhecimento que tem mais de séculos. Aquele não teve acesso talvez àqueles arcos, mas alguém ensinou ele. Nessas coisas vejo como somos indígenas, pela criação. Minha mãe é branca e com 18 anos foi ser

parteira na Terra indígena e cresci com essa divisão em casa, da família branca e indígena. Como sempre fui visto como indígena, foi bem delimitado pra mim quem eu era, a gente passa a querer ser indígena em todos os contextos. Quando nos vêem diferente, a gente não quer se moldar ao branco (RLN, Entrevista, 2025).

EC (21) da Aldeia Palmeira, explica que ser Xokleng é ser resistente, guerreira e desde que nasce aprender a lutar por seus direitos e território, muito diferente da experiência de ser não indígena.

O racismo é muito grande contra os povos indígenas, pois os não indígenas não entendem que nós lutamos por ter nosso direito e território demarcado, onde possamos viver em paz e manter nossa cultura e costumes. Ao mesmo tempo, a pessoa indígena é igual a pessoa não indígena e merece respeito. Não entendo porque ainda praticam racismo contra nós. Fazem piada com a gente dizendo que temos casa, carro, sacolão que governo dá. Sim nós temos, mas porque a gente trabalha e compra, igual eles (EC, Entrevista, 2025).

MEN (41), que vive no contexto da cidade de Blumenau, explica que os brancos são pessoas que vivem na lógica individual e com uma pressa, do agora. “Eles pensam assim: pra mim e agora. A gente pensa muito diferente, quando penso no tempo por exemplo, penso naqueles que se foram e aqueles que virão”. Neste contexto, diferencia os privilégios de pessoas brancas:

nascer branco já é um privilégio, indígenas já nascem carregando uma história pesada nos ombros, que não é minha só, mas que é nossa, é trazer pro presente a memória dos que se foram e levar pro futuro os ensinamentos que eles deixaram, onde eu estiver (MEN, Entrevista, 2025).

Diferentes relatos apontaram para a experiência cotidiana com o racismo. As entrevistas também ajudaram a evidenciar a presença maciça do racismo e, ao mesmo tempo, sua invisibilidade, sendo experienciada de forma distinta em cidades como José Boiteux e Vitor Meireles (que fazem fronteira com a Terra Indígena). CP é filha de pai e mãe Xokleng, relata as tensões étnico-raciais na região da cidade que vive as disputas territoriais. Em uma das situações vividas, ela foi ameaçada por um homem branco por uma questão política. Seu marido, também homem branco, não agiu em sua defesa, mas ela enfrentou.

Eu já vivi racismo em Vitor Meireles (...) Aqui a gente vê que não gostam da gente, quando a gente está nos locais da cidade. José Boiteux é muito diferente de Vitor Meireles, porque os brancos são falsos, mas conversam com a gente pelo menos. Em Vitor [Meireles] já tem muita disputa de terra, eles têm preconceito maior com nós. Acho que o preconceito começou quando o povo branco chegou nos indígenas, na colonização mesmo. Lembro que quando a gente estudava em José Boiteux em 1994, nós sofriamos no ônibus escolar quando os alunos brancos preferiam ficar de pé do que sentar do nosso lado. Os professores não ligavam. Na hora de fazer trabalho também, eram indígenas de um lado e brancos do outro. Até que nos anos 2000 nós começamos a mandar. Antes a gente era mais inocente,

mas depois começamos a mostrar pra eles. Enxergamos como eles tratavam a gente. Nos anos 1990 eles não queriam se envolver com nós, mas de 2000 pra frente, a gente começou a dar palpite na educação, participar mais nas palestras e coisas do colégio. Os estudantes mesmos começaram a falar mais. Vejo que na escola hoje as crianças indígenas também fazem racismo contra indígenas. Acredito que os alunos que ficam na escola indígena são menos afetados pelo racismo. Meu filho por exemplo não quer vir estudar aqui na cidade, ele quer ficar na escola indígena. Quando a gente está na cidade e falo no meu idioma, os brancos já começam a olhar pra gente. Eu sofri isso na escola também, por falar na língua (CP, Entrevista, 2025).

Também KP (28), filha de pai e mãe Xokleng, é professora em José Boiteux e relata que tanto professores como crianças que ali estudavam sofreram muita discriminação “por ser indígena”. Coube a eles mesmos demarcar suas vozes e autonomia neste contexto de trabalho e educação formal, e contou que pensou em desistir de ser professora ali, pois os demais colegas de trabalho não se aproximam, ignoram a presença indígena: “eles acham que a gente tem uma vida boa”.

Perguntei ao diretor da escola se eu poderia contar um pouco da minha história. Ele ficou me olhando. Meses depois ele disse: podes contar um pouco da tua história na escola. Foi aí que eu fiquei com alunos do 4o ano de maioria de brancos, e eu fui contando nossa história Xokleng, e eles foram perguntando: mas professora, como tu anda com roupa? Eu disse, que somos indígenas independente da roupa. Não somente mulheres indígenas sofrem com a questão da roupa, e um aluno disse: ninguém é machista aqui. E eu expliquei: só pela forma que vocês agem, vejo racismo e machismo. E eles começaram a contar que não gostavam de conversar com algumas meninas indígenas. E disseram: professora, como você faz quando não querem falar com você? Eu fui falando que busco fazer amizade, e mostrei como foi difícil lidar com eles nos primeiros dias de aula. Perguntei se eles lembraram, e me responderam que sim. Alguns falaram que isso aconteceu porque sou indígena, e eles não queriam falar comigo. Um deles contou que não gostava de mim porque sou indígena e que diziam que “os índios são brabos”, ele também falou das outras professoras indígenas que são mais fechadas e são “brabas”. Com o tempo, fomos brincando e isso foi passando. Mesma coisa fiz com o nono ano e fui descobrindo que muitos dos pais brancos viviam no nosso meio, na Terra Indígena. Umas meninas me contaram que não gostavam dos “índios”. Expliquei que há diferentes tipos de racismo, nós mulheres vivemos isso diferente. Um aluno disse que pensou muito no que falei e foi buscar sua história familiar, e descobriu que também tem parente Xokleng em sua ascendência. O aluno pediu desculpa e disse que chorou quando a mãe contou da história de sua família. Eu olhava para meus filhos e pensava: meu deus, eles nem sabem o racismo que vão sofrer... porque hoje em dia eles são muito racistas. Antes era um pouco diferente, pois hoje vejo meus filhos querendo copiar o jeito dos brancos. Em geral, não só aqui, vejo que onde tiver alunos indígenas, vejo que deveria ter professores indígenas para garantir a língua materna na escola. Quando eu era aluna a gente lutou por isso, mas pelo racismo nunca conseguimos isso aqui. O jeito que os alunos indígenas se adaptam na escola municipal é muito diferente, não só no jeito de aprender, mas também às vezes até na comida da merenda, pois nós Xokleng não comemos comida muito temperada, por exemplo. Precisamos de mais espaço na rede municipal para melhorar essa situação, às vezes até nós indígenas temos vergonha de falar sobre isso. Precisamos de mais espaço. No “dia do índio” eles vêm e dão parabéns pra nós, mas não precisamos de parabéns, precisamos mudar essa realidade (KP, Entrevista, 2025).

Indígenas que estão em cidades “grandes” relatam como a experiência do racismo é latente, como no caso de BN, que compõe o coletivo Juventude Xokleng.

Eu entrei no coletivo [da Juventude Xokleng] em 2022 durante a manifestação em Florianópolis quando teve a morte daquele indigenista, o Bruno. Neste dia vi o racismo. As pessoas passavam e diziam “seus macacos, voltem pro mato”, bem explícito. Eles pararam e atiraram água (tava chovendo) na gente. Essa experiência mexeu comigo e me fez querer continuar. Deu alguma coisa dentro de mim, eu quis participar mais, quando vivi o racismo bem explícito. Esse dia, a gente cantando e as pessoas nos prédios pedindo para parar de cantar. Tinha algumas pessoas apoiando, mas muitos não. A gente ouve sempre em manifestações, buzinas e tal, mas aqui em Florianópolis foi diferente (BN, Entrevista, 2025).

RLN (27), natural da aldeia Toldo, afirma que:

Em 2008, quando eu fui fazer alistamento para o Exército, quando entreguei minha identidade a pessoa responsável leu minha identidade e perguntou: e esse sobrenome? Eu expliquei: é nome indígena. Ela parou e pediu pra esperar, foi lá conversar com alguém. Ela voltou perguntando se eu tinha autorização da FUNAI para assinar os documentos? Eu respondi que não preciso de nenhuma autorização para me alistar e ela insistiu dizendo que ainda precisava. Eu insisti que ia assinar e ela reticente aceitou. Cheguei em casa e contei pros meus pais, e eles me acalmaram, mas eu fiquei muito irritado naquele dia, porque veio de um órgão público. Também quando eu era universitário em Florianópolis, num bar onde íamos frequentemente, eu estava com um colega de estágio e outras pessoas que eu não conhecia. De repente uma das pessoas comentou “me falaram que tinha indígenas no Direito, mas nunca vi ninguém pelado passando por aqui”. Eu falei: “como assim? Tu que me ver pelado?”. Ele ficou sem graça, ficou um clima ruim, ele quis se desculpar, mas não entendi aquela fala nesta altura do campeonato. Eu lembro que meu colega tentou apaziguar, justificando que o outro não sabia. (...) Eu e outros parentes estamos passando agora por outra dificuldade, temos formação acadêmica, mas não temos acesso a trabalho remunerado. Aí vemos muitos indígenas continuando a vida acadêmica, por não encontrarem opções de serviço para dar aula, por exemplo. No caso do povo Laklãnō Xokleng, lembrei do fato que o prefeito tentou proibir a língua indígena e isso mobilizou todo o povo. Pra mim, também a Barragem é o eterno caso de racismo contra nosso povo, enquanto não acontecer algo com ela, ela sempre vai ser isso, um racismo que não tem como apagar. Na aldeia Toldo, onde moro, quando a Barragem fecha, nossa aldeia fica totalmente isolada. Só dá pra sair pela cidade de Dr. Pedrinho. Daí temos que estocar comida. (...) Penso que a UFSC é um espaço importante para nós, pois ela aderiu já em 2007 antes da Lei de Cotas, as cotas para indígenas. Lembro que um bolsista da Geografia estava indo às escolas de Palhoça para explicar as políticas de ação afirmativa e eu ouvi a explicação sobre as vagas suplementares. A partir daí decidi entrar e continuar meu estudo e luta. O racismo acadêmico eu comecei a entender, penso que todas as línguas indígenas deveriam ser aceitas para defesa de trabalho acadêmico, pois as línguas estrangeiras são aceitas mas as indígenas ainda não. No Museu Nacional, onde faço doutorado, é compreendido que a língua portuguesa já é segunda língua (RLN, Entrevista, 2025).

MEN (41), nascida na cidade de Blumenau, relata que enfrenta muitos embates no contexto desta cidade que define como racista e xenofóbica. Sua mãe mora na aldeia Toldo na Terra Indígena. Ela foi uma das fundadoras da Associação Brasil é

Minha Aldeia (ABRAMA) que reunia diferentes pessoas indígenas moradoras de Blumenau, que teve trabalho entre 2017-2020. A ação buscava congregar parentes indígenas e fortalecer a identidade étnico-racial para além dos limites de aldeia/terra indígena³⁵.

É muito difícil viver nesta cidade, a gente tem lutado para permanecer. (...) A ABRAMA tentou reunir nossos parentes (sanguíneos ou não) e que vivem acomodados na cidade de Blumenau. Durante um tempo isso deu certo, mas eu percebi que apenas um pequeno grupo estava neste movimento, a maioria já estava tão acostumada com a violência que essa cidade traz, que eles nem se incomodavam mais. “O sistema é assim mesmo, a cidade é ruim para outros além dos indígenas”. Por outro lado, algumas pessoas deste grupo tomaram a iniciativa de retornar para Terra Indígena e suas aldeias, como minha mãe, minha tias, pessoas que a partir da associação tiveram coragem de retornar. Aí nosso grupo na cidade ficou mais difuso, porque estas mulheres eram nossas referências. Como manter o vínculo coletivo entre parentes na cidade, considerando que estamos na lógica do 6x1, trabalhando três turnos? Hoje me agrego a pessoas não indígenas que juntos temos agido na cidade, com ações concretas para mostrar a presença indígena nesse território, como sempre digo, nessa “aldeia” chamada Blumenau. Aliás, eu sempre dizia que nasci na cidade, não nasci na aldeia, mas hoje entendo que Blumenau é, antes de mais nada, terra ancestral do meu povo e acabei mudando meu discurso: eu nasci na aldeia Blumenau. Eu posso estar chegando agora, mas meu povo já está aqui há muito tempo, reafirmo que estou em nossa terra. Esse sentimento de posse da terra, é coisa do branco mesmo, de achar que aqui não é nosso lugar, ou achar que as mazelas como as enchentes é culpa nossa ainda. É muito comum eu ouvir questionamentos sobre porque estou em Blumenau, porque vim pra cá, ou como assim sou professora. É como se minha capacidade intelectual fosse inferior a dos outros: como essa “índia” vai ser professora? E vejo que ainda pensam que recebemos tudo do governo, que não trabalhamos. Isso vejo como uma tutela: nos vêem como incapazes de fazer qualquer coisa (MEN, Entrevista, 2025).

A tutela jurídica sobre os povos indígenas no Brasil veio em nome da proteção de seus direitos territoriais, mas pregava a integração à sociedade nacional acreditando que estes deixariam ter suas identidades étnicas, tornando-se trabalhadores rurais com valores e costumes ocidentais, cristãos e capitalistas. Os relatos de pessoas Laklãnō Xokleng em diferentes contextos, apontam para efeitos da tutela jurídica (incapacidade civil) sobre a noção de capacidade humana e intelectual. Ou seja, o racismo cria a ideia de que indígenas precisam de “tutores” para entender a sociedade, o Estado, o urbano, etc. **Gersem Baniwa** (2002) chama este

³⁵ A psicóloga e professora Flávia Busarello desenvolveu pesquisa de mestrado sobre este processo coletivo. Ver: Busarello, Flávia Roberta. “Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela”: análise psicossocial da vivência urbana dos Xokleng/Laklãnō na cidade “loira” de Blumenau/SC. 2017. 128 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

processo de um “fantasma da tutela”. BN (21), moradora da aldeia Coqueiro, concorda que há uma tutela no racismo contra indígenas até hoje.

Ainda tem algumas coisas que ainda me incomodam: quando eu chego as pessoas já impõe que eu sou “burra”, por exemplo, por eu ser indígena e ser mulher. E o que mais vejo é isso: já vi brancos vindo explicar a minha cultura pra mim, eu já vi muito isso. E muitos dos brancos que se dizem indigenistas, que estudam muito. Eu já vi isso muito, sendo que eu que conheço minha cultura. Dá raiva. (...) Os brancos, na maioria das vezes, pensam que somos “burros”. Na universidade os brancos ainda continuam com este raciocínio de querer nos salvar de alguma coisa. Sendo que a gente pode se salvar. Percebo isso na universidade, com alguns grupos indígenas que fica explícito o branco fazendo isso e sair como “boa pessoa”, e é inconveniente. Por que é muito conveniente você querer sempre ser o super herói, como se você fosse melhor e nunca deixar as pessoas tomarem as rédeas de sua vida acadêmica.

Acho que os brancos que querem estar na luta com a gente precisam primeiro olhar para si, porque muito das coisas que vocês aprenderam foram ensinadas pra vocês, de que a gente é burro, olhar pra essas questões e começar a mudar. Não só com o povo Xokleng, mas com todos outros povos no Brasil. Eu acho que precisa deixar as pessoas indígenas falarem, falarem por si. Em algumas coisas vamos precisar de ajuda, por não sabermos. Eu percebo com o coletivo Juventude Xokleng que a gente precisa de ajuda para os eventos, por exemplo. Os brancos podem ajudar, se perguntarem o que precisamos, sem ser inconvenientes. Ainda existe um lugar de aliança (BN, Entrevista, 2025).

Em relação à aparência física, o racismo anti negro no Brasil tem sido demarcado como “preconceito de marca” e não “preconceito de origem” como definido por Oracy Nogueira (2007), tese que marca a construção de políticas afirmativas onde o aspecto racial está centralizado aos aspecto de cor/aparência. No entanto, os povos indígenas têm alargado essa noção demonstrado que a relação cor/raça não pode ser da mesma maneira aplicada às diversidades de povos homogeneizados pela categoria racial “índio”, ainda que no Brasil os “brancos leiam primeiro a cor e depois a origem” (BN, 2025), como indicou uma das entrevistadas. Raça precisa ser pensada significante flutuante (Hall, 20025) e não pode ser reduzida ao que Geni Núñez (Longhini, 2022) chama de “binarismo” colonial. Neste sentido, identifico que a tese de Oracy Nogueira (2007) tem sido refutada no estudo que faço no contexto Laklãnõ Xokleng, bem como em outros contextos indígenas. Estes ampliam e integram as noções de raça, etnia, branquitude, racismo articulando os preconceitos de “marca” e de “origem” ao que tais povos representam ao sistema econômico - seus direitos e modos de vida se contrapõem a lógica capitalista em que a terra e seus recursos naturais são meramente propriedade econômica. O conceito de corpo-território

(Kaingang e Braulina, 2019) parece ser o elemento articulador destas noções, de modo a enfrentar o binarismo brancos-negros.

Importante lembrar que apesar de no Brasil haver este binarismo entre brancos-negros, o conceito de raça é historicamente relacional e contextual, bastante vinculado a noções territoriais e de origem, vinculado a projetos políticos que visam monopolizar recursos — econômicos, sociais e simbólicos. Ao longo dos séculos, o racismo serviu como instrumento político e econômico: grupos dominantes o utilizavam para justificar a exploração, o controle territorial, a escravização, o colonialismo, a exclusão social e o acesso desigual a direitos e recursos. Cada época e sociedade desenvolve critérios diferentes para hierarquizar populações — religião, “sangue”, cor da pele, cultura, ciência, nacionalidade, entre outros (Bethencourt, 2018). É concreto, no entanto, o fato de que no Brasil há pessoas que perderam vínculo étnico e/ou tiveram seus corpos afetados pelo processo de mestiçagem e embranquecimento que atingiu também o povo negro no Brasil.

Agora, depois de grande, depois que comecei a participar ativamente dos movimentos e comecei a falar sobre isso [o racismo]. Quando somos crianças, ouvimos sobre isso, mas não sabemos o que é. Você sofre, mas não sabe o porquê, ninguém explica. Quando é com pessoa preta, você sabe porque ele está sofrendo racismo. Quando é indígena, você não consegue entender porque alguém que invadiu suas terras te odeia. No caso indígena, não é só por aparência, mas por você ser indígena, de comunidade indígena, e ainda resistir. Muitos não gostam da gente. São várias coisas. Mas, pessoas indígenas de cor clara também sofrem racismo. Os brancos lêem primeiro a cor e depois a origem, então quando se fala que é indígena ou se descobre, aí eles te discriminam. Eu já estudei em “escola de branco”, e os indígenas de cor clara omitiam que eram indígenas, enquanto eu, mesmo que não falasse, já estava na cara (BN, Entrevista, 2025).

Partindo do contexto Laklãnõ Xokleng no sul do Brasil, diferentes perspectivas demonstram que, apesar de o Estado buscar embranquecer física e culturalmente o povo indígena por meio da imigração teuto-alemã, silenciamento com a pacificação, assimilação racista por meio de casamentos inter-raciais e as teorias da mestiçagem, ainda assim, pessoas Xokleng de diferentes aparências fortalecem seu pertencimento étnico-racial de forma ancestral, saindo da lógica colonial. Será que se os Xokleng não tivessem sido alvo de uma política etnogenocida até hoje, haveria menor variação de fenótipo? Como se pode exigir uma “aparência” homogênea diante das diferentes relações étnico raciais impostas pela violência colonial e das políticas de embranquecimento?

A mestiçagem não tinha como não acontecer, por conta da violência contra as mulheres indígenas. Minha mãe conta que antes de existir escola indígena na aldeia, a maioria das pessoas se relacionam com brancos (não indígenas).

Eles fizeram a escola indígena Laklãnõ, pensando nisso, pensando em as crianças poderem conviver mais entre si. Por mais que um seja mais claro que os outros, são indígenas. Está dando certo agora. Povo Xokleng é muito de fazer brincadeira, mas convivem bem. Com os guarani é uma coisa ancestral, os Xokleng aprendem a não gostar dos Guarani, isso acontece muito antes da colonização. Isso acontece também com os Kaingang. Brigas entre povos. Eles querem dizer que éramos todos harmoniosos, isso sim é racismo, achar que tudo era uma boa convivência entre as etnias. Todos ficavam lutando por terra, por mulher, e isso acontece. Essa convivência entre povos não tira nosso lugar na Terra Indígena (BN, Entrevista, 2025).

Quando digo que sou indígena, logo sou questionada: mas você não tem “cara de índio”, porque esperam o indígena com fenótipo da amazônia, do Xingu. Lembro quando em um evento na FURB uma amiga branca não me encontrava no meio da comunidade indígena que estava ali no auditório, e disse: nossa porque não te vi? E logo percebi, quando estou com os meus parentes, somos todos iguais; quando estou sozinha, logo sou identificada como “diferente” dos loiros de Blumenau. Aqui uso muito os adornos, as pinturas e grafismos, cocar, colar, uso mesmo, no cotidiano, do jeito que estou eu vou. Logo eu era questionada: porque você está assim hoje? E somente explico que são adornos do meu povo e uso quando eu quiser. O racismo na cidade tem motivos diferentes do racismo na aldeia: lá na Terra Indígena enfrentam a Barragem Norte, por exemplo. Além do racismo nas cidades que fazem fronteira com a Terra Indígena, parece que não lhes pertencem, devem ficar na aldeia (MEN, Entrevista, 2025).

Ao mesmo tempo, há uma crítica a uma imagem de indígena que está sendo veiculada por parte do movimento indígena:

A gente sempre conversa sobre o estereótipo de índio. Mas, além do estereótipo, agora tem uma mudança interna no movimento indígena que causou uma figura indígena que todos replicam. E até isso é muito notável. Os artesanatos são os mesmos, independente do povo. Se você for aqui, as miçangas, tudo isso, replica um monte de características de um indígena padrão que agora o movimento está criando. E a gente conversa muito sobre isso, de a gente não reproduzir isso, de que a gente não precisa disso, sabe? Até a gente se olhando... Mesmo sem a gente conversar sobre isso, a gente não vai andar trajado, com pouco carro, brinco, tudo. Se for sempre uma coisa muito discreta, até porque eu acho que.... Reforça o estereótipo, né? Eu acho que é uma coisa que a gente acaba fazendo sem perceber. Mas eu acho que dá muita diferença. Porque eu, particularmente, na minha visão, a gente não precisa disso, sabe? Para ser respeitado enquanto indígena. E eu acho que a gente também não usar esse tipo de adereço também é uma forma de a gente enfrentar isso. Porque a gente é indígena independente daquilo que a gente usa. E eu acho que esse movimento, agora que está sendo criado pelo movimento indígena, esse ideal, é muito... Ele vai fechar de novo a gente numa bolha que a gente mesmo está criando. Que já está fechando, né? Eu acho que o movimento está criando muito estereótipo. E o Sul já é muito invisibilizado. Quando a gente está no movimento, se a gente não está trajado, a gente não aparece. E aí as pessoas parecem que não enxergam a gente, os próprios indígenas. Mas não é porque a gente não está se movimentando (TG, 2025).

A branquitude é nomeada no contexto Laklãnõ Xokleng como um modo de ser, um jeito de se comportar achando-se superior. Os brancos são chamados de *zug*, e podem ser compreendidos por meio de algumas perspectivas:

Os brancos tem um jeito muito individualista, aquele jeito. Dá de ver de longe. Jeito de desconfiança, como se todo mundo quisesse tomar alguma coisa dele. Uma mania de perseguição, a gente percebe quando tá fazendo amizade com os brancos. Vejo que parecem que sempre estão sobrevivendo, nunca se doam totalmente para uma coisa. Sempre tentando “ser alguém na vida”, sendo que a gente já nasce sendo alguém na vida, por conta do nosso nome. A gente já nasce com uma personalidade. Sendo que os brancos tem que nascer e fazer um montão de coisas pra se tornar alguém (BN, 2025)

Para os brancos só quem tem pele clara é gente, os brancos criaram isso e eles mesmo cometem. E continua acontecendo. Pra mim isso nunca vai acabar, pode lutar contra, mas não pára. Sobre esse tema, acho que uns 20% da comunidade se preocupa com isso mesmo, porque a gente convive com isso, então, a gente dá risada e segue a vida, Eu vejo que a maior parte da comunidade não liga mais. Por exemplo, se eu denunciar racismo, o que vai acontecer? Não vai pra frente, não adianta denunciar (CP, 2025).

As perspectivas de pessoas Laklãnõ Xokleng vão ao encontro do que outros pesquisadores identificam sobre processo de etnicidade e pertencimento étnico-racial. A psicóloga **Geni Núñez** (Longhini, 2022), ao analisar o contexto Guarani, identifica que o pertencimento comunitário não estabelece relações com aparência, cor de pele, ou “habilidades” culturais como falar a língua ou morar em terra indígena. Estas exigências são, na verdade, próprias do racismo anti indígena que ela nomeia como etnogenocida, são paradoxais:

O mesmo Estado que exige a habitação em terra demarcada, não as demarca; o mesmo Estado que historicamente sempre perseguiu línguas indígenas e impôs a língua portuguesa, exige de pessoas indígenas fluência em suas línguas originárias; o mesmo projeto violento de mestiçagem forçada, exige “pureza sanguínea”; o mesmo recenseamento que só incluiu povos indígenas em 1991 continua com categorias problemáticas e assim por diante (Longhini, 2022, p. 113).

Também na obra “A queda do céu” (**Kopenawa** e Albert, 2015), Davi Kopenawa elabora uma crítica radical ao “homem branco”, os “*napëpë*” (homem branco no idioma *yanomami*). Compreende como um modo de existência baseado na separação entre humanos e natureza. Para o xamã *yanomami*, os brancos são aqueles que esqueceram os espíritos da floresta (*xapiri*) e vivem cegos pela ganância, pelo desejo de acumular mercadorias e pela ilusão do progresso. Seu pensamento está “cheio de fumaça”, expressão que denuncia o adoecimento espiritual e ecológico produzido pela racionalidade moderna e pelo capitalismo. Ao destruir a floresta e romper as relações de reciprocidade com a terra, o homem branco ameaça fazer o céu “cair” sobre todos — imagem que simboliza o colapso ambiental e espiritual provocado pelo modo de vida ocidental. A professora **Rosani Kamury Kaingang** (2022), ao analisar esta obra, lembra que para os *Yanomami* o grande espírito *Omama* criou todos povos da floresta

e também os “brancos”, como irmãos, “lhes ensinando tudo o que precisavam saber para viver tranquilos e com fartura de alimentos, numa relação de equilíbrio com os demais seres da natureza e do cosmo, mas, os não indígenas, esquecendo-se dos ensinamentos sobre proteger e cuidar da terra” (p. 02). A relação com a terra e ancestralidade aparece novamente como central para o projeto de fazer morrer os povos indígenas e seus modos próprios de viver.

5.3 O TEMPO DO MATO VIVE! LUTA CONTRACOLONIAL E ANCESTRALIDADE³⁶

Ao conhecer as estratégias de colonização, é preciso também reconhecer a luta contracolonial dos povos originários da terra ontem e hoje. Pois a colonização em curso é, por sua vez, enfrentada pelo movimento de contracolônização que povos quilombolas, negros e indígenas criaram para lutar pelo direito de existir em seu território, mantendo seus modos e significados ancestrais (Bispo, 2015). Assim, buscamos identificar e visibilizar algumas perspectivas indígenas contra a colonização em Santa Catarina.

A partir do trabalho de **Geni Núñez** (Longhini, 2022), compreendemos que não é possível a separação entre a prática de “genocídio” e “etnocídio”. Esta divisão tem sido uma armadilha colonial que cria a ilusão de uma natureza apartada da cultura, lógica binária que não potencializa o enfrentamento das violências que sofrem os indígenas no mundo. Assim, o que ocorre no Brasil é o “etnogenocídio”, projeto de extermínio material e imaterial de uma diversidade de terras e povos que são homogeneizados pelo racismo (Longhini, 2022).

No caso dos Laklãnõ Xokleng este processo é marcado pelo avanço do projeto colonial no território brasileiro e que buscou interiorizar seu domínio, interrompendo o modo de vida indígena e sua movimentação no “tempo do Mato” (**Priprá, 2023**). Assim, foram analisadas algumas das narrativas documentadas sobre a violência da colonização e a luta Laklãnõ Xokleng contra o etnogenocídio, entre 1808 e 1914.

O povo indígena foco deste estudo era considerado pelo governo como um dos povos “tapuias”; “bugres” ou “índios arredios”. Tais denominações hierarquizam estes povos frente a seus parentes “tupis”, considerados pelos brancos como “mansos” e

³⁶ Este subcapítulo foi publicado em formato de artigo em 2025, em co-autoria entre pesquisadora, orientadora e pesquisadores colaboradores Laklãnõ Xokleng, disponível em <<https://doi.org/10.22562/2025.62.13>>.

obedientes às estratégias de colonização, catequização e escravização (Monteiro, 1994).

Faz parte da prática colonial a utilização de uma linguagem zoológica que visa animalizar os povos (Fanon, 1968), uma “coisificação” que visa dominar (Cesaire, 2000). Também **Nanblá Gakran** (2021) explica que este povo não tinha uma autodenominação, pois não havia essa necessidade. Mas os colonizadores os identificavam, como botocudos (pois tinham a prática do botoque nos lábios inferiores dos homens) e como “bugres” - termo pejorativo para indicar os não cristãos nativos, ainda não catequizados. Também os pesquisadores etnólogos tiveram tentativas de nomeação diferente: reconhecendo-os como kaingangs, xokrens, xokleng e outros. Recentemente houve um movimento de busca por autodenominação em parte do povo, onde o termo “Laklãnõ” tem sido usado e significa “os descendentes do sol” (Gakran, 2021, p, 03). Este processo de autodenominações é um exercício de descolonização da linguagem homogeneizante, pois retoma parte da cosmologia e ancestralidade negada pela colonização (Bispo, 2015). Ao mesmo tempo, é uma identidade política que é acionada em contextos de luta e demarcação da identidade étnico-racial, como ocorreu durante o Abril Indígena.

Figura 27 - Placa em frente ao galpão na aldeia Coqueiro, durante o Abril Indígena.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Fotografia registrada em 2025.

Me chama de “índio”, por que não me chama de “Laklãnõ”? Se quiserem me chamar de “clã do sol” (...) Mas se preferir, me chame de povo rápido, que conhece todos os cantos da terra. E por que não “gente do sol” ou “gente ligeira”? Ou me chame de “o que emergiu da água ou da montanha” (**Gakran, 2021, p. 05**)

O povo indígena Xokleng tinha o hábito de se deslocar sazonalmente em busca de alimentos: viviam da caça e da coleta de frutos silvestres, entre Santa Catarina, Norte do Rio Grande do Sul e Paraná - territórios da hoje chamada região sul do Brasil. Sua vida coletiva era marcada pelo tempo da natureza e pelo que ela oferecia física e espiritualmente. Esse era o “Tempo do Mato”, quando o modo de vida tradicional do povo Xokleng era possível de ser vivido - rituais, cerimônias, práticas culturais e costumes podiam ser praticados. “Tempo do Mato” também tem se tornado um conceito indígena para designar o tempo anterior ao contato da “pacificação” (Priprá, 2023), um tempo de autonomia em sua organização social, política e espiritual com a terra. Compreendemos que este projeto foi interrompido quando o Estado nomeou esta região como sendo vasto “vazio demográfico”, este foi um dos primeiros discursos etnogenocidas (Longhini, 2022) contra o povo Laklãnõ Xokleng.

A partir de 1800 a região habitada pelo povo Xokleng também passou a ser palco de violências, conflitos e mortes. Resistindo à colonização e escravização indígena, o povo criava táticas de resposta aos ataques coloniais: deslocamento, esconderijo, assaltos e roubos aos colonos. Trabalhos como o de Sílvio Coelho dos Santos (1973; 1994) demonstram que, inclusive, os indígenas tomavam metais presentes nos materiais dos brancos, para incorporá-los às suas flechas e assim estarem mais preparados para enfrentar as armas de fogo. Mortes ocorreram, ações de defesa do povo indígena, mas que foram nomeadas como “selvageria” pelos colonos e Estado. Uma forma de inversão colonial, uma invenção da branquitude que “utiliza de diferentes estratégias para tentar dar um sentido ético às suas violências (...) Ao dizer que indígenas e negros são perigosos, a branquitude oculta sua própria violência colonial” (Longhini, 2022, p. 30). Assim, o território de perambulação livre Xokleng foi diminuindo, assim como a caça e os frutos que necessitavam para sobreviver.

Antes da chegada dos colonos europeus em Santa Catarina, precisamente no Vale do Itajaí, a base de alimentação do povo Laklãnõ/Xokleng era composta principalmente da caça de animais silvestres, pinhão, frutas nativas e mel. Depois, com a chegada dos não indígenas que passaram a ocupar grande parte do território e empreender ataques e perseguições, os Laklãnõ/Xokleng deixaram de fazer muitas dessas atividades, consideradas fundamentais para a sua alimentação e o seu modo de vida. Mesmo sofrendo sucessivos ataques e perseguições armadas pelos não indígenas, o povo Laklãnõ/Xokleng empreendeu forte resistência, contra-atacou os não indígenas e buscou se manter dentro do seu território tradicional (Tschucambang, 2015, p. 10).

O conflito entre os Laklãnõ/Xokleng e os invasores de seus territórios ganha, desde então, maior repercussão, seja pelo fato de envolver famílias de imigrantes e respectivos governos estrangeiros, seja pelo fato de haver, no país, um número maior de veículos de imprensa. Um terceiro fator, certamente, seria o fato de os Laklãnõ/Xokleng perceberem que se encontrava em seus últimos refúgios, sem alternativas a não ser o enfrentamento direto com os invasores, como forma de garantir seu espaço e território livre para sua sobrevivência (Weitchá, 2015, p. 10).

As produções de pesquisadores Xokleng costumam citar o contra-ataque físico realizado pelos indígenas frente ao ataque violento dos colonos e Estado. Em alguns casos, tais documentos apresentam os relatos e memórias de anciãos e sábios que, por meio da oralidade, aprenderam sobre o tempo do mato. No estudo de **Osias Patté** (2015) sobre o papel das mulheres no tempo do mato, a anciã Vanhká Dil explicou - falando na língua Xokleng - que havia uma divisão de tarefas e o companheirismo entre homens e mulheres. Diante do ataque dos bugreiros, eram elas que ajudavam os homens, avisando quando os brancos estavam se aproximando.

(...) ũna ka zi mǎg vũ zi tǒ plǎl kate mũ, ti tǒ zi mǒ zug óg kabén vǎ, óg tǒ mē óg tanh jé kajǎg ti, kũ zi mǎ ku kónhgág óg mǒ kabén tē mũ, ku mǎ kũ kónhgág óg vũ jagnē kũ mē ē kalá ti vun kũ zug ti óg kóto mũ mũ, kũ óg zug ti óg me kǎglǎn kan mũ³⁷.

(...) chegou uma noite que o cachorro começou a chorar horas da noite avisando sua dona que havia brancos rodeando o acampamento para matar os índios. Ela levantou, foi avisar os homens, eles levantaram, pegaram suas lanças e flechas, saíram para a guerra e mataram todos os brancos.

O projeto de colonização do território Laklãnõ Xokleng foi iniciado a partir de 1800 - momento em que o restante do país já tinha 300 anos de história colonial. Também era um momento histórico onde o Estado buscava interiorizar seu poder, além de desenvolver a propriedade privada, definindo quem teria direito a terras (Santos, 2022). A partir do decreto oficial de “guerra aos botocudos”, a prática do genocídio passou a desenvolver-se contra oficialmente. Em 1808, Dom João V, declarou “guerra aos índios”, informando que estes “índios arredios”, “bárbaros” que não aceitavam serem colonizados (catequizados), deveriam ser mortos (Monteiro, 1994).

A Carta Régia do Príncipe-Regente Dom João V declarava que os índios “atrapalhavam” e se negavam a negociar com o avanço do projeto colonizador português que, segundo ele, agora precisaria suspender o trato “humano” e matar, diretamente, por meio do poder do Estado, em prol do desenvolvimento econômico que os colonos europeus podiam produzir. O texto decretou guerra contra os

³⁷ Esta citação está escrita na língua Laklãnõ Xokleng e traduzida pelo pesquisador Osias Patté (2015).

“bárbaros índios” e determinou que esta deveria ser organizada pelos aliados e com “os milicianos que voluntariamente quiserem armar-se contra eles, para perseguir os Índios infestadores do meu território” (Brasil, 1808). Segundo ele, os indígenas matam fazendeiros e proprietários que tentam desenvolver as “culturas preciosas” de exploração da natureza e desenvolvimento de monoculturas.

Sendo-me presente e quasi total abandono, em que se acham os campos geraes (...) que se acham infestados pelo Indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietarios, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivar-as em beneficio do Estado, de maneira tal que (...) a maior parte das fazendas, que estão em dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Indios Bugres morto os seus moradores, (...) e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinito rios, são susceptiveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhos e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além de que se acham no mesmo territorio terras nitrogeneas e muitas minas de metaes preciosos (...) tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com eles tinha mandado praticar (Brasil, 1808).

A lei explica ainda que, aqueles não indígenas (milicianos ou qualquer morador) que quiserem “segurar” algum destes indígenas atacados, poderão aprisioná-los por até quinze anos como “prisioneiros de guerra” destinando-os aos serviços que desejarem. Mas lembra que, não deve ser ignorado o “direito” destes indígenas se submeterem à autoridade colonial.

tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Índios, que aquelles que se quiserem aldeiar e viver debaixo do suave jogo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe aproximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica sociedade debaixo das minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade (Brasil, 1808, s.p.)

Ele ainda justifica não haver mais como tentar civilizar tais populações nativas que são “arredias” ao suposto projeto pacífico de segurança individual e de propriedade privada. Segundo ele, não há meios de civilizar povos bárbaros, a não ser por meio de uma escola severa, que por

alguns anos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais solido bem que resulta do exercício das faculdades morais do espírito, muito superiores às physicas e corporaes (Brasil, 1808, s.p.)

Em 1836, o Brasil - recém independente politicamente de Portugal, decide criar um dispositivo de proteção aos colonos/brancos: a Companhia de Pedestres. Grandes empresas estavam se instalando nas colônias, o governo precisou tomar providências quanto à insegurança. Segundo Santos (1973), a Companhia de Pedestres até certo ponto seguia o sistema de embrenhar-se na floresta em perseguição aos indígenas. A partir disso, os moradores locais também organizavam grupos para ir mata adentro caçar indígenas, com apoio do presidente da província e conhecimento do governo. Por meio da Lei nº 28, de 25 de abril de 1836, o governo provincial de Santa Catarina e tentou garantir a segurança dos colonos recém-chegados ao Vale do Itajaí, apoiando os grupos de batedores do mato, conhecidos como “bugreiros”.

O grupo ficava em Blumenau e tinha como objetivo atrair os indígenas para assassiná-los. E quando a Companhia de Pedestres foi extinta, a ação dos bugreiros ou dos caçadores de índios ganhou visibilidade nos jornais e nos documentos oficiais da época. Ser bugreiro tornou-se uma profissão, “em cada região havia quem fosse entendido na tarefa de afugentar índio” (Santos, 1973, p. 81). O mundo colonial vai se configurando como sendo cindido entre dois mundos: a companhia de pedestres, os bugreiros, os policiais da época são os porta vozes do colono e garantem que o colono siga operando a partir da ideia de colonizado, enriquecendo em cima desta prática violenta protegida pelo próprio governo da época (Fanon, 1961). Os bugreiros eram chamados por colonos, pelos administradores das colônias ou pelo governo para realizarem expedições de afugentamento aos indígenas, preparavam-se para uma expedição de guerra. O governo sabia da existência dos indígenas no sul do país, mas mesmo assim incentivava e promoviam o avanço das colônias no território indígena, pois o “progresso” precisava acontecer a qualquer custo, mesmo que isso significasse o genocídio de um povo. Para resolver o problema com os indígenas, os bugreiros estavam sendo a solução, estavam conseguindo tranquilizar os colonos e assim eram tidos como heróis, pois estavam garantindo e protegendo os territórios e plantações dos imigrantes europeus.

Os Laklãnõ foram cada vez mais encurralados e perseguidos, sobretudo em Santa Catarina, por expedições de “bugreiros”, grupos armados especializados no extermínio de comunidades indígenas, acobertados e até estimulados pelas autoridades locais. Entretanto, não é possível conhecer-se o número de comunidades e indivíduos massacrados nesse longo período de invasão agressiva que se estendeu até a segunda década do século passado. Os Laklãnõ foram reduzidos, assim, as comunidades seminômades de caçadores coletores, refugiadas nas florestas e atormentadas pelo medo das práticas dos “bugreiros” (**Gakran, 2005**, p.20).

Os bugreiros preparavam-se para exterminar os Xokleng em suas expedições, atacavam os acampamentos indígenas, em emboscadas que não davam nenhuma alternativa de resistência, os bugreiros especializaram certas táticas de guerra. Ficavam por dias escondidos aos arredores dos acampamentos para aprender os hábitos dos indígenas, conheciam os períodos do ano que eles se deslocavam, os bugreiros se especializaram em matar os Xokleng. Enfim: ser bugreiro se tornou uma profissão criada para a expansão do progresso em Santa Catarina. Em entrevista, um destes homens deu detalhes dos métodos etnogenocidas contra os Xokleng.

O assalto dava ao amanhecer. Primeiro, disparava-se uns tiros. Depois passava-se o resto no fio do facão. O corpo é que nem bananeira, corta macio. Cortavam-se as orelhas. Cada par tinha preço. Às vezes para mostrar a gente trazia algumas mulheres e crianças. Tinha que matar todos. Se não, algum sobrevivente fazia vingança. Quando foram acabando, o governo deixou de pagar a gente. A tropa já não tinha como manter as despesas. As companhias de colonização e os colonos pagavam menos. As tropas foram terminando. Ficaram só uns poucos homens, que iam em dois ou três pro mato, caçando e matando esses índios extraviados. Getúlio Vargas já era governo, quando fiz uma batida. Usei Winchester. Os índios tavam acampados num grotão. Gastei 24 tiros (Santos, 1973, p. 76).

Jornais de Blumenau registraram detalhes do ataque dos bugreiros aos Laklãnō Xokleng, em 1904 - registro recuperado pelo antropólogo Silvio Coelho dos Santos (1973):

Depois de terem iniciado a sua obra com balas, a finalizaram com facas. Nem se comoveram com os gemidos e gritos das crianças que estavam agarradas ao corpo prostrado da mãe foram tudo massacrado (...). Alguns bugres que depois chegaram, querendo vingar os seus, mas não tendo armas, foram também massacrados, ficando lá prostrados. Depois do massacre houve saque; carregaram tudo o que valia a pena levar, como: fazendas que os bugres tinham roubado ultimamente, roupas, flechas, colares e o resto foi um incêndio geral (Santos, 1973, p.86).

Havia um descaso da sociedade com os povos indígenas atacados pelos bugreiros. Havia uma ideia/verdade de que os Xokleng eram uma ameaça aos projetos de “progresso do civilizado” e isso anulava qualquer esboço de reação contra o genocídio. Mas, ao mesmo tempo, entre os brancos, “criavam-se imagens de heróis para os executores do extermínio indígena” (Santos, 1973, p. 86). Novamente, uma “inversão colonial” que apaga a violência da branquitude (Longhini, 2022).

Figura 28 - Bugreiros em pé.



Fonte: Sílvia Coelho dos Santos, 1998.

Legenda: Mulheres e crianças raptadas, sentadas em 1900.

A literatura demonstra que foi o Estado quem financiou o genocídio contra o povo Xokleng. Os indígenas deveriam ser mortos, pois não agregavam ao projeto de expropriação da terra - o que importava era o crescimento das colônias. A dor, o sofrimento, causado aos sobreviventes, foi imensa, não consideraram que os indígenas só estavam se defendendo, resistindo e lutando pelo que era deles de fato. A dominação colonial foi sempre movida pelo interesse em expansão do domínio territorial e enriquecimento a qualquer custo: em 1850 é criada a Lei de Terras, a qual versava sobre as terras devolutas no Império.

Segundo ela, terras possuídas por título de sesmaria deveriam ser cedidas a “título oneroso” para empresas particulares, e para o estabelecimento de colônias, “autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara (Brasil, 1850). O que fica claro de início é que terras, palco dos conflitos coloniais desde 1500, agora precisavam ser documentalmente legalizadas e objetos de compra: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Segundo o texto, o Governo “reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval”. A palavra “colonização” vem envolvida na ideia de “desenvolvimento”, e é por meio das “colonizadoras” que o Estado cede terras em regiões nomeadas como de “vazio demográfico”. As colonizadoras são, na verdade, empresas privadas que recebem apoio do governo para angariar imigrantes europeus para as terras brasileiras.

Assim, a Lei de Terras institui o sistema de heranças, compra e venda em detrimento das ocupações. E quem eram aqueles que poderiam herdar terras? Quem poderia comprar ou vender terras num país marcado pela escravidão indígena e negra que, todavia, não se findara? A lei, ainda, regulou a forma de acesso à propriedade da terra (inclusive das terras públicas) e definiu os meios para operar a colonização, principalmente por incentivos à imigração de trabalhadores europeus. Por meio do incentivo a vindas de imigrantes europeus para a região do Vale do Itajaí, o Sul do Brasil tornou-se o principal destino de alemães e italianos. Aliado a isso, no século XX desenvolvia-se na Europa parâmetros e teorias para justificar cientificamente a superioridade racial branca: “o racismo científico” (Seyferth, 2002).

No Brasil esta teoria desenvolve-se por meio da tese do branqueamento diante de um país “miscigenado”. Foi uma proposta “tipicamente brasileira”, aceita pela intelectualidade local entre 1889 e 1914 e que privilegiou a imigração de povos considerados de raça superior para “desenvolver” o Brasil (Schucman, 2012). É neste contexto que ocorrem as empreitadas coloniais no sul do país, e no Vale do Itajaí em Santa Catarina.

Observa-se que a crença na superioridade racial foi o maior instrumento de dominação dos últimos séculos e sobre ela se fundou o eurocentrismo do poder mundial capitalista (Quijano, 1999; 2005). Enquanto um significante flutuante (Hall, 2005), consideramos “raça” como categoria sociológica e ideológica que se relaciona ao sistema econômico capitalista e se expressa de forma interseccional e estrutural nas relações, e por meio das instituições do Estado (Almeida, 2019). Portanto, falamos de raça pois há racismo e desigualdade racial, e não porque acreditamos na existência de raças humanas (Munanga, 2003).

Compreendemos que o projeto colonial iniciado na Europa do século XV promoveu a formação da modernidade/colonialidade envolvendo a crença em raças superiores e inferiores. Mesmo que saibamos que não existem raças humanas superiores ou inferiores do ponto de vista biológico, há um projeto racista iniciado com a colonização e que segue até os dias de hoje. Assim, o racismo contra indígenas configura-se como uma das primeiras práticas sociais necessárias para o projeto colonial expandir-se sobre os corpos e territórios. O racismo anti indígena é aqui compreendido como a ideologia que justifica a colonização de corpos-territórios indígenas no passado e no presente, por meio da qual o Estado produz e reproduz práticas de etnogenocídio, escravização, tutela, catequização, integracionismo e

expropriação da natureza. Esta ideologia envolve a crença na inferioridade e objetificação total dos diferentes povos indígenas, bem como do território ao qual pertencem.

Considerando que o projeto colonial se reinventa cotidianamente, operando também por meio das leis, entendemos que as lógicas racistas sustentam a desigualdade social, econômica e política de forma estrutural e institucional (Almeida, 2019). No caso dos povos indígenas, observa-se que, se por um lado foram historicamente objetos de estudos etnológicos, por outro lado, foram/são pouco considerados nos debates e estudos antirracistas no Brasil (Longhini, 2022). Afinal, são “indígenas”, pois antes são parte de um povo, de um povo Guarani, Xokleng, Kaingang, Tuxá, Krenak, Baniwa, Yanomami - sofrem o racismo não somente por questões de fenótipo, mas sofrem com o fantasma da tutela (Baniwa, 2006), uma das formas de o racismo anti indígena operar no Brasil.

O “racismo científico”, movimento político e acadêmico da época da Lei de Terras, utilizava-se do darwinismo social para propagar ideias eugenistas. Segundo Clóvis Moura (1994), a ideia de raça tornou-se central para compreender a história, quando houve a relação entre o desenvolvimento do capitalismo junto das doutrinas biológicas e eugenistas. O racismo científico era eugenista e suas bases estavam vinculadas à antropometria que hierarquizava a capacidade moral e intelectual a partir de traços físicos de diferentes povos colonizados. Esta organização do racismo vai se desenvolvendo e ganha peso no Brasil durante a ascensão do Nazismo e Fascismo, quando a tendência racista-elitista da intelectualidade brasileira da época aprimora suas teorias bem como os efeitos das mesmas sobre as políticas de branqueamento da população (Góes, 2015).

Após a Segunda Guerra Mundial e a preocupação com o holocausto judeu, o racismo científico e as teorias eugenistas de branqueamento populacional foram duramente combatidas. Aliado a isso, nos anos de 1930, surge no Brasil o racismo cultural que operou por meio da posituação das raças (Freyre, 2003), a ponto de criar um “mito da democracia racial” - perversa ideia de que não há inferioridade biológica, mas sim a inferioridade cultural dos povos indígenas na sociedade nacional, denunciada somente no final da década de 1950 pelo Projeto UNESCO (Praxedes, 2022).

Estas mudanças marcaram também as ciências sociais e a Antropologia, a qual passou a banir “raça” de seus estudos (ainda que sem problematizar o sistema racista

brasileiro). Mesmo diante de aparente avanço no uso do termo etnia em detrimento do termo raça, Kabenguele Munanga (2004) explica que ocorre um entrelaçamento entre ambas as concepções onde a ideologia do racismo garante que as raças de ontem sejam as etnias de hoje: ou seja, apesar dos mais de trezentos povos indígenas/etnias diferentes no Brasil, o racismo homogeneíza essas diferenças numa concepção desigual onde “índios” se constitui em um grupo racializado.

Analisamos que, por meio de leis, uma primeira faceta do genocídio indígena desenvolveu-se contra os Laklãnõ Xokleng. A partir de 1808, com a declaração de “guerra aos índios bugres” por meio da Carta Régia do Príncipe regente Dom João V, institucionalizou-se o genocídio indígena. Para proteger os colonos/brancos, o Estado ainda criou em 1836 a “Companhia de Pedestres”, e financiou o trabalho dos Bugreiros - homens que quase dizimaram o povo Xokleng. Em 1850, o Estado brasileiro aprovou a Lei de Terras, instrumento legal que institucionalizou a concessão de terras à imigrantes europeus e institucionalizou a propriedade privada no Brasil. No mesmo ano, o alemão Dr. Herman Blumenau recebeu uma concessão para colonizar a região do Vale do Itajaí, e a colonização contra os Xokleng ganhou corpo em definitivo. O Povo Xokleng estava, de fato, fadado às imposições e violências que se intensificavam diante da busca pelo progresso capitalista (Santos, 1973). Ao longo da história, no entanto, vemos este povo indígena renascer e se reinventar por meio de diferentes estratégias: resistência, enfrentamentos, e também de alianças.

Vemos nos discursos analisados práticas coloniais sustentadas pelo racismo e pela “letalidade branca” **(Cruz, 2022; 2023)** pois a ação anti indígena é sempre um processo marcado pela produção da violência em nome da proteção e civilização: uma violência que “só faz sentido quando situada culturalmente, porque aos olhos dos brancos não é violência, é benevolência” (Cruz, 2023, p. 399). Os indígenas que conseguiam sobreviver aos ataques viam seus parentes morrerem sem poder fazer nada, precisavam fugir deixando os corpos ali sem poder fazer seu ritual de despedida **(Priprá, 2023)**, correndo desesperados em meio a mata para não serem mortos. Os poucos que conseguiram sobreviver ao massacre, depois de tantas perdas (em sua maioria crianças e mulheres) e muito sofrimento, temendo por suas vidas, submeteram-se a “pacificação”. Em 1908, o Brasil foi publicamente acusado de massacre aos índios, no XVI Congresso dos Americanistas, ocorrido em Viena.

Segundo as fontes bibliográficas, o massacre dos bugreiros gerou a morte de quase todos os indígenas deste povo, sendo eles apenas 400 pessoas

(aproximadamente) quando foram contatados pelo movimento de pacificação realizado pelo Estado a partir de 1900. Eram em sua maioria crianças e mulheres, muitas que inclusive foram adotadas por famílias brancas na região de Blumenau (Santos, 1973). Em 1910, criou-se o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e por meio dele se investiu no projeto de “pacificação” dos indígenas que se efetivou em 1914.

Compreendemos que as lideranças indígenas da época não tinham mais escolha: se ficavam na mata morriam, se saíam da mata morria. A decisão de aceitar o fim foi necessária. **Vougcé Vaipão Camlém** (2015) lembra que este contato é nomeado na língua materna como *Vãnhkala*, “palavra usada para contextualizar o consenso de opiniões para simbolizar a paz entre os Laklãnõ/Xokleng e os colonizadores frente à expansão. Para não suceder o extermínio desta população” (p. 12). Desde a criação da “Reserva Indígena” Duque de Caxias (hoje Terra Indígena Laklãnõ) em 1920, os Xokleng passaram a ter que se adaptar aos modos de vida brancos impostos pelo Estado e sofreram com doenças, escravização, exploração.

Figura 29 - Placa indicando a proximidade da “reserva indígena”.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Fotografia registrada em 2023.

Durante décadas, este povo e demais povos no Brasil, tiveram que conviver com a tutela, regime jurídico criado no Brasil em 1912, pelo código penal da época, e que previa a “incapacidade civil dos silvícolas” (Souza Lima, 1995). Já durante o governo militar, foi construído dentro da terra indígena a maior barragem de contenção de chuvas do Brasil, que desde lá, provocou a perda material e imaterial Laklãnõ

Xokleng, sem nenhuma consulta ou diálogo com este povo. Esta barragem é considerada pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) como uma violência de Estado - do Governo Militar - e que deve ser objeto de reparação material e imaterial.

Ciência eu tenho das histórias vividas, do lançar das flechas, minha flecha não emperra. Sei da lança toda a manhã, da ponta sei como fere. Posso errar pelas veredas, mas minhas fúrias não erram. Sei as táticas do ataque, sei estratégias de guerra. Sozinho no meio do “*en kuty*”³⁸ nunca, jamais me embrenho. Jamais estalo um graveto, sem que os olhos nos pés eu não tenha. Serpenteio meu corpo por entre os rios e mangues, por entre águas e lamas, por entre chagas e danças. (...) Enfrento as feras das matas, as conhecidas e as estranhas (Gakran, 2021, p. 05).

Com esta força ancestral e coletiva, o povo Laklãnõ Xokleng contra-atacou o poder colonial que invadiu o tempo do mato. Os documentos analisados neste estudo indicam que durante os anos iniciais da colonização europeia no território Laklãnõ Xokleng, a principal forma de ação contra-colonial foi a própria negação de submissão ao poder da coroa portuguesa. Fugindo e contra-atacando, este povo lutou contra a dominação branco colonial. Entre as táticas utilizadas, verificamos o enfrentamento físico e o movimento de incorporar materiais brancos/colonos para conhecer e dominar estes estranhos que tentavam dominar de forma violenta o modo de vida na mata. Observamos que lutam não somente para defender pessoas e território, mas seu modo de vida Laklãnõ Xokleng. A violência do colonizado também é linguagem, e apresenta-se como um conteúdo ético em busca de justiça que foi negada pelo colonialismo (Fanon, 1961).

No que se refere ao modo de contra-ataque e enfrentamento dos Laklãnõ Xokleng durante o período inicial do etnogenocídio, Franz Fanon é fundamental para a compreensão analítica. Ele explica que a violência da colonização é camuflada como “progresso” e como “civilização”, funda e mantém o mundo colonial cindido entre a “zona do ser” e “zona do não ser”. Esta relação cria a própria ideia de humanidade, e “raça” é o mecanismo de distinção da humanidade onde o branco/colono/colonizador representa a humanidade (Fanon, 1961). Identificamos que assim o racismo opera como um pressuposto ideológico que justifica o projeto colonial.

O etnogenocídio e a letalidade são centrais nesta discussão: a violência é a sua base. O colonizado é considerado um inimigo dos valores coloniais, que precisa ser coisificado. Mas a “coisa” torna-se sujeito no próprio processo em que se liberta,

³⁸ Significa “na cidade” [tradução de Maria Kulá Patté].

mesmo que para isso dê a vida. Observamos que mesmo a violência sendo explicitamente operadora de todos os métodos coloniais (ontem e hoje), o movimento de contra-ataque dos Laklãnõ Xokleng é desumanizado, animalizado, e aparece nos documentos como “selvageria”, discurso que justifica novamente mais violência do Estado, empresas colonizadoras e dos colonos que contratavam os bugreiros para o extermínio indígena. Assim novamente a violência não é somente contra os corpos e a terra, mas imprime suas marcas na alma e espiritualidade de um povo.

Em contraposição a isso, o modo de vida tradicional do povo Laklãnõ Xokleng aparece nas produções acadêmicas de pesquisadores deste povo, documentos analisados neste estudo, e que revelam a potência de uma linguagem descolonizadora, um projeto contracolonial deste povo indígena no sul do Brasil durante o período de 1800. O chamado “tempo do mato”, mesmo quando não nomeado literalmente, aparece nos estudos como memória coletiva e afetiva de um tempo que não findou com a colonização.

Este modo de vida, aqui definido como “tempo do mato”, é um elemento linguístico de descolonização (Fanon, 1961) mas também é um movimento contracolonial de defesa da vida Laklãnõ Xokleng. Isso porque se refere não somente a um conjunto de memórias de um tempo que existiu, mas sobre o modo de vida Laklãnõ Xokleng, que se atualiza pois é ancestral, não há um fim, mas há uma circularidade entre passado, presente e futuro: começo, meio e começo (Bispo, 2015). Simoniel Patté (2023) explica que “mesmo depois de tudo que fizeram com nós, a nossa mente ainda está no tempo do mato” e diz que há uma insistência em viver mesmo em meio a mais de duzentos anos de racismo dos brancos.

Ter a mente do tempo do mato é encontrar-se com a ancestralidade viva. A referida afirmação produz uma reabilitação de reconhecimento e gera a comunicação entre os Laklãnõ Xokleng, revelando, portanto, “a força da linguagem descolonizadora” conforme aponta Fanon (1961). Vemos que o indizível vivido e habitado na zona do não ser, o intolerável produzido pela violência colonial contra este povo indígena é transformado em linguagem, como saída diante dos efeitos psicossociais da violência que é transformada: é o próprio povo falando, dizendo sobre si de um modo diverso do que a experiência colonial os obrigou a viver.

Figura 30 - Anciã e jovem Xokleng em Brasília, na luta pelo território de Laklãnõ.



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng.

Como lembra Neusa Sousa Santos (2021) sobre os aspectos psicossociais do racismo, “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (p. 45). Esta postura identifica e interrompe a descrição colonial feita sobre os Laklãnõ Xokleng, de que haveriam sucumbido à “pacificação” e toma para si o direito e o poder contracolonial de nomear a violência da dominação. O tempo do mato vive, revive, é reinventado a cada dia é um conceito-potência para compreender as relações no mundo colonial de ontem e de hoje (Fanon, 1961). Essa potência é visível em diferentes frentes da luta Laklãnõ Xokleng. Parte dessa luta ocorreu na primeira fase da colonização em Santa Catarina. Mas hoje a luta segue, mesmo que não mais por meio de diferentes métodos. Um exemplo é o coletivo “Juventude Xokleng”³⁹ que tem apostado na organização coletiva, com a presença dos anciãos, na participação nas mobilizações do movimento indígena local e nacional. São jovens que coletivizam sua experiência diante dos efeitos psicossociais das violências da colonização, juntos encontram vida ancestral e criam novas formas de luta.

O povo Laklãnõ Xokleng lutou e luta incansavelmente pelo seu território e pelo seu modo de vida. Os antepassados deram sua vida para que hoje seus descendentes estejam vivos. Hoje, mesmo estando em um pequeno pedaço de terra (comparado ao que seus antepassados possuíam), continuam lutando para não o perder para os descendentes dos mesmos colonos e bugreiros que tiraram a vida dos seus parentes. São inúmeras as situações cotidianas de novas tentativas de etnogenocídio próprias de um mundo colonial cindido, fundado e mantido pela colonização. Identificamos que se todo projeto se fundamenta em pressupostos, e usa de métodos para atingir

³⁹ Fundado em 2019, o coletivo utiliza das mídias sociais para visibilizar a ancestralidade Xokleng. Disponível em <www.instagram.com/juventudexokleng/>.

objetivos, a colonização operou por meio de seus pressupostos eurocentrados e racistas.

O objetivo principal foi o de acúmulo de riquezas e para isso precisou de métodos - invadir e explorar terras; matar e escravizar seus habitantes; invadir e hierarquizar os modos de ser/saber. Mas a colonização não conseguiu e não conseguirá apagar os povos indígenas, pois formas inventivas de resistência e luta se fazem presentes, rompendo e criando fissuras no tecido social. Entre os movimentos contra coloniais e descolonizadores, o conceito de “tempo do mato” é presente no cotidiano do povo Laklãnō Xokleng. É - antes de mais nada - ancestralidade viva de um coletivo de pessoas, crianças, jovens, adultos e velhos, que ousa resistir a cada novo projeto colonizador e racista que o Estado articula. Mas, é também um operador conceitual que potencializa a agência singular do povo Xokleng, revelando um processo psicossocial, de identidade política como potência coletiva (Maheirie, 2001) que opera e atua por meio de uma unicidade contra a homogeneização que o racismo produz.

Este “modo e significado” (Bispo, 2015) tem sido acionado dentro e fora do contexto de aldeia, como por exemplo na universidade, quando compreendem que “desde o tempo do mato” são orientados pelos mais velhos, anciãos e sábios, que apontam para a necessidade de dar seguimento na luta também fora da aldeia, e preservar a memória, as histórias do povo (Viana, 2017). O povo Laklãnō Xokleng, no tempo do mato, lutou fisicamente contra os colonos, contra-atacando. Realizou movimentos de fuga e esconderijo, mas também incorporou conhecimentos dos brancos para tentar reagir aos instrumentos de matança. E, se depois de tudo que fizeram contra o povo Laklãnō Xokleng, seguem lutando e vivendo seu modo de vida, a colonização é um projeto em curso. Seu objetivo não foi alcançado totalmente - há enfrentamentos que precisam ser visibilizados, provocando a violência linguística que insiste no apagamento e homogeneização das diferenças.

Essa perspectiva conflui com a perspectiva do quilombola Antônio Bispo (2019), que relembra em versos: “mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando nosso povo, não queimarão a ancestralidade”. A luta contracolonial do povo Laklãnō não somente defendeu pessoas de um povo, mas protegeu a própria ancestralidade: o tempo do mato que vive nas mentes e práticas cotidianas.

5.3.1 Uma Ferida que Sangra à Cada Enchente: A Barragem Norte e seus Efeitos Psicossociais

Povos indígenas há séculos denunciam a ordem colonial que opera até os dias de hoje e que afeta as condições materiais e ambientais de existência humana na terra. A lógica predatória e extrativista implantada pela colonização branco-euro-cristã, foi aos poucos sendo problematizada dentro das universidades e na formação em Psicologia no Brasil, muito a partir da luta dos povos negros, indígenas, quilombolas, de periferia.

Ailton Krenak (2025) contextualiza que apesar de as mudanças climáticas serem um fenômeno relativamente recente que ganhou destaque público a partir da Conferência do Rio de Janeiro (a ECO92), o racismo ambiental é uma experiência que os povos indígenas, negros, periféricos e pobres vivem há muito tempo. Ocorre quando grupos vítimas do colonialismo e da inferiorização de raça, gênero e classe sofrem maior carga dos problemas socioambientais em seus territórios, como é o caso dos povos indígenas que sofreram com maior descaso estatal nas enchentes no Rio Grande do Sul em 2024 (Thomazi e Santos, 2024).

A lógica neoextrativista é uma das facetas do sistema-mundo moderno-colonial (Castro Gomez e Grosfoguel, 2007) que, enquanto sistema econômico global que se desenvolveu a partir da matriz colonial de raça, gênero e classe, objetifica também questões ambientais. Ainda assim, resistem conhecimentos anticoloniais, contracoloniais, decoloniais que apontam para a necessidade de mudanças na relação da sociedade com a natureza, bem como no enfrentamento à colonialidade/modernidade que sustenta o capitalismo que explora e mata territórios e vidas indígenas. Uma das facetas que emergem da colonização e sua continuidade, é a “ferida colonial”: marca histórica e psicológica causada pela violência, uma dor que não foi curada, porque foi silenciada, negada e reprimida (Kilomba, 2019).

Segundo Achille Mbembe (2018), nos contextos colonizados segue operando o poder soberano que define quem deve morrer: quais vidas são matáveis e quais vidas são protegíveis. Em contextos indígenas como do povo Laklãnõ Xokleng, a necropolítica (administração política da morte por meio do Estado) age paralelamente à biopolítica (o controle político do Estado sobre a vida, a natalidade, a saúde, a disciplina dos corpos). Por meio da definição de zonas de morte direta ou lenta, o próprio governo e suas instituições atuam através de uma série de dispositivos

coloniais e racistas que colocam o povo em condições de não-vida como, por exemplo, a imposição da Barragem Norte.

Neste item, objetivamos descrever e analisar alguns acontecimentos em torno do racismo ambiental vivenciado pelo povo Laklãnō Xokleng acerca da Barragem Norte e as enchentes que afetam a Terra Indígena há pelo menos 40 anos. Os resultados estão organizados em três subitens onde buscamos (1) contextualizar a Barragem Norte a partir de perspectivas Laklãnō Xokleng (2) descrever o cenário de privilégios da branquitude e de violência de Estado e, por fim, (3) analisar a subjetivação política potencializada coletivamente pelo ato emancipatório de tomar a palavra para si, desafiando as verdades pré-definidas pelo racismo anti indígena.

A partir das informações produzidas no campo, por meio da convivência com o cotidiano de enchentes, foram organizadas narrativas emergentes de conversas informais, mobilizações coletivas, discursos presentes em noticiários e mídias sociais, bem como em documentos e pesquisas acadêmicas. Este compilado de retalhos presentes em diários de campo, fotos, documentos, gravações de áudio e vídeo, notícias e mídias sociais, foram reunidos e costurados por uma linha argumentativa, uma síntese inacabada em torno do objetivo central do texto.

Como uma colcha de retalhos, construímos de forma ética e política, uma cena, inspirados na proposta metodológica desenvolvida por Rancière (2016) e trabalhada por alguns de seus interlocutores brasileiros (Voit, 2019; Marques, 2022; Souza, 2023, Maheirie et al, 2019). A construção de cenas pode ser uma tática metodológica que abre possibilidades para denunciar a ordem desigual da partilha do sensível e que rompe com a divisão da ciência social moderna entre racionalidade ficcional e empiria dos fatos. Frente ao contexto brasileiro e dos povos indígenas, a compreensão acerca da partilha do sensível localiza também o processo histórico colonial: uma “partilha colonial do sensível” (Souza, 2023).

A partilha colonial do sensível, concordamos com Felipe Tonial (2018) e Victor de Souza (2023), se forma na base de como a sociedade está organizada (*arkhé*) e determina a regulação da visibilidade e invisibilidade de cada grupo na partilha. Não há como construir e analisar cenas que emergem deste contexto sem levar em conta as hierarquizações e os danos produzidos pela colonialidade/modernidade que regula relações sociais, econômicas, culturais, etc. Trata-se de uma partilha moderno/colonial do sensível.

Mais que denunciar o dano colonial, as cenas construídas podem apontar para a subjetivação política: uma experiência coletiva e relacional que ocorre quando, por exemplo, o povo Laklãnõ Xokleng, nomeados pelo racismo como incapazes ou inferiores, “atribuem a si mesmos um nome e aparecem diante da comunidade configurando o que está dado nas situações cotidianas, modificando os nomes que lhes são dados” (Marques, 2023, p. 2016). Pessoas subalternizadas pelo colonialismo, criam uma cena polêmica onde colocam em discussão o que está dado. Aí está a base da ação política, que se organiza por meio de uma argumentação dramatúrgica que examina sua humanidade frente a desumanização e amplia o campo de possibilidades rompendo com os lugares pré definidos pelo racismo e pela colonialidade nas disputas em torno da barragem.

A Barragem Norte é um empreendimento de contenção de cheias para o Vale do Itajaí, em Santa Catarina - a maior barragem do Brasil, até o momento. Foi feita a partir de 1972, durante o governo militar, autorizada pela própria FUNAI e sem nenhum consentimento da comunidade ou estudos de impactos socioambientais. Ela tem sido apontada como uma violência de Estado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) que apontou em 2014 que a comunidade Xokleng “nunca foi indenizada e as consequências persistem até os dias atuais. Quando o lago enche, de três a quatro vezes ao ano, as escolas ficam sem aula, o atendimento médico é suspenso e as aldeias ficam isoladas” (CVN, 2014, p. 220). Algumas fotografias que fiz durante o processo de pesquisa, podem contribuir para ampliar o olhar sobre os efeitos da barragem.

Figura 31 - Estrada que atravessa o Rio Hercílio, dias após o fim das chuvas.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Fotografia registrada em Dezembro de 2023.

Figura 32 - Imagens de cima da cabeceira da Barragem, dias após o fim da enchente.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Fotografia registrada em Dezembro de 2023.

Figura 33 - Família Xokleng pescando na comporta da Barragem Norte.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Fotografia registrada em Dezembro de 2023.

Figura 34 - Parede da escola indígena que desabou e está desativada.



Fonte: Iclícia Viana

Legenda: Fotografia registrada em 2024.

Relatos de pessoas Laklãnõ Xokleng sobre a barragem e seus impactos estão descritos em relatórios técnicos, documentários, trabalhos acadêmicos, artigos jornalísticos e no cotidiano da Terra Indígena⁴⁰. A imagem (Figura 34) acima mostra um dos efeitos indiretos da Barragem, já que a escola foi construída em área imprópria e desabou, esta construção foi feita em uma região alta da Aldeia Palmeira, buscando ficar longe das enchentes causadas pela barragem. Curiosamente, em meio a uma cena tão triste, encontrei um registro de colagem sobre as rachaduras da parede, indicando “Somos Xokleng”. Fui afetada por esta imagem, me deslocando a pensar na precarização da vida, nos impactos da barragem, no Estado como principal agente do racismo anti indígena, e na forma como os Laklãnõ Xokleng subvertem, resistem e seguem lutando pelo seu modo de vida: vidas precárias, como afirma Judith Butler (2019), pois apesar de precariedade ser uma condição compartilhada por todos os seres humanos, essa condição é distribuída de forma desigual por estruturas de poder como o racismo e o colonialismo.

⁴⁰ Algumas indicações de materiais para conhecer melhor este conflito, são os documentários "Laklãnõ/Xokleng: os órfãos do Vale" (2018); "Enchente: o outro lado da Barragem" (2017); as reportagens "Dos bugreiros à barragem, a saga do povo Laklãnõ-Xokleng por seu território, de 2023; "Desalojados no próprio território: a Barragem Norte e o deslocamento forçado do povo Xokleng" de 2020.

Em trabalhos acadêmicos produzidos no contexto da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na UFSC⁴¹, encontramos o conhecimento de educadores Laklãnõ Xokleng, indicando que a barragem representa a escolha do Estado em proteger os brancos e deixar morrer os indígenas (**Ngamum Patté, 2015**), além de ser uma forma concreta de acabar com o modo de o povo viver, falar, comer, relacionar-se e criar as crianças (**Ndilli, 2019; Namblá, 2020**). Aliado a isso, a Barragem trouxe o aumento da presença de homens brancos e com eles doenças, aumento de relações inter-raciais, doenças sexualmente transmissíveis, uso abusivo de álcool e outras drogas, violências sexuais, embranquecimento e perda dos costumes tradicionais (**Uglõ Patté, 2015**). A relação cotidiana com estes e outros efeitos da barragem produzem “sofrimento ético político” (Sawaia, 1999; Viana e Maheirie, 2025): a experiência permanente de ser tratado como inferior, sem humanidade que se dá em um contexto de desigualdade e precarização da vida. O governo e suas instituições do Estado agem criando “zonas de morte” demarcadas pelo racismo (Mbembe, 2018), diferenciando quem deve viver e quem deve morrer. Isso se relaciona diretamente à organização política na sociedade colonizada: fundo arquitetônico que regula a partilha do sensível (Rancière, 2009).

Afinal, se a colonialidade tem como base central a ideia de raça (Quijano, 1992; 1999), a partilha do sensível se dá na relação entre os que detém o poder colonial e os que são por ele subjugados, diferentes lugares na governança, diferentes condições de possibilidades de falar e ser ouvido. A produção do lugar de superioridade do branco-euro-cristão depende da inferiorização do “outro” não branco colonizado (Carneiro, 2023; Fanon, 1968; Kilomba, 2019). Portanto, a configuração do sensível precisa ser compreendida considerando a materialidade histórica da colonialidade/modernidade (Tonial, Maheirie e Costa, 2020).

A proposta de Felipe Tuxá (**Cruz, 2021**) de uma “letalidade branca” nos ajuda a compreender a violência anti indígena no Brasil, pois as violações se organizaram pelo discurso de “proteger os índios”, mas promoveram o genocídio silencioso e lento: uma relação perversa promovida por decisões governamentais e empresariais, em diferentes momentos políticos. Neste sentido, a ideia de “Vale Europeu” depende da violação de direitos dos povos indígenas dentro e fora da Terra Indígena Laklãnõ, seu modo de vida coletiva, seus direitos sociais. Aí encontramos uma parte da partilha

⁴¹ Disponível em: [/licenciaturaindigena.ufsc.br](https://licenciaturaindigena.ufsc.br)

colonial do sensível, que pode ser compreendida por dois eixos, de um lado o comum compartilhado pelas pessoas de cada sociedade, por outro lado, uma distribuição específica das condições de cada grupo nesta sociedade. Essa configuração do sensível, “contingência o aparecer de cada corpo e segmento humano em sociedade, delimitando os lugares, as funções e as identidades e, com isso, delimitando as capacidades e as possibilidades de existência destes” (Maheirie et al, 2019). No caso dos Laklãnõ Xokleng, há uma visibilidade objetificada e inferiorizada dentro daquilo que importa à lógica capitalista. Esta visibilidade é necessária para a manutenção dos privilégios da branquitude, afinal, sob o jugo e exploração desse e outros povos indígenas, famílias brancas enriqueceram e mantêm seu poder na região.

5.3.2 Privilégios da Branquitude e Violência de Estado

Era final de setembro de 2023, o povo Laklãnõ Xokleng recém tinha retornado de Brasília e depois das conquistas e retrocessos em torno da ideia de um Marco Temporal, tema que mobiliza a comunidade desde 2003. Se por um lado a mobilização gerou a repercussão geral em torno desta tese jurídica e a compreensão do Supremo Tribunal Federal de que a tese viola a Constituição Federal. No mesmo dia desta conquista histórica, o Projeto de Lei 2903, que já deveria ser considerado inconstitucional, foi aprovado pelos Deputados e Senadores que atropelaram os vetos do presidente. Assim, a Lei nº 14.701/2023 foi aprovada na íntegra. Então, a Lei do Marco Temporal entrou em vigor. Sentíamos tristeza e desesperança.

Chovia muito, e - como todo ano - as pessoas comentavam sobre a possibilidade de enchente. Já era outubro, a chuva não parava, e seguia forte e constante. O rio subia exponencialmente. O governo do estado de Santa Catarina - como todo ano - promovia reuniões com caciques Xokleng e aparecia nas mídias locais com discursos já conhecidos de invalidação da comunidade indígena. Em contraposição ao descaso, a comunidade indígena se reunia em cima da barragem (junto à Aldeia Plipatól), organizava o acampamento, a comida, as doações de roupa, a água e a recepção de novos parentes, os quais deixaram suas casas ilhadas em busca de abrigo seguro perto da cabeceira da barragem.

Mas “acampar” não é para os Laklãnõ Xokleng qualquer coisa, e nem é algo que se faz somente para fugir da enchente ou para protestar: é uma prática ancestral, uma forma de organização coletiva, um modo de vida Xokleng, conforme mostrou a

pesquisa da arqueóloga e historiadora **Walderes Coctá Priprá (2021)**. A organização coletiva sobre a barragem norte também foi chamada de “greve”, em outros contextos.

Neuton Calebe Vaipão Ndili (2015) explica que “a primeira greve aconteceu no início dos anos 1980, logo após a primeira enchente que afetou a comunidade. A comunidade ocupou o canteiro de obras e controlou por diversos meses as máquinas” (p. 53). Em 1990 houve uma nova greve, que durou dois anos. As greves em torno da barragem, também se expandiram e se agregaram à construção de alianças, documentos e reivindicações em algumas capitais, como Brasília e Florianópolis. Segundo ele,

As diversas greves, os documentos, as negociações, as viagens a Brasília e a Florianópolis, demonstram o quanto nossa comunidade tem capacidade de reagir, se unir e se organizar. Mesmo divididos em oito aldeias [por conta das enchentes], quando se trata de lutar pelos direitos, todos os caciques se unem em torno desse direito. E foi graças às mobilizações que conseguimos avançar um pouco, se não tivesse ocorrido as greves nada teria sido conquistado, porque para o Estado nós não existimos, ou querem que não existimos (Ndili, 2015, p. 41).

Um dos efeitos dessas mobilizações foi a criação de uma nova aldeia em 2011, a Aldeia Plipatól. **Youo Maurina Ingacilã (2020)** estudou a criação desta aldeia a partir dos relatos dos anciãos e indicou que o espaço onde a aldeia Plipatól se encontra foi cedido aos indígenas Xokleng após inúmeros conflitos e mobilizações coletivas. Segundo Ingacilã (2020) o nome “Plipatól” foi escolhido pois significa “samambaia” e “a comunidade se considera resistente como a samambaia, hora recuavam e outrora retornavam novamente ao local, fortes para lutar e por fim conquistar a área da Aldeia Plipatól” (Ingacilã, 2020, p. 35).

Pessoas brancas são nomeadas em Xokleng como “zug”. E como sempre aconteceu na história dos povos indígenas no Brasil, *zug* se aproximam na intenção de pesquisar, e colaborar de alguma forma. Ao mesmo tempo, é recorrente uma forma de se relacionar: ora de forma salvacionista, ora sem empatia ou protagonizando discursos de ódio e violência anti-indígena. No caso da enchente em 2023, observamos que muitos *zug* vinham como “turistas”, curiosos na expectativa de o rio transbordar o limite do vertedouro pela primeira vez, desde que ela está operando (1993). Tiravam fotos, riam, se divertiam com o “espetáculo” da barragem. Ao lado deles, estava a comunidade indígena organizada, sofrendo com o descaso do governo, da mídia e da branquitude das cidades vizinhas que não só negligenciava, mas também proferia discursos de ódio e racismo. Não observamos interação entre os “turistas” e os moradores indígenas.

Dentre os *zug* que tentaram ajudar na problemática, uma delas tinha ficado uns dias ali acampada e de repente, em uma conversa entre pessoas da comunidade, falou: “preciso ir pra casa descansar, voltar pra terapia pra dar conta de tudo que vi aqui”. Logo outra *zug*, que estava junto, espontaneamente, disse: “privilégio de branco mesmo, podemos ir descansar e fazer terapia, enquanto os Xokleng seguem aqui”. Diante da situação de um desastre ambiental, as pessoas indígenas presentes entenderam de uma forma hilária, riram, e as *zug*, um pouco constrangidas, ficaram caladas.

Tempo depois, em outro contexto, ouvimos o relato de pessoas indígenas afirmando sentir incômodo na relação com pessoas brancas que não percebem seus privilégios e tentam “ajudar”, mas quando estabelecem uma boa relação com a comunidade acabam assumindo uma postura hierárquica que tenta invalidar o conhecimento das pessoas indígenas. É uma postura de querer falar pela comunidade, encaminhar as melhores decisões a seu modo, uma situação que acaba por reproduzir lógicas tutelares de tomar o lugar indígena. Em contraposição a isso, a organização comunitária do povo Laklãnō Xokleng aponta para a potência de um outro mundo: acampar é um ato ancestral, um modo de viver que perdura e se reinventa no campo político colonizado. A solidariedade e a construção de redes pautadas no afeto e na alegria são modos de viver coletivo que desafiam a inferiorização e individualização do racismo anti indígena e da colonialidade.

Durante os dias recentes em que estive na Terra Indígena Laklãnō acompanhando a situação da enchente, diferentes encontros e experiências me afetaram, me mobilizaram ética e politicamente. Vi como o sofrimento é coletivo, as violências de Estado são incontáveis, o racismo opera cotidianamente. Ao mesmo tempo, vi como a alegria do povo Xokleng subverte: reúnem-se perto da barragem ilegal. Querem estar juntos, comer juntos, rir juntos, falar na língua Xokleng. Velhos, crianças, mães, jovens. Juntos. Em meio à dor, encontrei re-existência. Em meio ao descaso, encontrei cuidado. Ouvi muitos relatos de desesperança. Mas também vi e vivi muitos espaços de potência (Diário de Campo, outubro de 2023).

Ao mesmo tempo, as greves sobre a Barragem Norte, desde a década de 1990, são ações que se entrelaçam com uma rede de articulações transgeracionais que vêm demarcando este território e tomando a palavra para si: recontando a história do Vale do Itajaí. Essa tomada de palavra se dá em uma partilha desigual do sensível, onde pessoas não indígenas têm mais opções de escolher como se relacionar com as enchentes provocadas pela Barragem na Terra Indígena. Isso não é natural, mas um privilégio material, imaterial, psicossocial que a branquitude pode ter no Brasil. Vemos aqui a existência de dois mundos, como aponta Franz Fanon (1968), um mundo

radicalmente dividido, estruturado pela violência e pela desumanização. Enquanto o mundo dos colonizadores é um espaço limpo, organizado, cheio de privilégios, onde vivem os brancos, os “homens”; o mundo dos colonizados é um espaço sujo, desorganizado, miserável, onde vivem os considerados “sub-humanos”. Essa divisão não é apenas geográfica ou econômica, mas ontológica, isto é, diz respeito à própria condição de ser. No colonialismo, o colonizado é desumanizado, tornado “coisa”, o que Fanon chama de coisificação. Os Laklãnõ Xokleng habitam “o outro lado da humanidade” e ainda hoje são tratados como obstáculo ao “desenvolvimento”, como não sujeitos de direito, habitantes de um “mundo outro”, constantemente invadido, controlado, desrespeitado.

Figura 35 - Imagem aérea da barragem norte



Fonte: Governo de Santa Catarina (2025).

Figura 36 - Assentamento construído às margens da barragem norte na Terra Indígena Laklãnõ



Fonte: Anderson Coelho/Instituto Socioambiental (2023).

Figura 37 - Vista da Barragem Norte e o local onde estava instalada a antiga aldeia Xokleng, vítima do despejo dentro da própria Terra Indígena.



Fonte: Renato Santana/Cimi

Como em outros momentos históricos de enchentes, o governo do Estado, por meio da Defesa Civil, vai à Terra Indígena anunciando querer fazer um acordo, aparentando um diálogo harmonioso, com respeito às lideranças e à organização da comunidade indígena, diante da mídia, visando um acordo para poderem ter acesso às comportas da barragem para seu fechamento “pacífico”.

Depois de intensos debates e ataques midiáticos sobre indígenas como sendo aqueles que estão “atrapalhando o funcionamento da barragem”, os caciques aceitaram um acordo no qual antes a comunidade indígena deveria ser atendida em suas demandas mais básicas: água potável, alimentação, acesso a atendimento de saúde nas dez aldeias, barcos para travessia do rio cheio. Às 17h o acordo foi firmado, papéis foram assinados, fotos foram feitas. Às 19h, no entanto, o governo do estado junto de autorizações judiciais, descumprindo o acordo, enviaram policiamento militar para dentro da terra indígena para forçar a saída dos manifestantes e fechar as comportas com urgência. Entre caciques desolados por sua autoridade ter sido invalidada, e jovens indignados manifestando e denunciando a realidade silenciada pela mídia local, foi o ataque violento da polícia militar que ganhou visibilidade social (Diário de campo, outubro de 2023).

O Governador do Estado anunciou em sua rede social no dia 09 de outubro: “Decisão tomada. Vamos fechar as comportas da barragem de José Boiteux (...) nosso maior bem é a vida dos catarinenses. E faremos todo o possível para protegê-los”. Mas, de quais vidas catarinenses ele está falando? Também em entrevista coletiva, quando foi questionado sobre o fechamento da Barragem de José Boiteux e sobre o ataque policial, ele afirmou “o governo cumpriu todas as exigências dos indígenas”; “não fechar as comportas é um perigo pro vale, um risco pra cá”, mandar a polícia militar para dentro da comunidade indígena era uma forma de “apertar o passo”:

A gente pediu [para a PM]: “não arredem o pé, temos que fechar a barragem”. Nós temos autorização da justiça, não estamos cometendo ilegalidade nenhuma. Infelizmente teve alguns indígenas que tomaram uns “trago” a mais, coisa parecida, e deu confronto lá. Paciência! Mas a missão foi cumprida, a barragem foi fechada. (...) graça a Deus, para que a gente possa passar essa tempestade (Informação verbal concedida pelo Governador de SC em coletiva de imprensa em 2023).

Estranhamente, o ataque policial ocorreu exatamente no momento em que o território ficou sem fornecimento de energia elétrica e sem sinal de telefone móvel, o que impossibilitou o acesso à internet e a continuidade das transmissões *online*. O ataque contra a manifestação pacífica da comunidade indígena na barragem, deixou feridos graves, hospitalizados. E, mais que isso, fez sangrar novamente esta ferida colonial produzida pela barragem desde a década de 1970 pois materializou o fato de que “quando quem sofre violência tenta falar, é imediatamente interrompido, desacreditado, reeditado” (Kilomba, 2019): ferida habita o corpo e é transmitida entre gerações, em gestos, emoções, silêncios, bloqueios de fala, sintomas.

Além de “sofrimento ético-político” (Sawaia, 1999) identificamos o “trauma psicossocial: a cristalização traumática nas pessoas e nos grupos, das relações desumanizadas” (Martín-Baró, 1984b, p. 123) e que advém especificamente da violência praticada pelo próprio Estado, uma violação que poderia ser evitada, mas

politicamente é produzida intencionalmente, criando feridas que nem sempre são nomeadas e reconhecidas. E se essas feridas não são tratadas, qual a condição de saúde das pessoas que ali vivem?

Vemos que no caso Laklãnõ Xokleng, assim como em outros povos vítimas do racismo, que fortes chuvas são problemáticas climáticas, mas as enchentes resultam de decisões políticas cotidianas. A própria construção da Barragem já tinha seu futuro anunciado em estudos de engenheiros e geógrafos da época (Goulart e Fraga, 2000). Os problemas na construção, manutenção e uso da barragem são inúmeros e têm mais de 40 anos.

Este sofrimento ético-político e trauma psicossocial podem gerar a morte física e espiritual, pois o corpo é território e o território é corpo - afetados pelas relações de poder que o invadem e o invalidam. Se o território é invadido, os corpos sentem e sofrem (**Kaingang e Baniwa, 2019**). Para o povo Laklãnõ xokleng o território não é apenas um espaço físico, pois faz parte da cosmologia, é memória e existência. **Namblá Gakran** [*in memoriam*] explica que a colonização trouxe a relação com outros modos de concepção espiritual para o povo Laklãnõ Xokleng. O cristianismo, nesse contexto, é visto não como substituto, mas como um complemento à fé tradicional. Por meio de relatos orais de anciãos, histórias tradicionais e experiências pessoais, demonstra a espiritualidade ancestral desse povo que é marcada pelo respeito aos espíritos da natureza, rituais de iniciação, crença na reencarnação e na vida após a morte, algo que sempre existiu de forma autônoma e profunda. Em sua perspectiva, se o ambiente está afetado, o espírito também é afetado (Gakran, s.d; 2005).

Após o ataque policial e a experiência de ser desumanizado, um dos anciãos da comunidade, líder e ex-cacique na Terra Indígena, João Pate, faleceu de ataque cardíaco. Acompanhamos o processo em torno desta morte, e a família relatava que o atendimento médico não estava disponível naquele horário, pois havia uma ambulância disponibilizada pela prefeitura, mas que atendia somente até 20h. Pessoas próximas dele, relataram que, ao ver a inundação em torno da barragem, **João Pate** lamentou com tristeza: “vou morrer e não vou ver uma solução para esta barragem”⁴². Sua morte nos lembra a voz de outro ancião da Terra Indígena, o senhor **João Adão Nunc-Nfoônro de Almeida** que expressa em poesias:

⁴² Este trecho é parte do relato da família de João Pate, que autorizou o registro e publicação sobre sua morte.

Todos os beneficiados que nos lados debaixo da barragem estão, ouçam a voz da consciência, estende-nos as mãos (...). Se os indígenas se mobilizam, ninguém deve reclamar, pois eles estão cansados da justiça procurar, afirmo estão enjoados de mentiras ouvir falar. Enquanto existir barragem o tempo em que perdurar Haverá necessitados, o estrago formado está. Autoridades do lado de baixo, venham ver e constatar. Que o que falo é real, o indígena sofrendo está (Almeida, 2017, p 44).

5.3.3 Juventude Xokleng e o uso das mídias sociais como ferramenta de luta

Desde 2019, um grupo de jovens Laklãnõ Xokleng se organizou com objetivo de promover encontros de fortalecimento do pertencimento coletivo e ao mesmo tempo, de ações ativas e protagonistas diante das problemáticas que vive a comunidade como um todo. Uma destas problemáticas é a barragem norte e seu impacto no cotidiano das aldeias. Muito antes do ataque policial, os jovens estavam promovendo por meio das mídias sociais, esclarecimentos diante das informações equivocadas, racistas que circulavam nas mídias locais sobre os conflitos em torno da barragem em 2023.

Na página “Tático Santa Catarina”, dentro do *Instagram*, policiais militares postaram uma foto/*selfie* com quatro policiais armados, de punhos cerrados e caras fechadas, com a seguinte legenda: “Missão Barragem – o retorno, bora que o pau vai pegar”⁴³. Além dos discursos já proferidos pelo governador, pela força militar, por prefeitos e jornalistas descomprometidos com a justiça ambiental, acompanhamos os discursos racistas e de ódio, de pessoas comuns, jovens e adultos, homens e mulheres não indígenas, dentro das transmissões on line da rede social “Juventude Xokleng”. Algumas das afirmações foram: “Esses índios só querem sacolão, é só dar comida que eles param”; “Bando de vagabundos que não produzem nada”; “Esses aí só vivem de ajuda do governo, não valem nada”; “Tem que deixar morrer mesmo”.

O uso de mídias por jovens indígenas tem sido ferramenta de luta há muitos anos no país, sendo que no Sul é mais recente este processo. Há um ciberativismo indígena que potencializa a presença ativa e criativa de comunidades que não têm suas vozes igualmente ouvidas pelas mídias de grande massa (Lima e Junior, 2023). Mas estar nas redes não significa estar isento do racismo concreto do cotidiano, pois há um “colonialismo digital” que permite a propagação livre de discursos de ódio e objetificação da voz/imagem/conhecimento daqueles que são vítimas da violência racial (Lippold e Faustino, 2022, p. 58).

⁴³ Disponível em <diarinho.net>. Acesso em outubro de 2023.

No caso Laklãnõ Xokleng, o racismo deliberado nas redes sociais se agrega ao descaso de jornalistas catarinenses. Essa omissão é denunciada desde o início das tensões em torno da barragem pelos jovens quando o coletivo postou uma carta aos jornalistas, onde indicavam a ausência de um trabalho sério em torno do conflito da Barragem nomeando como racismo a motivação central desta falta de compromisso. No dia seguinte, este *post* engajou organizações indígenas de diferentes regiões do país e ganhou repercussão geral.

Um acordo entre caciques e defesa civil do governo do Estado foi feito ontem (07/10) e ele não foi cumprido. Mais que isso, a polícia militar e federal entraram na terra indígena e abriram confronto armado contra indígenas que protestavam contra o descumprimento do governo. Foram agredidos física e psicologicamente jovens, crianças e anciões. Enquanto isso, na TV aberta, mídias locais dos municípios e do estado, não vemos a devida atenção à gravidade do caso. Qual a posição de vocês frente a violação de direitos humanos dos povos indígenas? Qual a posição de vocês frente ao racismo institucionalizado que justifica o descaso com vidas indígenas em detrimento do “vale europeu”? Vocês vão se calar diante do genocídio que poderá novamente ocorrer em Santa Catarina? O descaso do Governo Racista de SC será referendado nas mídias? (Carta Aberta aos Jornalistas Catarinenses @juventudexokleng, 08 de outubro de 2023)⁴⁴.

Os jovens Xokleng, de forma protagonista e coletiva, faziam *lives* e esclarecimentos em tempo real sobre o que estava realmente acontecendo na Terra Indígena. Os comentários “livres” de pessoas aleatórias, fizeram com que em dado momento o coletivo optou por cancelar o canal de interação aberta em sua rede social. Os comentários destilavam todas as palavras que ficam contidas no dia a dia, cara a cara, e revelavam o desprezo de moradores próximos a eles, em torno do tema da barragem. O uso de estereótipos coloniais colocava em questão inclusive o uso da internet por pessoas indígenas, como se perdessem sua “autenticidade” por fazer uso desta ferramenta. Ainda assim, o coletivo Juventude Xokleng continuou operando como jornalistas livres, denunciando e articulando uma comunicação em tempo real e tática junto de sua comunidade e lideranças.

Estou acompanhando a movimentação desde o último acontecimento do ataque brutal contra nós, os indígenas aqui de Santa Catarina. Além desse descaso e em um momento de tensão e preocupação, principalmente pelos alagamentos dentro do território Xokleng, a gente presenciou uma enxurrada de pessoas desinformadas, pessoas alienadas, pessoas preconceituosas com discurso de ódio proferido contra nós. Inclusive por alguns políticos de alguns municípios aqui do estado de Santa Catarina. Eu quero aqui deixar o meu total repúdio a essas atitudes xenofóbicas, racistas. Temos uma história, temos uma cultura e sempre vamos nos orgulhar disso, sempre. Essas pessoas devem pagar por isso na justiça. Não é um celular, não é uma roupa, uma roupa de marca que vai definir quem somos. Nós indígenas sempre

⁴⁴ Disponível em: <www.instagram.com/p/CyJdBGtRR6E>. Acesso em 08 de outubro de 2023.

vamos lutar pelo que é nosso de direito, seja dentro do território, seja fora do território, nós vamos lutar pelo que é nosso. E vamos usar também o celular, as redes sociais para se pronunciar, para denunciar essas violências constantes que nós, povos indígenas, passamos diariamente. E vai ter indígenas também dentro da universidade, vai ter indígena dentro dos espaços políticos, dentro dos espaços de decisão, vai ter indígenas onde o indígena queira estar. Ele nunca vai deixar de ser indígena. Ele sempre vai saber da sua origem. Todos nós merecemos respeito, merecemos dignidade, merecemos direitos. E isso não pode ser negado pra nós. O povo Xokleng continua resistindo, como sempre foi, resiliente, desde a chegada da colonização nesses territórios. Nos últimos dias, inclusive, derrubamos, a gente conseguiu derrubar o Marco Temporal, um projeto genocida que usaram para tentar acabar com os povos indígenas do Brasil. E é nesse cenário de violência e total desrespeito por conta da Barragem Norte, que inclusive ela foi implantada dentro do nosso território, sem um estudo socioambiental, sem consulta prévia a nós, povos Xokleng aqui da região, é um direito que a Constituição garante para nós. É nesse cenário de constantes ataques que eu tô aqui pra deixar o meu repúdio e ressaltar que o Estado tem uma dívida histórica contra nós, povos indígenas. O Vale do Itajaí está coberto de sangue dos nossos ancestrais e não vamos mais permitir violência e retrocesso contra nós, povos indígenas, aqui de Santa Catarina. O povo Xokleng resiste. Santa Catarina é terra indígena também (**João Voia**, 11 de outubro de 2023, @juventudexokleng⁴⁵).

Segundo a UNICEF (2022), 60% das crianças e adolescentes no Brasil enfrentam impactos desproporcionais da crise climática, devido à sobreposição de vulnerabilidades sociais e ambientais. Jovens indígenas são os mais afetados pelas enchentes e secas que interrompem as escolas e serviços de saúde em suas comunidades, ameaçando seus direitos fundamentais para o desenvolvimento de suas identidades nesta fase tão importante da vida. Assim, o racismo ambiental pode ser compreendido como experiência que afeta, especialmente, os jovens.

Neste contexto, a voz de **João Voia** aponta para uma verificação desta desigualdade. Sua fala é ação coletiva que se entrelaça a um processo histórico de mobilização Laklãnõ Xokleng pelos seus direitos territoriais e modo de viver. Mas, ocorre aí também um dissenso frente ao lugar pré-determinado pelo racismo anti indígena. A cena traz em si uma performance e uma argumentação que denuncia a desigualdade experienciada em uma partilha colonial das relações e que demonstram o racismo como parte fundante da arquitetura que regula esta partilha. Portanto, a cena traz mais que uma imagem ou uma voz, mas um tensionamento estético que recoloca os povos indígenas em sua condição e capacidade humana e desafiam os estereótipos coloniais sobre o que podem ou não fazer pessoas indígenas. E ele afirma: podem estar e ser como quiserem!

⁴⁵ Disponível em: < www.instagram.com/p/CyRa7ljgXJB/>. Acesso em 11 de outubro de 2023.

Encontramos aí a subjetivação política (Marques, 2023) que neste caso, ocorre a partir da nomeação da ferida colonial que a barragem criou para o povo Laklãnō Xokleng. Os indígenas tomam a palavra para si, e auto atribuem seu lugar, saindo das armadilhas branco-centradas sobre limites para sua presença em uma partilha desigual. Usam das ferramentas que forem necessárias, aprendem novos modos de luta e continuam ensinando os *zug* sobre o cuidado coletivo e a relação com a terra-natureza. Como temos sido afetados por estas mobilizações sociais? Como agimos diante da injustiça ambiental? Qual o papel do Estado frente a estas violências, já que ele mesmo é ator principal nessa reprodução histórica?

O protagonismo da Juventude Xokleng afeta e produz um movimento heterológico que reposiciona os lugares socialmente produzidos na partilha do sensível e desloca-nos de nossos lugares. Ao se deslocarem de lugares subalternizados e se posicionarem em uma verificação da igualdade, esse povo se faz voz e marca seu lugar em um movimento de subjetivação política. Tratado como um povo que é definido pelo colonialismo como um ruído que embaralha o progresso, um ruído que, aos olhos da branquitude, não pode ser concebido como um igual, pois, a partir da racialização “indígena”, não pertence à “civilização”, não pode usufruir de nenhuma tecnologia produzida nela-

Aos olhos da branquitude, este povo não pode ocupar os mesmos espaços e usufruir das mesmas tecnologias porque não há uma igualdade como ponto de partida. É um povo que escuta, mas não compreende, que fala, mas não emite argumentos inteligíveis, pois pode pensar, mas não o suficiente para dialogar e fazer um acordo de forma efetiva. É visto como *um menos um*, um quase, que não chega a ser alguém. No entanto, a fala da juventude indígena, demonstrada nas palavras de um deles, faz a verificação da igualdade, denunciando o dano do racismo que tenta retirar o direito humano de falar e ser ouvido. Uma voz que expressa a sua condição e a de seu povo, ao mesmo tempo em que demonstra sua capacidade de deslocamento de um lugar de subalternidade e opressão para o lugar de emancipação, marcando a condição de igualdade humana de existência. A cena que aqui buscamos construir visou trazer visibilidade a um campo político composto pelo dissenso entre dois mundos, um no qual ele se mostra atravessado pelo racismo onde o branco compõe o topo de uma pirâmide hierárquica, e outro no qual não há nenhuma pirâmide e a condição ontológica de partida é a igualdade.

5.3.4 Sofrimento Ético-político e Trauma Psicossocial: contribuições da Psicologia Social

Entendemos o sofrimento psicológico como um processo resultante das condições sociais e históricas de contextos macro e microssociais. O psicológico, o social e o político estão interligados e são dinâmicos e, portanto, são fenômenos que abrangem as múltiplas aflições do corpo e da alma. A subjetividade humana se produz na dialética das relações sociais, não como uma instância interna e essencial, mas como uma construção onde o singular e o coletivo se entrelaçam e são afetados pela materialidade daquele contexto: suas relações de poder, economia, cultura, opressões e poderes (Sawaia e Maheirie, 2014).

Em contextos de desigualdades e violência estrutural, é fundamental compreender que há sempre uma dimensão objetiva da desigualdade, uma dimensão ética da injustiça e uma dimensão subjetiva do sofrimento (Sawaia, 2004). É um sofrimento que se sente por meio da experiência de ser tratado como inferior, subordinado e sem valor. Neste caso, é necessário analisar as formas sutis de "exploração humana por trás da aparência de integração social e, portanto, compreender a exclusão e a inclusão como as duas faces modernas de antigos e dramáticos problemas de desigualdade social" (Sawaia, 2004, p. 107). Trabalhamos a partir de uma perspectiva afetiva: as emoções são importantes para a compreensão da experiência indígena diante da violência colonial. Não podemos agir de forma limitada às necessidades básicas de sobrevivência, pois isso reduziria os corpos-territórios à materialidade, desconsiderando os processos da alma, da espiritualidade e do bem viver.

A partir de uma perspectiva crítica da ideia de "modernidade" (Dussel, 2010), reconhecemos que o processo colonial deixou feridas nos povos, um processo que historicamente se prolongou ao longo da colonialidade (Quijano, 1992), uma colonização que não se encerrou. No caso dos povos indígenas no contexto brasileiro, desde o início da colonização, sempre houve um processo de "etnogenocídio" que busca, ao mesmo tempo, tirar vidas e apagar culturas (Longhini, 2022). Psicólogos indígenas no Brasil têm demonstrado a necessidade de se atentar para a saúde mental de seus povos, tanto dentro quanto fora das aldeias, mas sob uma perspectiva diferente: a da autonomia, do respeito e da emancipação desses povos. Demonstram a urgência de compreender suas realidades diversas e específicas, sem individualizá-

las, mas sim aprofundando-se nos determinantes que as produzem. Itaynara Tuxá (2022) explica que, para os povos indígenas

a terra simboliza a vida, o bem-estar e o projeto de vida (...) Os territórios são considerados um mecanismo de promoção da saúde, e sua ausência produziria uma série de vulnerabilidades (...) Vemos uma simbiose ou fusão dessa relação: o território como extensão do corpo (pp. 16-17)

Em sua pesquisa, a psicóloga **Itaynara Tuxá** também analisou os efeitos psicossociais da barragem construída no território Tuxá, na Bahia, Brasil. Ela também examinou como "o rio foi aprisionado" e sua relação com o sofrimento ético e político de seu povo. Este é um conceito importante que vem ganhando cada vez mais espaço na Psicologia Social Latino-Americana. O sofrimento ético e político vai além do sofrimento psicológico individual, mas resulta da experiência social da injustiça.

Ele abrange as múltiplas aflições do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes maneiras. Caracteriza-se pela maneira como sou tratado e como trato os outros na intersubjetividade, seja presencialmente ou anonimamente, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social. Portanto, o sofrimento ético e político retrata a experiência cotidiana das questões sociais dominantes em cada período histórico, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subordinado, inútil, um apêndice inútil da sociedade. Revela o tom ético da experiência cotidiana da desigualdade social, da negação socialmente imposta (Sawaia, 1999 apud 2004, p. 104).

Os povos indígenas, ao falarem sobre a decisão do governo corporativo-militar de construir a barragem, dizem que se sentem “esquecidos”, não reconhecidos como pessoas com direitos. **Alair Ngamum Patté (2015)** afirma que “o governo só se importou com a população não indígena [brancos], esquecendo que acima da barragem havia seres humanos que, apesar de serem minoria, tinham uma vida e uma cultura a preservar” (p. 37). Blumenau é a principal cidade da região conhecida como “Vale Europeu”, a região mais branca do Brasil. Essa cidade era anteriormente a “Colônia Blumenau”, que administrava todas as outras colônias alemãs estabelecidas seguindo a política de cotas de terras para imigrantes europeus, a Lei de Terras de 1850, em Santa Catarina. A Terra Indígena Laklãnõ, hoje com aproximadamente 2.000 pessoas, está localizada abaixo, no Vale, e é uma área acidentada que dependia do rio e da floresta nativa para produtividade. Atualmente, após os efeitos da barragem, a comunidade que vive ao redor do rio teve que se dividir em dez aldeias.

A magnitude dessa mega construção (com capacidade para 350 milhões de metros cúbicos de água) foi acompanhada por inúmeros fatores que atrasaram sua

conclusão. Problemas técnicos com a barragem continuaram a ocorrer, causando acidentes, mortes e inundações que destruíram pomares e plantações ao redor do rio (Ladik e Nunes, 2023). Além disso, a barragem gradualmente tornou improdutivas 95% das terras aráveis. Assim, antes e durante esses 16 anos de construção, a barragem deixou cicatrizes irreparáveis na vida da população.

Willi Ndiili, de 75 anos, explica que o problema central em torno da barragem é o fato de ela destruir o modo de vida Laklãnō Xokleng, além do que a colonização já havia destruído. Ele diz que não é mais possível recuperá-la porque aquele modo de vida dependia da relação com a terra e seus recursos: a barragem não só inundou a terra, como também expropriou o senso de relação com a terra, ao limitar o usufruto de seus recursos. Sua história reflete fortemente a memória do passado anterior à barragem, quando as pessoas viviam em paz e tranquilidade. Essas palavras indicam um estado de saúde psicossocial. Afinal, a vida ao redor do rio e da floresta proporcionam as condições para que estivessem juntos, para se alimentarem das riquezas, das frutas, dos pinhões, dos peixes. Como podemos recuperar essa relação? É possível uma política de reparação?

Vivíamos tão bem e em paz. Eram 8 ou 9 da manhã, íamos pescar no rio e já almoçávamos. Havia muito peixe. Era assim que vivíamos, em paz e relaxados. Não tínhamos preocupações, dormíamos em paz. Nossa família estava em paz. (...) Em 1982 [na enchente] perdi um irmão e um filho de 9 anos. Mas havia mais pessoas, certo? Então isso trouxe tristeza para esta reserva. E continua até hoje. A partir daí, os nativos americanos começaram a morrer, um após o outro. É uma preocupação, sabe? É preocupante. Muitas pessoas querem fugir da represa, da enchente, mas não sabem para onde estão indo. A promessa era grande, que colocariam os nativos americanos em um lugar alto. Mas em um lugar preparado. (...) Então, queremos o lugar certo para viver em paz. Tranquilo, certo? Porque nossa paz acabou. A partir de 1914, tínhamos um relacionamento muito bom. Por quê? Porque tínhamos frutas. Era cheio de frutas. E o dono daquela represa quer fazer isso, mas ele não está negociando com os nativos americanos. Ele quer tirar todos os nossos direitos e depois quer que a gente vá embora sem dizer nada, nem mesmo um "obrigado". Então é isso que nos preocupa a todos. (...) Antes da represa, todos nós morávamos juntos, mas a represa nos dividiu. Ela levou as famílias morro acima por medo de enchentes, por medo da represa romper. (...) Hoje em dia, ninguém mais se conhece (Ndiili, Entrevista à Revista Piauí, 2023).

Além de atrapalhar o modo de vida da aldeia, a barragem criou um estado de alerta constante, pois as enchentes ocorrem todos os anos em épocas diferentes. Segundo o velho, após as enchentes, jovens e lideranças morreram "um após o outro". Morte por afogamento ou desabamento, mas também pelo efeito psicossocial da preocupação constante, da falta de alternativas e do medo cada vez que chove

demaís. Durante sua entrevista, há uma sensação de morte iminente em seu relato, uma leitura crítica e realista das possibilidades de luta.

Eu quero descansar, sabe, a gente vê tanta coisa ali. Às vezes chega um cacique e fica muito preocupado, quer consertar as coisas, mas não tem jeito. (...) Então eu não sei o que vamos fazer da nossa vida. A gente se preocupa muito. A barragem trouxe consigo uma dificuldade. Ela nos deixou tristes. Muita gente morreu, como eu disse. Liderança, presidente, cacique, tudo. (...) Vou parar, tá? Porque quando eu falo da Barragem, eu choro. O homem branco sente isso muito Certo? Mas eu choro (...). Quero que vocês espalhem isso pelo Brasil. Quero que todo mundo veja isso aqui, essa barragem. Eu sei que a gente fala muito, mas as pessoas não sabem do sofrimento dos índios. (...) Falem por nós também! Vão lá e digam: "Eu estava lá, eu vi o sofrimento deles, eu vi a lamentação deles." (...) Estamos sofrendo por causa da barragem. Ninguém se conhece; são nove aldeias, todas espalhadas, por causa da barragem (Ndilli, Entrevista à Revista Piauí, 2023).

Em termos de reconhecimento, ele dá mais ênfase ao fato de a sociedade desconhecer a realidade dos Laklãnõ Xokleng. E convoca os brancos a assumirem uma posição de divulgação, mobilização e conscientização entre outros no Brasil sobre esse sofrimento ético-político: "Vão lá e digam, eu estava lá, eu vi o sofrimento deles, eu vi a lamentação deles". E o ancião prossegue, ressaltando que a Barragem não é um acontecimento isolado, mas sim parte de um projeto de morte que vem desde a colonização até os dias atuais, e que continua se reinventando. O ancião logo explica que a produção da morte é um projeto em andamento e que devemos lutar pelo direito à indenização, uma forma de reparação.

Eles querem matar a todos nós. (...) Eles fazem isso conosco há muito tempo. Então, tudo o que estamos passando, essa vida triste... Eles estão lá, estão nos ameaçando. Não são só os colonos, como dizem, as autoridades de Brasília. A maioria é contra; eles querem acabar com isso, querem nos matar. É isso que está acontecendo no Brasil. (...) Eles podem reconhecer a terra, ter mais terra, mas não teremos paz porque não é possível recuperar o que estava lá — tinha muito pinhão, fomos lá procurar comida. E eles acabaram levando toda a riqueza da reserva. Então agora eles vão deixar a pedra limpa para os índios; os índios nunca vão se recuperar. Nunca. Então eles sofrem a mesma coisa lá. A única coisa pela qual estamos lutando agora é para que o impacto ambiental seja pago. O governo paga. Eles vão construir uma barragem, então o problema indígena tem que ser resolvido primeiro. Muito obrigado (Ndilli, Entrevista à Revista Piauí, 2023).

A compreensão dos mais velhos aparece em outros relatos, de pessoas mais jovens — pesquisadores da educação escolar indígena — que apontam para o limite de não poder mais retornar ao tempo em que os povos eram unidos, sendo necessário lutar pelo direito à reparação. Esse medo e essa ansiedade são sentimentos comuns nos relatos registrados pelos pesquisadores Laklãnõ Xokleng. O educador **Neuton Ndilli (2015)**, na mesma linha, também afirma que o que fica é a memória emocional, a lembrança dos bons momentos vividos em torno do rio.

De lá, fomos caçar e pescar, até que o homem branco veio construir uma barragem, e aí as coisas pioraram. Ficamos divididos por causa disso. O rio transbordava quando chovia, perdemos tudo, menos a nossa terra. Agora, tudo o que nos resta são as lembranças do que era bom quando éramos unidos. Tivemos que nos dividir, e até hoje essa divisão existe entre nós porque o que a causou foi consequência da barragem. É por isso que vivemos em oito aldeias hoje. Eu não queria que isso acontecesse, mas o que nos resta agora é buscar ajuda dos governos e lutar por essa causa juntos. Temos que lutar pelos nossos direitos (Ndilli, 2015, p. 26-28).

Se a coabitação era o modo de vida dos Laklãnõ Xokleng, quais os efeitos do enfraquecimento dessa possibilidade na saúde mental das pessoas? **Marcondes Namblá (2020)** entende que, uma vez desmantelado o sistema tradicional do “mundo dos adultos e da comunidade que faz parte da formação da pessoa Laklãnõ”, a tendência é criar uma geração com outros princípios e moralidade social, diferentes do que consideramos apropriado para uma pessoa Laklãnõ (p. 209). Tradicionalmente, o povo Laklãnõ era um coletivo social em que tudo era compartilhado entre todos; comida, moradia e plantações pertenciam ao coletivo, e não havia nenhuma forma de opressão causada pela lógica do progresso. Além de compartilhar comida, as crianças compartilhavam os mesmos espaços e territórios para suas brincadeiras e, principalmente, compartilhavam aprendizados e experiências no mundo tradicional em que estavam inseridas (**Namblá, 2020**, pp. 203-209).

Alair Ngamum Patté (2015) também entende, a partir do diálogo com seus anciões, que a barragem é o principal evento que impede o modo de vida do povo, pois, "Além de persistirem na preservação de seus costumes tradicionais, o povo Laklãnõ/Xokleng ainda encontra diversos obstáculos em seu caminho que marcam profundamente sua trajetória" (p. 36). A relação com os brancos também afetou a continuidade de sua língua nativa. Segundo Alair Patté (2015), "Nos últimos 30 anos, o número de falantes de Laklãnõ/Xokleng diminuiu significativamente devido aos casamentos com não indígenas e ao aumento da população não indígena durante a construção da Barragem Norte" (p. 29).

A anciã **Laura Patté** explica que, desde 1990, o povo iniciou um movimento que chama de "greve", quando passou a acampar no topo da barragem e a criar estratégias de luta em conjunto. “Olha! O que os brancos fizeram com a gente é triste” (Patté, 2015, p. 42), diz a mulher. Para o idoso Sr. Alfredo, a greve é essencial mesmo diante de todas as perdas: “Hoje estamos vivenciando o movimento na barragem conhecido como Greve. (...) Desde a construção da barragem, meu povo vem

sofrendo os impactos negativos (...), mas estamos aqui lutando pelos nossos direitos” (p. 45).

A educadora Alair, por sua vez, relata sua experiência e demonstra que, ao pensar na barragem, fica sem palavras, “ao ver que ainda insistimos em fazer greve neste lugar que nos trouxe tanta tristeza (...), lá meu povo sofreu, passamos fome, choramos muito porque não tínhamos a quem recorrer, gritamos, mas ninguém nos ouviu” (Patté, 2015, p. 50). E nos faz refletir sobre o papel do Estado em relação às vidas indígenas: “Nossas queixas só foram ouvidas quando os indígenas começaram a morrer. Mas por que tem que ser assim? Em toda história indígena, as pessoas precisam morrer para que o governo as ouça?” (Patté, 2015, p. 50).

As perspectivas Laklãnõ, registradas por educadores e pesquisadores da comunidade, revelam parte do sofrimento ético e político de jovens e idosos. Para aqueles que vivenciaram as mudanças antes e depois da barragem em território indígena, há uma dor latente, uma tristeza por terem visto sua força vital violada. Este é também um efeito psicossocial do racismo anti-indígena; afinal, em contextos historicamente marcados por processos coloniais, o sofrimento ético e político é marcado por condições sociais racializadas.

Colonização e colonialidade operam, centralmente, demarcando a superioridade racial do sistema brancocêntrico que tenta privar as pessoas de sua complexidade, homogeneizando e inferiorizando seus modos de ser e pensar (Quijano, 1999; Fanon, 1968). As identidades coletivas de pertencimento indígena são, portanto, marcadas pela inferiorização inerente ao racismo anti-indígena, que se entrelaça com os interesses econômicos de expropriação da terra e da natureza. Mas a luta dos povos indígenas é ancestral e promove caminhos que subvertem a lógica colonial. Eles destacam o poder da ação diante da perda: a greve sobre a barragem, desde 1990, tem sido um elemento coletivizador que remonta à época em que viviam perto do rio. Improvisados em barracos, sob a chuva intensa que inunda e produz o medo de morrer, eles encontram saúde estando juntos, lutando por seus direitos e por alguma compensação material.

Estarem juntos, num “acampamento” como sempre fizeram (Priprá, 2021), parece atualizar a experiência ancestral do “tempo do mato”. A experiência de estar junto parece ser uma raiz ancestral, uma expressão da ancestralidade que não morre, mesmo com todas as tentativas de silenciá-la. O professor e pesquisador **Namblá Gakran** afirmou:

não adianta podar minhas folhas e tentar silenciar a minha história, pois somente afogará as minhas crenças e, assim, reanimará minha raiz. Não se seca a raiz de quem tem sementes espalhadas pela terra para brotar. Não se apaga dos nossos avós as ricas memórias; Não se apara largas asas, porque o céu é liberdade e a fé é encontrar o Ägglênê' um dia (Gakran, 2002).

Sua voz me levou a uma imagem que fiz semanas depois que a chuva parou na enchente de 2023, quando o solo já estava começando a secar e as plantas voltaram a crescer. Em meio ao caos da enchente, do descaso e do sofrimento, fui tomada pela natureza e sua insistência em reviver: assim como os Xokleng, que renascem em meio ao projeto genocida. Lembrou-me também a voz do quilombola Nego Bispo, que também por meio da poesia demonstra que tudo pode ser apagado pela colonização ontem e hoje, mas a ancestralidade, os significados do modo de vida daquele povo, eles renascem em meio a enchentes, secas, queimadas e outros projetos de morte:

Fogo!... Queimaram Palmares, Nasceu Canudos. Fogo!... Queimaram Canudos, Nasceu Caldeirões. Fogo!... Queimaram Caldeirões, Nasceu Pau de Colher. Fogo!... Queimaram Pau de Colher...E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando. Porque mesmo que queimam a escrita, Não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, Não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, Não queimarão a ancestralidade. (Nego Bispo, 2015, p.45).

Figura 38 - Chão da Terra indígena próximo ao Rio Hercílio que fica submerso por conta da Barragem.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Fotografia registrada em novembro de 2023.

Compreender o sofrimento ético-político como aspecto concreto da vida coletiva Laklãnõ Xokleng nos parece um primeiro passo em direção a uma psicologia

comprometida com a reparação psicossocial. As histórias aqui apresentadas indicam um caminho de práxis, onde a abordagem psicossocial é mais do que um método; é uma perspectiva ética e política que busca posicionar-se "de um lado da história", buscando reconhecer a ferida produzida pela violência do Estado, que é colonial. A luta do povo Laklãnõ no Brasil é ancestral e persiste pelo direito de viver como bem entender. Ela convoca os brancos a adotarem uma nova posição: de respeito à sua autonomia, mas também de ação prática diante daquilo que é da alçada do Estado.

Quando observamos as mudanças climáticas através da Psicologia Social Crítica, podemos identificar as injustiças causadas ao povo Laklãnõ/Xokleng, o racismo ambiental visibilizado pela barragem, principalmente nas épocas de chuva, das erosões que afetam algumas aldeias e colocam em risco a vida da comunidade. Observamos o racismo e a injustiça social quando se trata de ferir o direito dos povos indígenas, de desrespeito a uma organização social, autoritarismo contra uma comunidade. Usam a legislação para escancarar o racismo contra este povo indígena. Ao mesmo tempo, a força e resistência do povo Laklãnõ/Xokleng evidencia que lutar contra a destruição do meio ambiente é primeiro uma forma de resistir ao racismo estrutural e a negação dos direitos. Seguem lutando coletivamente.

Figura 39 - Parte da comunidade Laklãnõ Xokleng se reúne sobre a barragem para debater encaminhamentos frente aos efeitos da Barragem Norte.



Fonte: Iclícia Viana.

Legenda: Fotografia registrada em dezembro de 2023.

A construção da Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ Xokleng exemplifica o que Frantz Fanon chamou de “mundo cindido”: entre quem habita o centro da humanidade e quem é relegado à margem de forma desumana. Essa cisão,

longe de ser apenas geográfica, é ontológica e epistêmica, operando por meio de violências ambientais e simbólicas. Ao mesmo tempo, a barragem representa uma reedição da violência colonial: remoção, alagamento de territórios, silenciamento das vozes indígenas. Cada enchente é um gatilho de memória coletiva, que reatualiza o trauma histórico da colonização e do contato forçado. Assim, a luta pela terra, pela água, e pelo direito de existir enquanto povo é também uma luta contra essa ferida aberta.

Diante deste cenário violento, como a Psicologia Social pode implicar-se ainda mais neste processo de luta contra o racismo ambiental? Ouvimos na comunidade, lemos nos documentos e livros, aprendemos na experiência do campo-tema e da vida: é preciso reconhecer a violência como violência. Este reconhecimento inicial abre caminhos para a nomeação e elaboração sobre esta ferida colonial que continua sangrando e que precisa ser cuidada e tratada. Cabe à Psicologia contribuir para este reconhecimento, nomeação, cuidado e construção de possibilidades coletivas de elaboração da violência. Os problemas efeitos da barragem não são individualizados, mas precisam ser vistos na relação com a coletividade de um povo traumatizado pela violência de Estado e corroborado pela branquitude local.

Um dos caminhos para este trabalho envolve a construção de ações efetivas dentro das políticas públicas e sociais, de reconhecimento e reparação psicossocial. À exemplo do caso do povo Krenak em Minas Gerais (Gonçalves, 2017), identificamos ser urgente um parecer psicossocial sobre o impacto da violência de Estado no caso Laklãnõ Xokleng, bem como orienta a Comissão Nacional da Verdade desde 2014. Este trabalho, poderá contribuir para ações coletivas efetivas de compensação não somente materiais, já que os aspectos imateriais e psicossociais seguem sem nomeação e reparação nos processos judiciais⁴⁶ que envolvem o caso.

No caso do povo Laklãnõ Xokleng, localizado em Santa Catarina, o conceito de trauma psicossocial (Baró, 1990) contribui para compreender que o sofrimento vivenciado por essa população não pode ser interpretado como um evento isolado, mas como resultado de um processo histórico contínuo de violência colonial e do Estado. Desde o início do século XX, os Laklãnõ Xokleng sofreram ataques armados, remoções forçadas e confinamentos territoriais, legitimados por discursos tuteladores

⁴⁶ Aqui me refiro ao relatório de impacto socioambiental construído recentemente por uma equipe de antropólogos contratados. Tive acesso a este relatório via Ministério Público de Santa Catarina durante as reuniões na Terra Indígena.

e pelo ideal de progresso nacional. Essas práticas de extermínio e assimilação forçada compõem o que autores contemporâneos denominam racismo ambiental — um conjunto de políticas e ações que produzem desigualdades raciais e ecológicas em detrimento dos povos originários e tradicionais (Acseirad, 2010).

A construção da Barragem Norte, durante as décadas de 1970 e 1980, representa um marco recente desse trauma coletivo. O empreendimento provocou o alagamento de extensas áreas da Terra Indígena Laklãnõ, incluindo cemitérios, roças e espaços sagrados, acarretando profundas perdas materiais e simbólicas. A destruição do território — compreendido pelos Laklãnõ Xokleng como parte constitutiva da vida e da memória coletiva — intensificou o sentimento de injustiça e de vulnerabilidade, configurando um trauma psicossocial que se atualiza a cada enchente e deslocamento forçado (Viana, 2024).

De acordo com Martín-Baró (1990), o trauma psicossocial não pode ser superado apenas por intervenções clínicas individuais, mas requer processos de reconstrução da memória histórica e dos vínculos comunitários. No caso Laklãnõ Xokleng, essa reconstrução manifesta-se nas lutas por demarcação e proteção territorial, na revitalização da língua Laklãnõ e na insurgência das novas gerações por meio das mídias sociais. Ao denunciar o racismo ambiental e afirmar suas identidades, os jovens indígenas transformam o sofrimento em ato político e reparação simbólica, reescrevendo a memória do povo na esfera pública.

Desse modo, o trauma psicossocial não deve ser compreendido apenas como uma condição de dor, mas como um campo de disputa política e ética. Reconhecer o sofrimento coletivo dos Laklãnõ Xokleng como produto da violência estrutural e ambiental desloca a Psicologia de uma perspectiva adaptativa para uma práxis comprometida com a justiça social. Se olharmos para o contexto de colonização, iniciado no século XIX, o evento da Barragem Norte é mais uma cena de violência pelo Estado. Quais as políticas de reparação que têm sido pensadas neste contexto? O Estado brasileiro reconhece sua autoria em tais violações?

Durante o Encontro Regional da ARPINSUL - Articulação dos Povos Indígenas do Sul do Brasil em agosto de 2025, pude acompanhar algumas discussões sobre a participação do movimento indígena junto à COP 30 que ocorrerá este ano em Belém do Pará. Entre as muitas falas e contradições do debate climático do racismo ambiental veio atrelada à violência colonial da Europa, especialmente da Alemanha, com os povos do sul do Brasil. A liderança **Kretã Kaingang** afirmou a necessidade de

que os povos do Sul possam ser reparados pelos países que enriqueceram em cima do genocídio Kaingang e Xokleng, especialmente a Alemanha. São estes mesmos países (chamados de primeiro mundo) que estão apoiando ações para a “Floresta Amazônica” e que, há uns três séculos passados, invadiram terras indígenas do sul da Mata Atlântica. Em torno de seus apontamentos, a liderança reivindicava a visibilidade dos demais biomas frente ao debate climático que tem se focado na Amazônia. Junto disso, relata existir uma exotificação dos povos indígenas, sendo que o Norte é reconhecido como “índigena de verdade”. Ele denuncia o racismo que opera por meio de eventos como este que negligenciam a integralidade dos diferentes biomas para a sustentabilidade ambiental e, com isso, criam hierarquias também em torno dos povos que compõem tais biomas.

Sabendo que o sul do país é marcado majoritariamente pela colonização alemã e italiana, e pela negação da presença indígena, Kretã Kaingang abre uma nova discussão: “temos que lutar por uma COP da reparação, uma COP que atue com o restante dos povos indígenas e que possa gerar políticas de reparação histórica da Alemanha com os povos Kaingang e Xokleng”. Sua chamada vai ao encontro dos debates sobre as Violências de Estado, indo além dos crimes da ditadura militar já apontados pela Comissão Nacional da Verdade e pelo Relatório Figueiredo. Chama minha atenção a fala desta liderança no contexto do movimento indígena do Sul, pois aponta para um caminho antirracista já que o racismo estrutura as violências anti-indígenas. E antirracismo vai muito além ações simbólicas, mas são políticas que agem na distribuição de riquezas e lugares de poder, trata-se de uma ação deliberada para transformar estruturas, práticas e pensamentos que produzem desigualdades raciais, uma prática ativa de justiça social, voltada à eliminação do racismo em seus níveis individual, institucional e estrutural.

Em relação à violência de Estado contra os povos indígenas no Brasil durante a ditadura militar, é um tema que carece de aprofundamento. O “Relatório Figueiredo” (CNV, 2014) é um documento fundamental neste sentido, pois revela as violações de direitos humanos contra povos indígenas no Brasil, especialmente durante o período do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910. Este serviço foi criado após o Brasil ter sido publicamente acusado de massacre aos índios no XVI Congresso dos Americanistas ocorrido em Viena em 1908 (Ribeiro, 1979; Carneiro da Cunha, 1987), mas, a partir das muitas formas de violências contra diferentes povos indígenas, a

Comissão Nacional da Verdade conclui que “O índio, em vez de protegido, tornou-se vítima do próprio órgão que deveria defendê-lo” (CNV, 2014).

O Relatório Figueiredo levou à extinção do SPI e à criação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 1967, com a promessa de reformular a política indigenista. Contudo, muitos dos crimes nunca foram punidos. Em 2013, com sua redescoberta⁴⁷, o relatório passou a ser usado como prova histórica de genocídio em debates da Comissão Nacional da Verdade (CNV). Ele reforça a denúncia de que a violência contra povos indígenas não é um fato isolado, mas parte de uma política de Estado ligada à colonização e ao desenvolvimentismo. Como essa experiência nacional se relaciona com o racismo anti-indígena?

A partir da “descoberta” do Relatório Figueiredo (RF) e da publicação do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV), as quais produzem possibilidade de mudanças teórico-metodológicas fundamentais à escrita da História Indígena durante os períodos ditatoriais no continente. Até pouco tempo, se acreditava impossível escrever sobre o tema dada a suposta “ausência” de fontes credenciadas. Mesmo os depoimentos dos povos indígenas sobre os anos de chumbo eram escassos, ditos à surdina, e cercados de muito cuidado (Beltrão, Batista, Sampaio e Fernandes, 2018, p. 04).

Vale lembrar que a comissão que deu origem ao capítulo sobre povos indígenas na comissão nacional da verdade, é resultado de muita pressão social do movimento indígena e indigenista, já que havia resistências a incluir indígenas como alvos da ditadura militar. Felipe Tuxá (2021) lembra que a própria psicanalista Maria Rita Kehl, que atuou na Comissão Nacional da Verdade (CNV) com foco nas investigações sobre os povos indígenas, compreendia que a resistência desses povos durante a ditadura não tinha um caráter político “consciente”, pois muitos não compreendiam plenamente o que significava o regime ditatorial “eram ingênuos” e pergunta: “Como lutar por séculos pela manutenção de suas casas e seus territórios poderia ser ingenuidade?” (p. 35).

Após a CNV, a APIB tem pressionado para a criação de uma nova Comissão Nacional da Verdade voltada exclusivamente aos povos indígenas, de modo a aprofundar a investigação sobre crimes históricos, garantir reparações concretas e assegurar a participação indígena na preservação da memória e na construção da

⁴⁷ Encomendado em 1967 pelo então Ministério do Interior, o relatório foi resultado de uma investigação de 7 mil páginas conduzida pelo procurador Jader de Figueiredo Correia. A investigação tinha como objetivo apurar denúncias de corrupção, abusos e violência cometidos por funcionários do SPI. Logo após ser concluído, o relatório foi dado como perdido em um incêndio no Ministério da Agricultura, e só reapareceu em 2013 no Museu do Índio.

justiça de transição. Entre os casos mais destacados estão o Reformatório Krenak (MG), o massacre dos Cinta-Larga (RO) e a remoção de crianças para internatos, que evidenciam a necessidade de uma abordagem específica para os povos indígenas e com seu protagonismo. Em manifestação pública⁴⁸, o movimento indígena explica o por que uma comissão nacional indígena da verdade, historicizando que a violência contra os povos indígenas se organiza de maneira sistemática com a institucionalização das relações do Estado com esses povos, inicialmente através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, e depois da Funai em 1967, e a implementação de uma política integracionista, tutelar e autoritária, materializada. Para o movimento indígena, é fundamental

A ideia de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade (CNIV) certamente só pode ser resultado de um processo de construção coletiva, contando principalmente com o protagonismo dos povos indígenas, como foi demonstrado até aqui. A sua instituição, porém, é dever do Estado brasileiro, que está obrigado, nos termos do art. 216 da Constituição Federal, a assegurar a cada povo indígena o seu direito à memória, e, portanto, o direito a estar habilitado, por si próprio, a contar a sua história com pretensão à justiça. A revelação da verdade, nessa perspectiva, é fundamental para superar o passado de violência e valorizar o direito dos povos indígenas a se sentirem diferenciados, autônomos em suas decisões e seguros de sua perpetuação como povos distintos (APIB, 2025, p. 06).

Como a Psicologia pode contribuir para ações de reparação frente a violência de Estado contra os povos indígenas? Uma das facetas possíveis envolve o trabalho a realização de parecer psicossocial e outros documentos que colaborem com processos de punição, por exemplo, para os casos citados pela Comissão Nacional da Verdade. Um caso importante para a psicologia é o trabalho realizado pelo psicólogo Bruno Simões Gonçalves (2017) e que trata do caso do reformatório Krenak. O autor afirma que a violência política do Reformatório Krenak e sua sequencialidade produziram um intenso impacto psicossocial na população:

Esse impacto desencadeou um conjunto de efeitos psicossociais, que se expressam tanto na dimensão individual como na dimensão coletiva do modo de vida Krenak. Na dimensão individual, quatro casos emblemáticos explicitaram os danos psicológicos da violência sofrida. São casos de grave desintegração psicofísica, que explicitam a singularização dos efeitos da violência. Na dimensão coletiva, foram encontrados efeitos em duas dimensões: vida social recente e cultura tradicional (Gonçalves, 2017, p. 190).

⁴⁸ Esta é uma carta pública que será entregue O Fórum: Memória, Verdade, Reparação Integral, Não Repetição e Justiça para os Povos Indígenas dia 21 de outubro de 2025. Disponível em: [/apiboficial.org/2025/09/30/forum-de-justica-de-transicao-indigena-divulga-carta-e-marca-cerimonia-para-entrega-de-minuta-da-comissao-nacional-indigena-da-verdade-cniv/](https://apiboficial.org/2025/09/30/forum-de-justica-de-transicao-indigena-divulga-carta-e-marca-cerimonia-para-entrega-de-minuta-da-comissao-nacional-indigena-da-verdade-cniv/)

Em articulação com o conceito de “trauma psicossocial”, este parecer contribuiu para a condenação no caso Krenak. O Caso Reformatório Krenak é um marco na luta por justiça e reparação histórica para os povos indígenas no Brasil. Em abril de 2025, o Tribunal Regional Federal da 6ª Região (TRF-6) manteve a condenação do Estado brasileiro por graves violações contra o povo Krenak durante a ditadura militar, especificamente entre 1969 e 1972. A decisão foi comemorada como uma vitória significativa para os povos indígenas do país. A sentença reconheceu a responsabilidade da União, do Estado de Minas Gerais, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do ex-capitão da Polícia Militar de Minas Gerais, Manoel dos Santos Pinheiro, por crimes como tortura, trabalho forçado, sequestro e genocídio cultural. A decisão incluiu a perda de benefícios e cargos públicos por parte de Pinheiro. Entre as ações determinadas pela Justiça, destacam-se: pedido público de desculpas por parte da União, da Funai e do Estado de Minas Gerais ao povo Krenak; demarcação da Terra Indígena Sete Salões, território tradicionalmente ocupado pelos Krenak; preservação da língua e cultura Krenak, incluindo a tradução de documentos oficiais para a língua indígena; disponibilização de documentos históricos relacionados às violações sofridas pelo povo Krenak durante o período da ditadura.

No caso Laklãnõ Xokleng, a Barragem Norte também está reconhecida como violência de Estado pela Comissão Nacional da Verdade, no entanto carece de ações reparatórias. O relatório de impacto ambiental sob guarda do MPF, não prevê reparações psicossociais frente ao elemento imaterial das perdas. No acompanhamento que fiz das reuniões e documentos sobre isso, os técnicos responsáveis explicaram à comunidade que somente podem atuar nas perdas “materiais”, prevendo reparações financeiras, por exemplo. Esta cisão colonial mostra mais uma vez como o saber moderno ocidental não se debruça sobre a integralidade com a qual a violência anti-indígena opera nos contextos dos territórios.

5.4 ÆG TÕ TXUKLEG VÃ: SOMOS TODOS XOKLENG!⁴⁹

Æg Tõ Txukleng Vã quer dizer “somos todos Xokleng” na língua materna e é o refrão de um canto do povo, utilizado pelo coletivo “Juventude Xokleng”. A presença do canto, cantado na língua materna, é um ato de resistência coletiva destes jovens,

⁴⁹ Este subcapítulo deu origem à exposição “*Vã to txukleg vã*” realizada pelo Coletivo Juventude Xokleng durante a Assembléia Regional da Juventude Indígena, entre 29 de outubro e 02 de novembro de 2025.

afinal, a história de colonização que atingiu o povo Laklãnõ Xokleng é marcada por inúmeros processos de produção de morte física e cultural, a tentativa constante de apagar, proibir, coisificar seu modo de vida, sua cosmovisão e espiritualidade.

Os processos violentos da colonização ontem e hoje, diretos ou indiretos, tem como base a ideia de “raça”, fundamentada na fantasia de superioridade moral e social dos brancos, europeus, cristãos, e seus projetos de exploração da natureza, acumulação capitalista e dominação dos territórios colonizados (Fanon, 1968; Quijano, 1999). Esse processo tem sido nomeado por pesquisadores indígenas, reconhecido como uma expressão da letalidade branca (**Cruz, 2021**) e do etnogenocídio (**Longhini, 2022**) onde o próprio Estado é o agente violento.

Assim, o racismo anti indígena opera de forma específica, a partir da relação de exploração de cada território e suas riquezas naturais, de modo que é sempre um processo que produz morte física e material, sendo o genocídio marcado pelo etnocídio, e vice-versa (Longhini, 2022). No caso do Brasil, além disso, o regime tutelar criou a ideia de que o Estado protege os direitos indígenas, já que estes foram considerados “incapazes” civilmente pelo poder tutelar institucionalizado em 1900 (Souza Lima, 1995). Em nome da “paz” e do “bem”, o Estado e suas instituições produzem violências nem sempre diretas, por vezes silenciosas, difíceis de serem identificadas e responsabilizadas; articulam o poder de grandes empresas, de políticos influentes, operando com e por meio da fantasia de um Estado “protetor” (Cruz, 2021).

Um dos métodos etno genocidas próprio de processos coloniais é a homogeneização, coisificação e animalização dos povos colonizados, referindo-se a eles de forma genérica ou “zoológica”, a partir do critério eurocêntrico, branco e cristão de dominação (Fanon, 1968; Césaire, 1978). No caso do povo Laklãnõ Xokleng, **Namblá Gakran (2021)** explica que, antes da colonização, o povo não tinha a necessidade de ter um “nome”. Foi a violência colonial que buscou modos de categorizá-los em alguma identidade genérica e inferiorizante. Termos como “tapuias”, “bugres” ou “índios arredios” eram usados para classificar esse e outros povos de forma depreciativa, estabelecendo uma hierarquia em relação aos brancos e aos colonos, mas também frente a seus parentes já colonizados, os grupos “tupis”, definidos de forma racista como mais “mansos” e supostamente mais dóceis à catequese e à escravização (Monteiro, 1994).

O povo Laklãnõ Xokleng foi invadido a partir do século XIX pelos colonizadores, foram chamados também de “bugres” (não cristãos) e, mais tarde, de “botocudos”, devido ao uso de botoques nos lábios inferiores pelos homens. Posteriormente, etnólogos procuraram classificá-los de outras formas, utilizando denominações como kaingang do Sul, xokren e xokleng (Santos, 1973). A partir dos anos 2000 parte desse povo passou a adotar a autodenominação “Laklãnõ”, que significa “descendentes do sol” (**Gakran, 2015**)⁵⁰. Esse movimento de escolha do próprio nome constitui uma prática de descolonização da linguagem homogeneizante, recuperando aspectos da cosmologia e da ancestralidade negados pela colonização (Bispo, 2015).

Diante deste e de tantos outros processos violentos e racistas vividos desde 1800 (Ladik e Nunes, 2023), a comunidade sempre se organizou para denunciar e enfrentar coletivamente, sem perder a ancestralidade do “tempo do mato” (**Priprá, 2021**) - modo de vida ancestral que resiste ao etnogenocídio. E é claro, um processo violento como esse, produz efeitos psicossociais. A Psicologia Social Crítica, a partir de estudos no contexto latinoamericano, desenvolveu conceitos como “sofrimento ético-político” (Sawaia, 1999), e trauma psicossocial (Baró, 1994): marcas psicológicas resultantes da desumanização, apagamento da cosmovisão e modo de vida, e silenciamento das violências sofridas. É comum, em contextos colonizados, que este sofrimento seja negado ou silenciado, por meio da falta de nomeação da dor e falta de responsabilização de quem a produziu, gerando uma ferida no corpo e na alma, que não é tratada pois não é reconhecida como tal, como propõe a psicanalista Grada Kilomba (2019).

A **Juventude Xokleng** tem atuado de forma organizada na valorização da cultura, na defesa do território e no fortalecimento da identidade indígena, o que exige uma abordagem ética, horizontal e comprometida com esses processos. Por meio da pesquisa colaborativa entre psicologia social crítica e o coletivo Juventude Xokleng buscamos romper com a objetificação dos povos indígenas na ciência considerando seus saberes, contextos e protagonismo. Assim, assumo o compromisso de colaborar com as práticas da Juventude Xokleng, que já transformam sua realidade a partir de suas próprias referências, lutas e ancestralidades.

⁵⁰Atualmente a comunidade utiliza-se tanto do termo “Xokleng” como do termo “Laklãnõ Xokleng”, a depender de cada contexto de relações familiares (Viana, 2017).

Figura 40 - Juventude Xokleng reunida em Brasília, na luta contra a tese do marco temporal.



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng.

Utilizo neste item tanto registros de entrevistas como de conteúdos públicos em *podcasts*, fotografias, *posts* disponíveis na página de *Instagram* @juventudexokleng⁵¹ e no episódio “A Juventude se Levanta” no canal “caminho do sol” no *Spotify*⁵². As narrativas dos jovens e mais velhos trazem a cosmovisão Laklãnõ Xokleng frente às problemáticas contemporâneas, e apontam para os efeitos psicossociais do racismo, sua nomeação e enfrentamento.

Segundo os jovens do coletivo em entrevista coletiva⁵³, a identidade de um povo nasce de sua ancestralidade. O diálogo com os mais velhos representa não apenas a preservação da memória coletiva, mas também a possibilidade de ressignificar a forma como os jovens se inserem na comunidade e fora dela. Nesse processo, ancestralidade e identidade não são conceitos dissociados: ambos se legitimam permitindo a construção de um sentido próprio de pertencimento e atuação política.

Durante muito tempo, os jovens indígenas foram marcados pela invisibilidade social, cultural e política, reflexo direto do processo histórico de colonização que impôs rupturas profundas ao modo de vida tradicional. As consequências desse processo

⁵¹ Disponível em: <www.instagram.com/juventudexokleng>.

⁵² Disponível em:

<<https://open.spotify.com/episode/2jX6OKYDV63yPPFhQUCIDh?si=22DcNVNPSgCkzFAU1pM5-w>>.

⁵³ Realizada em maio de 2025.

são manifestadas até hoje: o esquecimento da língua materna e os costumes tradicionais, são influências de padrões externos de comportamento, disseminação do uso abusivo de drogas, uso excessivo de tecnologias digitais e outros processos de violência. Tais impactos revelam o enfraquecimento dos vínculos identitários que afasta as novas gerações de suas ancestralidades.

É nesse cenário de tensão que emerge a potência da juventude indígena. Ao assumir um olhar crítico sobre a história, os jovens reconhecem as marcas deixadas pela colonização e transformam a resistência em motor de fortalecimento cultural. Caminhar ao lado dos mais velhos, escutar suas narrativas e reconectar práticas ancestrais a qual tem possibilitado uma reelaboração do papel juvenil dentro da comunidade. O que antes era visto como fragilidade ou desinteresse passou a ser compreendido como protagonismo e liderança. Nesse sentido, a ancestralidade não se limita ao passado. Ela se atualiza na vida cotidiana, orientando ações políticas, culturais e educativas. A identidade por sua vez não é inerte, reinventando-se diante das adversidades, transformando-se em um espaço de resistência. Ao reivindicar sua cultura, e afirmar suas práticas, a Juventude Xokleng desafia estigmas sociais, rompe invisibilidade e abre caminhos para novas formas de existir coletivamente sem esquecer sua raiz.

Assim, a identidade e ancestralidade se apresentam como dimensões inseparáveis da realidade indígena nos dias atuais. A ancestralidade garante raízes e legitimidade; a identidade, em constante movimento, assegura a continuidade da luta. O coletivo Juventude Xokleng demonstra que o fortalecimento cultural não se dá apenas na preservação de tradição, mas sobretudo, na capacidade de interpretá-las no presente e projetá-las para o futuro como fundamento de resistência e autonomia.

A gente se sentia invisibilizado, como uma parte da comunidade e que estava sendo esquecida. A partir daí a gente começou a pensar no que a gente podia fazer pra mudar isso (**Txhuluhn Gakran**, 2023).

O movimento indígena eu acho que me abriu mais a minha mente de poder aceitar as minhas raízes, de poder ter orgulho de quem eu realmente sou. Porque eu, realmente, como pai, ele é alemão. Eu tinha bastante esse preconceito por conta dos meus avós. Quando eu ia para as festas nas casas deles, eles sempre falavam mal de nós, povos indígenas, sobre o marco temporal também (**Vitor Moconan**, Entrevista coletiva, 2023)

O coletivo Juventude Xokleng se organizou a partir da inquietação de jovens em 2019 que identificaram problemáticas de interesse comum, como a invisibilidade dentro e fora da comunidade, as problemáticas territoriais de seu povo, os impactos

da barragem norte e o racismo que enfrentam nos municípios vizinhos à Terra indígena. Diante de um sentimento compartilhado, o coletivo passou a organizar ações coletivas no campo político, mas também protagonizou processos comunitários de resgate e fortalecimento do pertencimento coletivo e da identidade. A ancestralidade viva no cotidiano das ações, valorizam a cultura, cosmovisão, modo de vida e língua Laklãnõ Xokleng, tais como o uso de cantos, a língua oral e escrita, e a revitalização da história, dos nomes tradicionais, estar junto, comer junto, lutar junto. Esta ancestralidade do “tempo do mato” está viva. O “tempo do mato” (**Priprá, 2023**) é como os Laklãnõ Xokleng chamam o tempo que viviam antes da colonização, onde mantinham seu modo de vida, sua cosmologia e autonomia coletiva, seu gosto por estar junto, alimentando e convivendo. Essa experiência se presentifica no cotidiano atual, como por exemplo na luta no campo universitário (Viana, 2017).

Figura 41 - Jovens cantam coletivamente.



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng.

Se por um lado este tempo histórico passou, a memória ancestral e coletiva não morreu, mas está viva nos corpos-territórios de crianças, jovens e adultos. Retomar o canto é exemplo de ferramenta de fortalecimento desta ancestralidade, um canto que anuncia a existência e resistência do tempo do mato, do modo de vida Laklãnõ Xokleng contra os novos projetos de colonização (Viana, **Priprá, Patté e Maheirie, 2025**).

O refrão “*Ăg Tõ Txukleng Vã*” quer dizer “somos todos Xokleng” na língua materna do povo Laklãnõ Xokleng e faz parte de um dos cantos do povo, utilizado pelo coletivo juventude Xokleng. A educadora e sábia Ionete Namblá explica que este canto hoje cantado pela Juventude, é inspirado em parte de outros cantos mais antigos, criados pelos mais velhos que vieram do “tempo do mato” e que viveram o processo de aldeamento imposto pelo Serviço de Proteção ao Índio, em 1914. Este canto e outros antigos podem ser ouvidos na plataforma “Portal Saberes Laklãnõ”⁵⁴, projeto desenvolvido por outros jovens pesquisadores da comunidade e que reúne cantos gravados na década de 1980, feito por anciões e que mostram a variedade de versões musicais para lamento, guerra, casamento, luto, etc.

Antes da juventude [do coletivo] eu estava perdida, me sentia muito sozinha, o coletivo abriu minha mente para o movimento indígena. Se não fosse a juventude eu não sei se eu estaria aqui. Isso me fez me orgulhar de quem eu sou, de poder cantar. Antigamente as músicas estavam se perdendo, não cantávamos muito (**Betina Namblá**, entrevista, 2025).

O canto “*Ăg Tõ Txukleng Vã*” foi retomado no contexto da escola de educação indígena Laklãnõ, a partir dos anos 2000, e o coletivo Juventude Xokleng passou a levar este canto para fora da escola, ganhando visibilidade em diferentes espaços de luta. Este encontro híbrido entre conteúdos antigos, afirmações contemporâneas e modos de cantar novos, deu origem à retomada de um modo antigo de estar junto: cantando em espaços de mobilização, eventos e festas.

Figura 42 - Betina Namblá durante manifestação em Brasília.



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng.

⁵⁴ Disponível em <portaldesabereslak.wixsite.com/portaldesaberes/sons>.

Uma outra forma de retomada da ancestralidade, é a valorização que o coletivo promove à língua materna e aos nomes dados às pessoas, dentro da cultura Laklãnõ Xokleng. Além da presença dos cantos, há o esforço de fazer a tradução da língua portuguesa para a escrita Xokleng, conforme desenvolvido por professores indígenas desde a década de 1990 no contexto da educação escolar indígena (**Namblá Gakran, 2005; 2015**). Apesar de ser a oralidade o modo de vida do tempo do mato, a escrita ganhou relevância, ressignificando instrumentos de dominação colonial.

O povo também costuma escolher nomes ancestrais para dar nome a seus filhos. Esta prática, segundo Txuluhn Gakran, remonta a cosmovisão ancestral e espiritual de um tipo de reencarnação, de continuidade de vida. Ao receber um nome de um ancestral, a criança traz o espírito e a personalidade deste, devendo dar continuidade à sua vida junto ao povo Laklãnõ Xokleng, como é o seu caso, que teve seu nome escolhido pelo seu bisavô: “A história da Txuluhn é longa, nem vou contar. Mas é uma história que aconteceu no passado e ele me deu esse nome para que eu continuasse a vida desta mulher”.

Também **Jaciara Kuwü Priprá de Almeida** explica que o nome que ganham geram a continuidade das características das pessoas ancestrais, não só fisicamente, mas no jeito de ser. João Voia complementa dizendo que os nomes são heranças, que trazem também a responsabilidade de seguir em frente: “o destaque ao nome tradicional, é uma forma de resgatar características importantes da nossa cultura. Muitos costumes se perderam ao longo do tempo, e aqueles que de alguma forma chegaram até nós, estamos buscando preservar”.

O colonialismo gerou a ideia de que precisam crescer e ser um profissional para ter valor na sociedade. Para o povo Laklãnõ Xokleng, a noção de pessoa não está vinculada ao reconhecimento externo ou a conquistas materiais, como é comum na lógica da sociedade não indígena, onde muitas vezes se afirma que alguém “só terá nome quando for alguém na vida”, isto é, quando atingir status, sucesso ou posição social. O indivíduo já é alguém desde o nascimento. O simples fato de vir ao mundo já garante identidade, pertencimento e importância dentro da família e da comunidade. O nome que se recebe ao nascer não é apenas um rótulo social, mas a confirmação de que a criança é reconhecida como parte do povo, carregando consigo a ancestralidade, a história e a continuidade do coletivo.

Foi esse trabalho de pouquinho em pouquinho que foi trazendo uma pessoa de cá e outra de lá, pessoas que a gente nem esperava que viesse. Outras

peessoas que moram longe, jovens que são muito novinhos, muitas crianças também. E esse é nosso papel: trazer estes jovens (...) para que possam assumir essa luta para si (Txuluhn Gakran, 2023).

Todo esse processo de acolher diferentes pessoas e idades, de diferentes aldeias da Terra indígena Laklãnõ, com diferentes origens familiares frente ao racismo e ao colonialismo, produziu um encontro que contribuiu para o aumento da autoestima, fortalecendo uma identidade coletiva: o sentido de pertencimento que um grupo compartilha em relação a valores, experiências, objetivos e lutas comuns. Compreendemos a identidade política sendo construída em constante negociação entre os membros do grupo; socialmente, envolvendo dimensões cognitivas (percepção de semelhança), afetivas (sentimentos de solidariedade ou orgulho) e comportamentais (ações coletivas). Funciona como base para resistência, mobilização social e enfrentamento de injustiças (Montero, 1997).

O coletivo Juventude Xokleng, vem demonstrando como este processo de unificação em torno de um objetivo comum, gera a movimentação de concepções ancestrais sobre a vida, os valores coletivos e as disputas em torno do campo político. Quando o tema é protagonismo, explicam que este não iniciou porque entraram no coletivo, mas quando se viram como parte importante de seu povo, que são pessoas que já nascem lutando, então, não é sobre entrar na “juventude Xokleng” e ser protagonista, mas se reconhecer como juventude deste povo.

Porque nós somos protagonistas desde sempre (...) A questão de a gente hoje ter esse protagonismo é por conta dessa auto afirmação. É como se fosse autoestima, sabe? Como se a gente tivesse, a partir desse nosso movimento, criado essa autoestima que hoje a gente tenha o orgulho das nossas raízes (Txuluhn Gakran, 2025).

Uma questão que atravessa esse modo de se organizar da juventude, é compreender qual o papel da juventude indígena no espaço político dentro do território e de que forma podem colaborar com as lideranças e comunidade. Nesse movimento, diferentes ações coletivas têm impulsionado o reconhecimento de novos espaços sociais de ocupação e fortalecimento indígena, como a participação na Conferência das partes (COP), e realização de debates necessários para fortalecer o conhecimento mútuo sobre o sistema, o qual possibilita um novo olhar e uma nova forma de fazer política dentro do território. A realização da pré COP e a inserção no Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE) são exemplos que reafirmam a importância de ocupar e ressignificar tais instâncias para assegurar um conhecimento claro na construção pessoal e comunitária na política.

Figura 43 - Coletivo entrega carta de solicitação à presidência da república.



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng.

Uma das dificuldades experienciadas em contextos alvos da colonização, é que - em meio a tantas nomeações e categorizações brancocentradas - falta nomeação para a ferida que o racismo e a violência provocam, bem como a responsabilização dos autores destas ações. A falta de nome é uma das principais estratégias de manutenção da dominação colonial até hoje (Kilomba, 2019; Santos, 2022). Se negada ou silenciada a violência, os efeitos psicossociais são como uma ferida que não cicatriza.

Cotidianamente, efeitos psicossociais do racismo podem aparecer quando vemos pessoas da comunidade indígena apontarem para a experiência de ser tratado como inferior e ver isso se tornar algo constante, um “sofrimento ético-político” (Sawaia, 1999) diante da opressão que tenta apagar o modo de vida, a língua, cultura, a cosmovisão de um povo. Sentimentos como de vergonha por ser indígena, sua aparência, cor, estética, cultura, língua, modo de vida, etc. gerando baixa estima, e paralisação diante das micro agressões vividas diariamente, bem como o aparecimento de problemas de saúde nos corpos-territórios (Baniwa e Kaingang, 2019). Muitos destes são relatados no contexto da Juventude Laklãnõ Xokleng.

Quando eu era criança, minha mãe falava em Xokleng comigo. Aos poucos comecei a ouvir de familiares mesmo que era feio falar na língua materna e parei de falar. Por muito tempo eu odiava meus traços, meu cabelo, meu corpo. Eu olhava e achava muito feio. Eu queria mudar tudo, se eu tivesse dinheiro. As pessoas me faziam sentir feia, por eu ter o olho mais puxado. Na aldeia nem todo mundo é como eu, apesar de serem Xokleng, não têm os mesmos traços. Uns são mais brancos, outros são mais pretos. Eu sempre me via como estranha, diferente. Quando eu ia pro lugares, me chamavam de “índia tainá” e quando a minha mãe falava em xokleng comigo, me olhavam como se eu fosse um bicho que precisava ser domesticado, tipo isso.(...) Ainda tem algumas coisas que ainda me incomodam: quando eu chego as pessoas já impõe que eu sou “burra”, por exemplo, por eu ser indígena e ser mulher (**Betina Namblá**, 2025).

Um dos jovens do coletivo explica que se aproximou do grupo pois se preocupava com os muitos casos de problemas de saúde mental entre jovens da comunidade, e que passou a conhecer a fundo quando começou a trabalhar na Saúde Indígena. Segundo ele, o preconceito e a violência afetou a saúde, com altas taxas de suicídio, depressão, auto mutilação, alcoolismo entre outros. Outra jovem, explica que na adolescência foi morar fora da aldeia com os pais, após ter vivido a infância com seus avós. Quando jovem na cidade, percebeu que não se importava muito com sua cultura, acabava ficando por fora dos acontecimentos envolvendo seu povo e considerou isso grave: “eu não estava me importando com minha própria cultura, com as pessoas que moravam na aldeia, com meus avós. Eles me ensinaram tudo que sei hoje (...) percebi quem realmente eu sou”. Relatos como estes evidenciam o processo de percepção do racismo, nomeação e ação do coletivo frente a este tema, mesmo que não fosse esta a principal pauta inicial do grupo.

Estava acontecendo um apagamento, vamos dizer, nesse sentido. Com certeza, era um apagamento. É um apagamento que vem há muito tempo. Antes, ele foi com a língua, agora foi com o costume, com a nossa crença, tradição. Até eu mesmo, como jovem, eu tinha um pouco de preconceito (...) Eu também tinha esse preconceito comigo mesmo, né? Tipo, vergonha de dizer que eu era indígena, vergonha das minhas raízes também, de dizer de onde que eu vim. Eu tinha muito isso. Não, é de lá que eu vim. É ali que eu sou. Não tem como eu esconder algo que não é nossa realidade e tentar ser uma pessoa que a gente não é. Também eu acho que um pouco mais, assim, o meu lado vai, pela minha questão, ser “clarinho”, sabe? Um colega nosso estava com a gente lá, conversando, aí ele falou: mas tu é “branco” (Vitor Moconan, 2025).

Figura 44 - João Voia fazendo grafismo em seu corpo (à esquerda);

Figura 45 - Vitor Moconaa durante mobilização em Brasília (à direita).



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng

É muito importante esse nosso trabalho, porque a gente está vendo como nosso povo está sendo reprimido, quase fomos extintos, perdemos muitas pessoas, muito sangue foi derramado nas nossas próprias terras. Elas foram tomadas da gente, e não bastasse isso, agora elas estão sendo poluídas, os nossos rios estão sendo contaminados. Além de os colonos terem tomado nossas terras, ainda tem uma ameaça (...) quando envolve a Tese do Marco Temporal a gente escuta dos colonos que se os Xokleng passarem lá, vão atirar ou bater, porque não querem devolver as terras (EVM, Entrevista, 2023).

A questão da auto afirmação é a maior transformação que a gente causou no território. Eu a vejo assim. Que não é questão relacionada a um movimento, não sei o quê. Mas da juventude ter mudado sua percepção, sabe? Sobre si mesmo. Porque eu acho que era tão enraizado. Não é que a gente sentia vergonha de ser indígena. É que era tão enraizado que a gente nem parava para pensar quem a gente era. (...) Nunca parei para pensar “Ah, eu sou indígena, nossa, que legal”, sabe? Ou me orgulhar da minha identidade, sabe? Nunca parei assim. Mas hoje a galera, elas param para repensar sobre isso, sabe? (Txulunh Gakran, 2025).

Para além da opressão cotidiana, este povo sobrevive e luta contra projetos de morte, promovidos pelo próprio Estado, desde o século XIX. Violências políticas que desumanizam e geraram um trauma psicossocial (Baró, 1994). O trauma psicossocial não é apenas uma experiência subjetiva ou clínica (como o trauma individual descrito pela psicologia tradicional), mas um dano que atinge as relações sociais, a cultura e a memória coletiva. Surge quando grupos inteiros vivem sob violência prolongada e desenvolvem medo, desconfiança e desagregação social, que se perpetuam mesmo após cessar a violência direta. Neste caso, não basta tratar “sintomas individuais”; é necessário transformar as estruturas sociais injustas e reconstruir laços comunitários para superar o trauma (Baró, 1994), afinal ele pode ser revivido diante de novas ameaças de violência. As ameaças envolvem o direito à terra cotidianamente.

Durante o encontro “Racismo ambiental e crise climática” promovido pelo

coletivo Juventude Xokleng em 2023, os jovens apresentaram propostas para enfrentar as problemáticas que envolvem a situação de seu povo. Entre elas, indicaram ser necessário representatividade política nos níveis municipais, estaduais e federais, pois “sofrem preconceitos”, em todos estes níveis de relação com o Estado. Recentemente o prefeito de José Boiteux (SC), Adair Antonio Stollmeier (PP), publicou o decreto nº 106/2023, que determinou o uso exclusivo da língua portuguesa nas repartições públicas do município, a qual ignora as especificidades e a língua tradicional do povo. Na prática, a norma impede o uso de línguas indígenas em órgãos subordinados à prefeitura, ao restringir a comunicação institucional apenas ao português. Isso aconteceu após a conselheira tutelar Laklãnõ Xokleng, atender uma família vítima de violência na língua materna, direito previsto na Constituição Federal de 1988, resultado da luta do movimento indígena.

O tratamento desigual aparece também na precarização das condições de vida, como por exemplo no acesso à política de saúde, efetivamente. No caso da Barragem Norte, seus impactos cotidianos geraram a discussão sobre a importância das comunidades e jornalistas indígenas, que de fato contem o que está acontecendo dentro da comunidade por conta desta barragem. Esta realidade é invisibilizada e distorcida pelas mídias locais, que agem de forma racista, se omitindo no debate. Relatos do coletivo Juventude Xokleng, já denunciavam que esta negação não é de agora. No sul do Brasil há a ideia de que não existem mais pessoas indígenas nesta região, ou até que elas nunca existiram como se esta fosse uma “terra de ninguém” que foi desenvolvida graças aos imigrantes europeus e sua superioridade branca. Neste contexto, se por um lado há a negação do modo de vida Laklãnõ Xokleng, por outro lado, há a produção de hierarquias étnico-raciais que criam a ideia do “índio de verdade” baseado em estereótipos coloniais que reduzem à aparência e à ideia de “pureza racial”. Estes são outros efeitos psicossociais do racismo e da ideologia de branqueamento, que foram presentes na política do Estado brasileiro, especialmente, com o incentivo de imigração alemã a partir da Lei de Terras, em 1850 (Wittmann, 2007).

No Brasil, teorias científicas que serviram ao racismo propunham o embranquecimento como processo evolutivo ideal para a espécie humana (racismo científico). Mais tarde, após abolir a noção biológica de raça, passa a vigorar o culturalismo, que retira de debate a noção de raça e dá ênfase ao aspecto étnico (Munanga, 2003). Se no primeiro havia hierarquia biológica, no segundo passa a

existir uma hierarquia cultural, sendo necessário, da mesma forma o embranquecimento, e a mestiçagem passa a ser vista como mistura positiva, necessária para a identidade brasileira, e seu mito de “democracia racial” (Milanez **et al**, 2019).

Marcadas pelo racismo estrutural e pelos privilégios materiais e simbólicos herdados pela branquitude (Schucman, 2012), às hierarquias étnico-raciais anunciam os modos de vida indígenas como primitivos, desorganizados, incivilizados e inferiores. Isso pode ser reproduzido nas relações interpessoais por hierarquias baseadas no racismo “pseudocientífico”, e na ideia de pureza racial, que vê a miscigenação como um fator degradante, sendo necessário “embranquecer” o corpo e a mente. Na década de 1980, aparecia em etnografias a existência de categorias como “índio puro”, “mestiço” e “branco” dentro da comunidade indígena Laklãnõ Xokleng (Namem, 1994). Ao mesmo tempo, do ponto de vista do indigenismo brasileiro, indígenas eram definidos como categorias transitórias em processo de aculturação e integração à sociedade branca, definida como civilizada. Deixariam de ser indígenas quando se integrassem ao sistema escolar, à língua portuguesa, e outros elementos “nacionais” (Ribeiro, 1970).

Frente a este processo etnogenocida de tentativa de homogeneização e apagamento dos modos de vidas indígenas, próprios da colonização e do racismo (Longhini, 2022; Bispo, 2015), é da própria organização da juventude Laklãnõ Xokleng que emerge a potência para sua nomeação e enfrentamento. Uma das formas de enfrentamento vem pelo acolhimento que não separa as pessoas por idades, ou faixas etárias. Tanto crianças como jovens e mais velhos fazem parte das construções, organizações, viagens e mobilizações.

Esta participação heterogênea tem promovido o reencontro com a ancestralidade que se renova pela alegria da criança e pelo conhecimento dos mais velhos. Txulunh Gakran reconhece que “a gente vê até as crianças inseridas nos movimentos, mesmo sem saber o que está acontecendo (2025)”. Betina Namblá relaciona sua participação atual no movimento indígena, à sua infância: “No movimento dos brancos não têm crianças. É muito importante a presença das crianças. Minha mãe sempre me levou, desde criança, nos movimentos. De repente eu decidi que eu mesma quero ir” (2025).

A juventude Xokleng demonstra que a luta pela vida não é apenas uma resistência à morte imposta pelo colonialismo, mas também uma afirmação criativa de

novos futuros possíveis. O coletivo como uma organização de base, constitui-se como força política capaz de dialogar em diferentes esferas sociais, questionando as hierarquias étnico racial discutindo narrativas e ampliando o olhar indígena. O percurso ao longo do tempo e os desafios do povo Laklãnõ Xokleng, narrado ao longo deste texto evidencia que a luta pela terra, pela memória, e pela vida não se restringe só no campo jurídico ou político institucional, mas se enraíza na ancestralidade, na identidade coletiva e na resistência cotidiana. Sendo assim, ao se organizarem como coletivo, os jovens ressignificam dores históricas e transformam os desafios ético-políticos em motor de mobilização, recriando laços comunitários e fortalecendo sua autoestima.

A retomada do canto, da língua e dos nomes tradicionais, por exemplo, expressa não apenas a preservação de um passado, mas a atualização viva de uma cosmologia que se recria frente às adversidades do presente. Nesse movimento, ancestralidade e identidade política não se separam, pois tem uma dimensão interdependente que sustentam a continuidade da existência e orientam os modos de agir no mundo.

Figura 46 - Três gerações de mulheres Laklãnõ Xokleng (à esquerda);

Figura 47 - Jovens Laklãnõ Xokleng em sua diversidade (à direita).



Fonte: Coletivo Juventude Xokleng.

Os efeitos psicossociais do racismo, que historicamente tentam silenciar e inferiorizar o povo Laklãnõ Xokleng, encontram respostas na construção de espaços coletivos de acolhimento e protagonismo. Crianças, jovens, adultos e anciões compartilham vivências, reconhecem suas feridas, nomeiam violências e afirmam que ser Laklãnõ Xokleng é viver em dignidade. O processo revela que a superação do trauma psicossocial exige não apenas o enfrentamento das estruturas coloniais, mas

também a criação de alternativas enraizadas no corpo-território, tradição e na espiritualidade do povo.

Dessa forma, reafirma-se que a Juventude não é o futuro, mas o agora. É no presente que os jovens Laklãnõ Xokleng assumem o protagonismo político, propondo novas formas de organização e resistência, abrindo campos possíveis ao futuro. Ao reivindicar o direito de existir plenamente, abrem novas possibilidades e formas de visão de mundo político, que rompe com paradigmas coloniais e ressignifica o modelo de convivência social. A Psicologia Social Crítica, em relação com a luta do povo Laklãnõ Xokleng, abre-se para novos caminhos epistemológicos de reconhecimento da ancestralidade e espiritualidade como parte do processo de construção coletiva de um povo.

Portanto, a experiência do coletivo da Juventude Xokleng desde a iniciativa de se organizar, aponta para a urgência de reconhecer as epistemologias indígenas como centrais nos debates sobre democracia, justiça social, saúde e bem-estar dos jovens Laklãnõ Xokleng. O protagonismo juvenil, enraizados na ancestralidade, mostra que não se trata de “dar voz” a quem já fala, mas de aprender a escutar e legitimar vozes que, embora silenciadas pela colonialidade, seguem cantando: *Ag tõi txukleng vãi*, Somos todos Xokleng.

5.4.1 Identidade étnica, coletiva e política: notas desde uma Psicologia Social.

O conceito de “identidade” não é objeto específico da Psicologia, mas é amplamente discutido em diferentes áreas das ciências humanas e sociais. Interessa aqui apresentar algumas notas teórico-conceituais de aproximações e distanciamentos entre conceitos de identidade étnica, coletiva e política, junto ao campo da Psicologia Social Crítica.

Partindo de uma compreensão não cartesiana, compreendemos que as relações sociais humanas se dão na dialética entre concepções ontológicas imanentes e transcendentais. Isso significa dizer que é no contexto localizado que emergem conceitos cotidianos que nomeiam e agenciam relações humanas e pertencimentos coletivos. Ao mesmo tempo, as condições sócio-históricas, econômicas e estruturais, impelem sujeitos e coletivos a se subjetivar na relação com a priores sociais, predeterminados por ideologias, como é o caso do racismo.

O racismo anti indígena predetermina lugares fixos para o reconhecimento social de quem é “autenticamente” um “índio verdadeiro”. Estes lugares estão marcados por concepções coloniais e estereotipadas de aparência, modo de falar,

modo de viver, modo de ser - facetas da colonialidade que atinge difusamente todos os campos da vida social. Mas, muito antes da colonização, milhares de nações diferentes já ocupavam e viviam suas relações interétnicas na América Latina. Uma diversidade de cosmologias, culturas, línguas e modos de viver. A homogeneização dessa diversidade por meio do racismo, cria a ideia de “índio” e, no Brasil, demarca o imaginário social e atrela-se à ideologia do capitalismo moderno colonial.

Os muitos povos e nações que foram invadidos pelo processo colonial, compartilhavam de concepções de vida, cultura, língua, tradições, parentalidade, organização social e familiar, tecnologias, ciência, espiritualidade, etc. Cada povo indígena se reconhece a partir de uma história comum, uma ancestralidade presente na memória coletiva e, em geral, um território. O que seria isso? Para a Psicologia Social, este é um exemplo de “identidade social” marcada pelo pertencimento que pessoas têm a grupos étnicos, mas também pode ser lido como uma identidade coletiva que regula a distinção entre um “nós” e os “outros”, podendo ainda vir a ser uma identidade política, um processo temporário que é acionado para a luta por direitos sociais. Importa compreender, em todo caso, que todas estas definições conceituais não podem reduzir a potência de vida de sujeitos e grupos a categorias opressoras que aprisionam a experiência subjetiva, mas sim como articulações de base comunitária e que potencializam o pertencimento coletivo e o fortalecimento das redes de sociabilidade e construção de projetos de futuro.

Com base em perspectivas críticas em Antropologia Social e Psicologia Social Crítica, este texto visibiliza perspectivas do povo Laklãnō Xokleng sobre pertencimento étnico-racial, em diálogo com teorias em torno do racismo anti indígena e identidades. Por meio de uma análise dialética, as narrativas são colocadas em relação com os conceitos de identidade étnica, identidade social, coletiva e identidade política. Este olhar contribui, deste modo, para a aproximação entre áreas distintas do conhecimento em prol de uma práxis antirracista.

Há diferentes possibilidades de analisar o processo de identidade social, coletiva e política. Partimos aqui de contribuições da Psicologia Social Crítica, vinculada aos estudos de coletivos e movimentos sociais na América Latina, buscando aproximar das perspectivas críticas de identidade étnica e etnicidade. Esta discussão amplia a noção de identidade social.

“Identidade Social” é uma perspectiva teórica que se vincula ao sentimento individual de pertença a diferentes grupos sociais como família, gênero, etnia, classe,

religião, profissão, comunidade, nação etc. Esta aposta é central na Teoria da Identidade Social de psicólogos como Henri Tajfel e John Turner que procuraram compreender como as pessoas constroem suas identidades individuais em relação a categorias sociais e como isso afeta as interações entre grupos. Neste caso, o foco está na relação de um indivíduo frente a grupos. “Esta perspectiva foi de suma importância para a Psicologia Social, sobretudo por estabelecer pilares para a edificação de uma Psicologia Social menos individualista e mais preocupada com o tema da mudança social e da relação entre grupos sociais” (Prado, 2002, p. 70).

A partir dos contextos latinoamericanos, a Psicologia Social Crítica contribui para ampliar dialeticamente a noção de “eu” e a noção de “nós” no tema da identidade, considerando que é a partir do encontro em torno de valores comuns, que se desenvolvem as identidades, não como significados essenciais intrapsíquicos, mas como efeitos dos encontros entre diferentes discursos e práticas sociais que se articulam em torno de signos e significados construídos coletivamente. Aqui, portanto, o foco está nas relações que geram a identidade de um grupo: a identidade coletiva como sendo o sentido de pertencimento que um grupo compartilha em relação a valores, experiências, objetivos e lutas comuns, construída em constante negociação entre os membros do grupo; envolvendo dimensões cognitivas (percepção de semelhança), afetivas (sentimentos de solidariedade ou orgulho) e comportamentais (ações coletivas). A identidade coletiva funciona como base para resistência, mobilização social e enfrentamento de injustiças (Montero, 1997). É uma ficção necessária à emancipação psicossocial e grupal e se atualiza nos enfrentamentos cotidianos às opressões da dialética da exclusão/inclusão.

Na dialética da exclusão/inclusão, os sujeitos não são expectadores passivos, ao contrário, são atores sociais, produtores de ações e significados que constroem no cotidiano e na história. Desta forma, há transformações e reproduções que se constituem num movimento espiral de quedas e avanços, onde os sujeitos expressam, ao mesmo tempo, sua situação atual, as formas de opressão e um certo devir, apontando possibilidades futuras de superação (Maheirie, 2004, p. 54).

Desde um olhar psicossocial sobre a construção de identidades, tomamos o contexto social, cultural, histórico e econômico que demarcam as relações sociais em cada contexto, que marcam o devir aberto e inacabado que os movimentos sociais produzem frente às opressões que tentam os coisificar (Maheirie, 2002; Sawaia, 1999). A mudança social, em nossa compreensão, “é fruto obrigatório da constituição da identidade política e não da identidade social” (Prado, 2002). Além disso, é

importante destacar que a mudança de paradigma na abordagem dos movimentos sociais, impulsionada pelo surgimento dos chamados “movimentos sociais contemporâneos”, foi decisiva para o retorno do interesse na análise dos aspectos psicossociais, fundamentais para compreender os elementos que constituem os processos de mobilização e desmobilização social. Nesse contexto, a questão da identidade passou a ocupar um lugar central nos debates sobre mobilização social e nos estudos sobre ação coletiva (Prado, 2002).

A identidade política, especificamente, desenvolve-se fundamentada na identidade social, mas se constitui no contexto de mobilização política diante do reconhecimento da opressão. Trata-se de um conjunto temporário de significados que delimitam fronteiras na questão dos direitos sociais e que geram ações mobilizadoras para mudança social.

Ela é experienciada como um NÓS que está sendo impedido por um ELES de realizar suas demandas sociais, portanto como uma relação antagônica. Ela se estrutura na passagem da consciência das relações de subordinação para o reconhecimento do caráter opressivo destas, não por outro motivo, a identidade política está centrada em relações entre um NÓS e um ELES (Prado, 2002, p. 60).

Ao pensarmos no contexto de opressão anti indígena sistemática no Brasil, identificamos diferentes facetas de estabelecimento de lugares subalternizados na experiência coletiva diante dos direitos mais básicos de vida. O racismo que estrutura o capitalismo moderno/colonial (Quijano, 1999), é ideologicamente presente nas relações sociais diversas e, portanto, produz identidades raciais que estão para além de “diferenças culturais”, mas que homogenizam e animalizam diversidades de povos em torno da definição eurocentrada de superioridade branca, cristã, ocidental, capitalista e heteronormativa (Longhini, 2021; Kilomba, 2019).

Quando relacionamos identidade social, coletiva e política ao pertencimento étnico-racial no contexto indígena, encontramos desafios em sua aplicação isolada, pois as experiências indígenas frente ao racismo e ao colonialismo, apontam para a interrupção de noções ocidentais de pertencimento. Se por um lado evocamos as diferenças culturais (étnicas), as identificamos como produto das relações raciais no contexto colonizado: ou melhor, são “diferenças coloniais”. Namblá Gakran (2021), por exemplo, explica que o povo Laklãnõ Xokleng não possuía uma autodenominação homogênea antes da colonização, mas isso foi necessário somente após o contato do “homem branco” e explica como mais recentemente, parte do povo adotou o termo “Laklãnõ”, que significa “descendentes do sol”.

O povo Laklãnõ Xokleng foi identificado pela colonização como “índios arredios”, botocudos, selvagens, silvícolas, índios e bugres. Pesquisadores também os classificaram de formas diversas etnonológicas — kaingangs, xokrens, xokleng (Santos, 1973). Estudos etnológicos apontaram que na organização social étnica deste povo, há uma sub-divisão de clãs que não se dilui sob um pertencimento homogêneo, mas que convive como grupos divergentes dentro de um mesmo povo (Urban, 1978; Henry, 1964). Além disso, é um grupo étnico considerado pela etnologia como parte das “sociedades simples”: vivem em culturas materiais simples e em territórios onde os recursos naturais não são abundantes.

Suas formas de organização social, familiar, sexual e política não se enquadram em categorias pré-estipuladas pela etnologia brasileira eurocentrada, como por exemplo nas noções de metades exogâmicas e de relações de parentesco e residências pós-marital (Namem, 1994). Alguns etnólogos apontaram, no entanto, para a existência de formas não conhecidas de instituição entre grupos étnicos do Macro Jê, como por exemplo os grupos de idades, os sistemas de nominação e as associações de homens (Maybury-Lewis, 1979).

Após anos de produção científica em torno da noção integracionista nas políticas indigenistas e na antropologia brasileira, vigorava a ideia de assimilação de um processo pelo qual um grupo étnico se incorporava noutro, perdendo sua peculiaridade e sua identificação étnica anterior. O reconhecimento da existência destes povos foi motivo de debate entre pesquisadores e órgãos oficiais, principalmente até a década de 1960 quando vigoravam estas perspectivas assimilacionistas. Nesta perspectiva, haveria o fim progressivo das identidades indígenas, tendo em vista sua integração ao mundo não indígena. Neste momento histórico, o antropólogo Silvio Coelho dos Santos (1973) demarcou uma ruptura ético-política-teórica e metodológica na produção científica sobre estes povos, trazendo concepções abertas e comprometidas em dar visibilização às diferentes formas de resistência Laklãnõ Xokleng.

Este processo de tensão em torno da ideia de identidade étnica do povo Laklãnõ Xokleng, não é caso isolado no contexto de estudos etnológicos, mas parte de um processo maior presente na Antropologia e nas ciências sociais, que historicamente alteraram suas perspectivas diante do que seria “etnia”, “identidade étnica” ou “etnicidade”. No estudo intitulado “A noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira- de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira” (Athias,

2007) fica evidente que inicialmente havia dentro desta ciência uma perspectiva racialistas, seguida de uma abordagem cultural e, posteriormente, relacional.

A etnologia brasileira está intimamente ligada, em seu desenvolvimento, à iniciativa de etnólogos estrangeiros que fizeram numerosas expedições ao Brasil, com o objetivo de coletar objetos de arte indígena para as coleções de museus da Europa e para responder às questões formuladas pelos europeus à época, como por exemplo, o estado dos "povos naturais" e a tese da "degenerescência das raças (p. 41).

Portanto, há que se pensar: qual o arcabouço epistemológico que sustentava as ciências etnológicas desde seus princípios metodológicos? Reconhecer que etnia é o novo conceito atribuído a antiga "raça" é fundamental para compreender as nuances do processo de pertencimento étnico-racial. Renato Athias (2007) evidencia que "o termo etnia inseriu-se no glossário técnico das Ciências Sociais em oposição ao termo 'raça' no intuito de limpá-lo de tudo o que pudesse ser identificado como fruto das teorias racistas" (p. 27). Mas o racismo, enquanto sistema que mantém desigualdades e violências a grupos racializados, não foi encarado profundamente, sendo que muitas vezes o debate em torno do étnico invisibiliza as experiências de opressão racial de uma comunidade indígena.

Kabengele Munanga (2003) lembra que as supostas "descobertas" do século XV colocaram em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental: quem são esses seres recém descobertos por nós, europeus? Neste momento histórico, as explicações eram teológicas.

São bestas ou são seres humanos como "nós", europeus?". Até o fim do século XVII, a explicação dos "outros" passava pela Teologia e pela Escritura, que tinham o monopólio da razão e da explicação. (...) Mas o índio permanecia ainda um incógnito, pois não incluído entre os três personagens representando semitas, brancos e negros, até que os teólogos encontraram argumentos derivados da própria bíblia para demonstrar que ele também era descendente do Adão (Munanga, 2003, p. 12).

Munanga nos mostra que no que tange à ideia de "raça", ela se separou da explicação teológica e adentrou os estudos pseudocientíficos do século XVIII e do racionalismo europeu, que bebia do darwinismo social e no movimento classificatório das diferenças humanas. Segundo o autor, para classificar é sempre preciso primeiramente estabelecer alguns critérios objetivos com base na diferença e semelhança. Inicialmente, a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor d'água entre as chamadas raças. "Por isso, a espécie humana ficou dividida em três raças estanques que resistem até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica" (Munanga, 2003. p. 15). Posteriormente, outros traços biológicos foram

acrescentados a estes critérios, mas sempre pensando na raça como realidade físico-biológica.

A categorização da humanidade em raças hierarquizadas resultou na raciologia, uma pseudociência que alcançou grande notoriedade no início do século XX. Embora apresentada sob uma aparência científica, tratava-se de uma doutrina voltada mais à sustentação dos sistemas de dominação racial do que à compreensão da diversidade humana. Com o tempo, seus pressupostos ultrapassaram os limites acadêmicos e intelectuais, difundindo-se no seio das sociedades ocidentais dominantes. Mais tarde, foram incorporados por movimentos nacionalistas, como o nazismo, para legitimar os extermínios praticados contra a humanidade durante a Segunda Guerra Mundial (Munganga, 2003). Além de seus efeitos genocidas, as pesquisas biológicas e genéticas, deixaram evidente a inexistência de diferenças humanas baseadas em “raças”, um conceito cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana. Enquanto isso, a colonização iniciada no século XV nas américas, objetificam as diversas nações originárias a fim de estudá-las, categorizá-las, compreendê-las.

Como uma das violências da escravização foi o roubo das memórias étnicas, à maioria das pessoas negras brasileiras foi tomado o acesso direto a saberem a quais etnias, línguas e modos de vida específicos seus ancestrais pertenciam. Com isso, o mote de luta histórico do movimento negro vem sendo muito mais em torno da categoria raça social do que em pluralidades étnicas. Já nos movimentos indígenas, esse percurso histórico é outro, pois nossa identidade étnica é central para a luta antirracista: pertencermos a um povo não se dissocia de sermos indígenas (Longhini, 2021, p. 56).

Neste viés, identifico que em contextos de opressão étnico-racial, é comum o entrelaçamento entre “identidades coletivas”, “identidades políticas” e “identidades étnicas” de modo que é fundamental o aprofundamento interdisciplinar e intercultural neste diálogo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo, como ideologia que sustenta o desenvolvimento do colonialismo e do capitalismo, opera por meio da ideia de raça - uma construção social e histórica que precisa ser analisada em seu contexto discursivo e cotidiano. Afinal, raça é um dispositivo de poder que se constitui por meio de discursos e práticas cotidianas, difusas e letais, dentro e fora do Estado. O racismo anti-indígena, no contexto brasileiro, carece de aprofundamento teórico e político.

Metodologicamente, apostei em uma pesquisa colaborativa junto ao povo Laklãnō Xokleng, dentro e fora da Terra Indígena. Como objetivo central, busquei compreender como opera o racismo anti-indígena a partir da luta Laklãnō Xokleng, e especificamente, o estudo objetivou identificar condições de possibilidade para a produção do racismo anti indígena; analisar como “raça” é construída e modulada no contexto Laklãnō Xokleng; visibilizar perspectivas da luta contracolonial Laklãnō Xokleng frente ao racismo e apontar efeitos psicossociais do racismo anti indígena.

A tese se debruçou sobre concepções críticas de raça, racismo, etnia, branquitude e dialogou com estas perspectivas indigenistas, indígenas e antropológicas de território, letalidade branca, poder tutelar, movimento indígena, etnogenocídio, tempo do mato, e outros. A partir da luta Laklãnō Xokleng no sul do Brasil, foi possível identificar que o racismo anti indígena opera como um dispositivo de racialidade, que reúne concepções biologicistas, culturais e tutelares de raça e que é acionado para justificar ações necropolíticas.

Neste bojo, chama atenção como o poder tutelar (Souza Lima, 1995) institucionaliza a ideia de incapacidade indígena e, até hoje, opera como um fantasma (Baniwa, 2002) que tende a invalidar, objetificar, infantilizar e romantizar os povos indígenas na relação com seus direitos e políticas públicas. Defendo a necessidade de racializar o poder tutelar, apontando para a letalidade branca (Cruz, 2021) que produz o etnogenocídio (Longhini, 2022). A branquitude (Bento, 2002; Schucman, 2012), neste sentido, tem sido ampliada para além das relações interpessoais ou institucionais entre “humanos”, mas como uma ideologia que se vincula à dominação sobre territórios, natureza e ancestralidades, ou àquilo que não é considerado como “humano”.

O povo, em suas diferentes táticas de luta contracolonial, constrói caminhos de nomeação e enfrentamento ao racismo e à ferida colonial elaborando o trauma psicossocial e enfrentando o sofrimento ético-político, descolonizando também a

própria ideia ocidental de “luta”. Emergiram como táticas contracoloniais a força da ancestralidade (o tempo do mato vive), a organização coletiva (juventude xokleng) e sua denúncia do racismo; a ocupação de novos espaços (universidade, cultura, esporte, política), as retomadas territoriais, a subjetivação política, a identidade política (*vã tó txukleg vã*) e os processos comunitários e ações coletivas diante da barragem norte e da tese do marco temporal. Esses movimentos demonstram que, mesmo diante das necropolíticas que pretendem apagar suas existências, os Laklãnõ Xokleng elaboram modos próprios de reparação e reconstrução de vida, questionando a lógica do Estado tutelar e a hegemonia epistêmica ocidental.

O povo Laklãnõ Xokleng, retoma o “tempo do mato” cotidianamente. Seu modo de vida, ancorado em sua ancestralidade, opera como enfrentamento transgeracional e cotidiano contra a colonização que não acabou. De modo que o racismo é experienciado nas diferentes facetas da vida dentro e fora da Terra Indígena, materializando-se institucionalmente em práticas necropolíticas como o genocídio por meio de Bugreiros, o processo de aldeamento chamado pelo Estado de “pacificação”, a violência do serviço de proteção ao índio, a exploração ilegal das riquezas naturais, a construção da Barragem Norte, a tese do marco temporal, a tentativa de proibição da língua, as desigualdades de acesso a políticas no contexto aldeado e não aldeado, a invisibilização nas mídias sociais e jornalismo de massa, entre outros.

Frente a uma realidade tão complexa e estrutural, a potência Laklãnõ Xokleng se reinventa, e produz meios para elaboração do trauma psicossocial (Baró, 1994) e enfrentamento ao sofrimento ético-político (Sawaia, 2002) tais como a organização coletiva da juventude, a ocupação de territórios como educação, arte, esporte e outros. Ao mesmo tempo, diante da ausência de políticas de reparação do Estado, agem para além da denúncia, construindo caminhos de reparação tais como as retomadas territoriais, a mobilização político-partidária, as ações coletivas e processos comunitários em torno da barragem norte e do marco temporal.

A partir dos processos comunitários e ações coletivas que fizeram parte deste estudo, identifico a existência de elementos que constituem e modulam raça no contexto Laklãnõ Xokleng, como um dispositivo de racialidade (Carneiro, 2022), especialmente a partir dos pressupostos do racismo científico e do racismo cultural, envoltos pelo dispositivo do poder tutelar, podendo indicar a existência de um “racismo tutelar”. O racismo tutelar é aqui compreendido como o dispositivo de poder que institui a tutela como uma forma de racialização, produzindo a ideia de incapacidade

indígena, infantilização e transitoriedade étnico-racial em nome da proteção. Essa forma de racismo, ao mesmo tempo difusa e institucionalizada, permite que a violência colonial seja atualizada sob o discurso humanitário e salvacionista, sustentando a continuidade da dominação branca sobre os povos indígenas e seus territórios. Ao nomear e teorizar o racismo tutelar, a tese propõe uma ampliação do campo de estudos sobre o racismo no Brasil, incorporando a análise das estruturas estatais e jurídicas que perpetuam a subalternização dos povos indígenas.

Se o processo de escravidão transatlântica institucionalizou por séculos a inferiorização de diferentes etnias africanas sob a redução racista que homogenizou fenotipicamente diferentes povos negros. Já no caso dos povos indígenas no Brasil, foi alegado a existência de alguma humanidade (alma) que deveria ser catequizada, civilizada, tutelada como se estes fossem como crianças que dependem de uma proteção do branco, agente da igreja ou do Estado. Portanto, a institucionalização do racismo anti indígena não se concretizou no Brasil pela relação fenotípica como para os negros, mas pelo lugar étnico-territorial que cria a ideia de “índio” e “silvicola”, institucionalizada pela tutela.

Ao tornar-se “civilizado”, o indígena deixaria de ser indígena, sua identidade étnica seria apagada ao passo que o Estado desse conta de promover a integração nacional prevista pelo regime tutelar e, conseqüentemente, perderia os direitos territoriais. Afinal, por trás de todas estas estratégias, está o interesse capitalista de explorar terras e seus recursos naturais e que faz uso de ações necropolíticas em nome da proteção. Trata-se de uma letalidade branca, um poder difuso e implícito junto aos povos indígenas. Portanto, o racismo anti indígena está diretamente imbricado com o projeto de poder econômico que não vê diferenças culturais, étnicas, organizações sociais não ocidentais, mas que homogeneiza todas as diferenças de forma etnocida, matando e silenciando uma diversidade cosmológica e ancestral.

Estas sínteses da tese, por outro lado, estão abertas. De modo que este texto final reúne parte de um processo maior, do qual nem tudo pôde ser analisado ou aprofundado. Ao mesmo tempo, este material responde a questões que interpelam a mim e a outros pesquisadores contemporâneos que se voltam para uma práxis antirracista que seja indigenista: que defenda os direitos de cada povo indígena em sua especificidade étnica e territorial. Estas conclusões resultam de um movimento progressivo-regressivo que pude realizar a partir de uma realidade singular: o contexto de lutas do povo Laklãnõ Xokleng.

Não tive intenção de fazer uma descrição densa como em uma etnografia, ou de ficar no plano sociológico da raça, mas busquei problematizar o fenômeno do racismo anti indígena no sul do Brasil a partir da agência contracolonial deste povo. Acompanhando processos comunitários e ações coletivas dentro e fora da Terra Indígena entre 2023 e 2025, aprendi mais sobre como a letalidade branca e a branquitude acrítica se manifestam no cotidiano: nas relações interpessoais, no acesso a políticas públicas, na política, na arte, no esporte, nas disputas institucionais e jurídicas em torno dos direitos territoriais (como a tese do marco temporal e nos efeitos da Barragem Norte). Para além disso, aprendi que a relação tempo-espço-poder branco colonial não consegue apreender aspectos da ancestralidade Laklãnõ Xokleng: os projetos para fazer morrer este povo não se efetivaram, o tempo do mato vive!

O “tempo do mato” emerge como um conceito-potência que fala de um tempo circular, ancestral, e de um modo de vida Laklãnõ Xokleng insubmisso ao poder colonial. É a força coletiva que agencia novas táticas de proteção do modo de vida: o tempo do mato vive nos corpos-territórios Laklãnõ Xokleng de crianças, jovens, adultos e anciãos hoje. A partir da organização de jovens indígenas, uma identidade política é produzida para enfrentar as hierarquias inventadas pelo racismo. Se o racismo criou a ideia de que pessoas “mestiças” não são mais pessoas indígenas, a ação coletiva Laklãnõ Xokleng declara: “ãg tō txukleg vã” (somos todos xokleng) independente de fenótipos diversos que compõem o povo hoje. Ao reconhecer o tempo do mato como conceito-potência e epistemologia viva, o estudo reafirma que a resistência indígena não se dá apenas no campo político, mas também no campo ontológico: o tempo do mato vive nos corpos, nas memórias e nas cosmologias Laklãnõ Xokleng, constituindo-se como fundamento de uma luta que é, ao mesmo tempo, política, espiritual e existencial. Essa força ancestral desafia a linearidade colonial do tempo, reafirmando que a colonização não terminou, mas tampouco se completou — porque a vida insiste, e o mato vive.

As sínteses deste estudo estão envolvidas em aberturas, em uma continuidade pois, como todo trabalho acadêmico, há lacunas a serem aprofundadas e espaço para que estas reflexões sejam colocadas em debate, gerando novos conhecimentos sobre a relação entre cor/raça para os povos indígenas; o poder tutelar e o racismo anti indígena, a branquitude crítica indigenista; a letalidade branca e o racismo; a supremacia branca e os povos indígenas, os agenciamentos antirracistas

indígenas e suas especificidades étnico-territoriais; a relação entre identidade étnico-racial e identidade política, entre outros.

Espero que novas pesquisas colaborativas se estabeleçam em prol de uma práxis anticolonial, que se impliquem na construção de políticas de reparação e antirracistas de interesse do movimento indígena. A potência do conceito-potência do “tempo do mato” Laklãnõ Xokleng nos amplia a possibilidade de uma insubmissão à lógica colonial, uma desobediência epistêmica necessária para o compromisso efetivo com o enfrentamento ao racismo tutelar.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, E. S.; NOLI, G. B. Edenismo e a ecologia da salvação no Brasil colonial. **Caminhos De Diálogo**, 11(19), 198–212, 2023.
- ACSELRAD, H. (org.) **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.
- ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.
- ALMEIDA, J. A. **Vivências e sentimentos do povo Laklãnõ Xokleng: o povo filhos do sol**. [S.I.]: Gráfica e Editora, 2017.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Feminismos Plurais, ed. 01, 2019.
- AMADO, Luiz Henrique Eloy. Terra indígena e legislação indigenista no Brasil. **Revista CADEC**, Campo Grande, v. 1, n. 1, p. 66-84, 2014.
- ANGATU, C. **Indígenas e covid: o etnocídio oculto nos dados**. CEDEFÉ, 2021. Disponível em: <https://www.cedefe.com.br>. Acesso em: 28 set. 2025.
- ANGATU, C. Luta indígena, resistência e (re)existência. **Pernambuco Revista**, 2023. Disponível em: <https://revistapernambuco.com.br>. Acesso em: 28 set. 2025.
- ANGATU, Casé. Tupixuara Moingobé Ñerana:. **Revista Espaço Acadêmico**, 21 (231), 2021, 13-24. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/60509>.
- ANTUNES, D. L.; NUNES JUNIOR, O. O “Caso Xokleng”: eventos históricos e conflitos ambientais territoriais na Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ. **Revista Tempo e Argumento**, v. 15, n. 40, p. e0106, 2023. DOI: 10.5965/2175180315402023e0106.
- BAKHTIN, M. (2003). **Estética da criação verbal**. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes.
- BANIWA, B. (org.). **Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória**. 1. ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021.
- BANIWA, G. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: **Constituições Nacionais e povos Indígenas**. Ramos, A. (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 206–227, 2012.
- BANIWA, G. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BANIWA, Brulina; KAINANG. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência**. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, p. 32, 2023.
- BANIWA, G.; KAINANG, E. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!**. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia; Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2019.
- BANIWA, Gersem. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BANTON, M. **A ideia de raça**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

BARÓ, I. M. **Psicología social de la guerra: trauma y terapia**. Córdoba: UCA Editores, 1994.

BELTRÃO, J. F.; BAPTISTA, S.; SAMPAIO, P. M.; FERNANDES, R. F. Lembrar para não esquecer ou conhecer para evitar. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 4-9, 2018.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 241–252.

BENTO, M. A. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das Cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília: INCT, UNB, 2015.

BRASIL. **Decreto n. 9.214, de 15 de dezembro de 1911**. Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal--1-pe.html>. Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Lei Nº 14. 701, de 20 de outubro de 2023**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14701.htm>. Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. **MTE resgata 18 trabalhadores indígenas em condições análogas à escravidão no Rio Grande do Sul**. Brasília, 7 fev. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego>. Acesso em: 28 set. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. **Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências**. Diário Oficial da União, Brasília, 30 ago. 2012. Seção 1, p. 1.

BRIGAGÃO, Jacqueline Isaac Machado. Aspectos éticos nas pesquisas no cotidiano. **Athenea Digital: Revista de pensamiento e investigación social**, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 363-372, jul. 2016. Disponível em: <http://atheneadigital.net/article/view/v16-n2-machado> brigagao. Acesso em: 10 dez. 2025.

BRIGHENTI, C. A.; HECK, E. D. (Org.) **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: Edunila, 2021.

BUTLER, Judith. **Vidas precárias: o poder do luto e da violência**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CAMINHA, P. V. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: HOLANDA, S. B. de (Org.). **História geral da civilização brasileira: o Brasil colonial**. 2. ed. São Paulo: Difel, 1961. v. 1, p. 64–72.

CAMLÉM, V. V. **Entendendo o Conselho Local de Saúde na Terra Indígena Laklãnõ**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CARNEIRO, S. Dispositivo de racialidade: **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. Introducción: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Madrid: Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2007. p. 9–23.

CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on colonialism**. Nova York: Monthly Review Press, 2000.

COHN, C. **Culturas em transformação: os índios e a civilização**. São Paulo: [s.n.], 2001.

COLAÇO, Thais Luzia. **Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do Direito guarani pré-colonial nas missões jesuíticas**. 2. ed., rev. e atual. Curitiba: Juruá, 2018. 215 p. ISBN 978-85-362-7770-7.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Violações de direitos humanos de povos indígenas**. 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br>.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2023**. Brasília, DF: CIMI, jul. 2025. Disponível em: <https://cimi.org.br>.

Conselho Indigenista Missionário. (2024)). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil: Dados de 2022**. CIMI. <https://cimi.org.br>

Conselho Indigenista Missionário. (2025). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil: Dados de 2024**. CIMI. <https://cimi.org.br>

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Psicologia e povos indígenas**. São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver**. São Paulo: CRP-SP, 2016. 280 p.

CRUZ, F. Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil. In: BANIWA, B. (org.). **Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória**. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021.

CRUZ, F. Povos Indígenas, Racialização e Políticas Afirmativas no Ensino Superior. In: Anderson Oliva; wanderson flor do nascimento; Renísia Garcia; Marjorie Marona. (Org.). **Tecendo Redes Antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal**. 1ed.: Autêntica, 2019, p. 147–162.

CRUZ, Felipe Sotto Maior; RIBEIRO, Jeovângela de Matos Rosa; NONATO, Vinícius Santos; SCANAVACA, Raíza Padilha; VEIGA, Ryechemy Imbiriba; LARA, Amiel Ernenek Mejía. **“Letalidade branca”: antropologia, educação e universidade.** Uma entrevista com Felipe Tuxá. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 19, n. 2, p. 393-408, 2023.

CRUZ, Felipe. Sotto Maior. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio.** 2022. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

CRUZ, Felipe Tuxá. **Que é protagonismo indígena e por que ele é tão importante para nós indígenas.** Nexo Jornal, 1 out. 2024. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/ponto-de-vista/2024/10/01/que-e-protagonismo-indigena-e-por-que-ele-e-tao-importante-para-nos-indigenas>.

CUNHA, M. C. da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, v. 8, n. 20, p. 121–136, jan. 1994.

DEFENSORIA PÚBLICA DO CEARÁ. Ailton Krenak: **“Racismo ambiental é uma torção na nossa vida”.** 2025. Disponível em: <https://www.defensoria.ce.def.br/noticia/ailton-krenak-racismo-ambiental-e-uma-torcao-na-nossa-vida-a-urgencia-de-justica-aos-corpos-invisibilizados>. Acesso em: 18 out. 2025.

DE SOUZA, Victor Galdino Alves. “Raça e a partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe.” **Griot: Revista de Filosofia**, v. 23, n. 2, p. 195-209, 2023.

DINIZ, R. F.; MINCHONI, T. Aporte do Pensamento de Milton Santos para uma Psicologia Espacializada e Cidadã. 2025.

DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa.; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

ESPINOSA, B. de. **Ética.** T. Tadeu, trad. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Obra original publicada em 1677).

FANON, F. **Os condenados da terra.** J. P. Andrade, trad. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, R. F. **No Brasil não existe 'índio': a propósito do dia 19 de abril.** Correio - o Portal de Carajás, Marabá, p. 1–2, 19 abr. 2022.

FERNANDES, R. F. **O ouro de sangue e a queda do céu.** Correio - o Portal de Carajás, Marabá, p. 1–2, 12 maio 2022.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** 23. ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1971/2021.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. **Gerir os ilegalismos.** In: POL-DROIT, R. (Org.). Michel Foucault, entrevistas. Graal, 2006. p. 43–52.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 23. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1971/2021.

- FREIRE, A. M. A. Imigração e racismo: A política de branqueamento no Brasil. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, v. 23, n. 1, p. 55–70, 2001.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.
- FURTADO, J. **O Serviço de Proteção aos Índios: poder tutelar e violência institucional**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- GAKRAN, N. **Alma sobrevivente no contexto da crença tradicional Xokleng/Laklãnõ**. [Manuscrito não publicado]. Disponível em: <https://www.academia.edu/33232492>. Acesso em: 18 out. 2025.
- GAKRAN, N. **Aspectos morfosintáticos da língua Laklãnõ (Xokleng) “Jê”**. 2005. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- GAKRAN, N. **Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ**. 2015. Tese (Doutorado em Linguística) — Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Território? Territorialidades? In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004. p. 37–41.
- GALVÃO, E. **Estudos sobre a aculturação de grupos indígenas no Brasil**. Trabalho apresentado à 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1953.
- GÓES, Wagner Lobo. **Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2015.
- GOMES, Nilma Lino; SILVA, Paulo Vinícius Baptista da; BRITO, José Eustáquio de. Ações afirmativas de promoção da igualdade racial na educação: lutas, conquistas e desafios. **Educação & Sociedade**, v. 42, p. e258226, 2021.
- GONÇALVES, B. S. Parecer psicossocial da violência contra os povos indígenas brasileiros: o caso Reformatório Krenak. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 37, spe, p. 186–196, 2017. <https://doi.org/10.1590/1982-3703140002017>
- GONZÁLEZ REY, F. **Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação**. São Paulo: Thomson, 2005.
- GOULART, M. C. R. K.; FRAGA, N. C. **Vale dos Índios, Vale dos Imigrantes**. Curitiba: Cultura em Movimento, 2000.
- GROFF, André Roberto; MAHEIRIE, Kátia; ZANELLA, Ana Valéria. Constituição do(a) pesquisador(a) em ciências humanas. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 62, n. 1, p. 97-103, 2010.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 1999. Acesso em: 1 ago. 2025.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 39, p. 23-36, fev. 1999.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. **Revista Z Cultural**, Rio de Janeiro, Ano VIII, n. 02, 13 abr. 2013. Disponível em: <https://revistazcultural.pacc.ufrrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>. Acesso em: 10 dez. 2025

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7–41, 1995. Disponível em: http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065_926_hARAWAY.pdf.

HENRY, J. **Jungle people: a Kaingang tribe of the Highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1941.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa 80 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

IBGE. **Censo Demográfico 2022: Etnias e Línguas Indígenas – Principais Características Sociodemográficas – Santa Catarina**. Informativo para a Mídia. Florianópolis: IBGE, 2023.

[IBGE. Censo Demográfico 2022: Povos Indígenas – primeiros resultados. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/](https://www.ibge.gov.br/)

KANAYKO, E. C. ; PATTE, A. ; **VIANA, I.** ; MAHEIRIE, K. . Um pé na aldeia, um pé no mundo: jovens indígenas e o contexto universitário. In: Assis da Costa Oliveira; Lúcia Helena Rangel. (Org.). **Juventudes Indígenas Estudos interdisciplinares, saberes interculturais - Conexões entre Brasil e México**. 1ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2017, v. , p. 5-271.

KAINGANG, R. K. (2023). “NÃO QUEREMOS QUE FALEM POR NÓS”: CONSTRUÇÃO CURRICULAR E LUTA POR DIREITOS NO TERRITÓRIO MÃE MARIA. **ReDiS - Revista de Direito Socioambiental (UEG)**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. p. 1–17, 2023. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/redis/article/view/13900>. Acesso em: 10 dez. 2025.

KAYAPÓ, E.; SCHWINGEL, K. (org.). **Universidade: território indígena!** Porto Alegre: COMIN: Fundação Luterana de Diaconia, 2021.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. J. C. de Oliveira, trad. Belo Horizonte: Cobogó, 2019.

KRENAK, A.. **A Vida Não É Útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LADIK, A. D.; NUNES, J. O. O “Caso Xokleng”: eventos históricos e conflitos ambientais territoriais na Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ. **Revista Tempo e Argumento**, v. 15, n. 40, e0106, 2023. <https://doi.org/10.5965/2175180315402023e0106>.

LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Nhande Ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas Guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. 2022. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MAGALHÃES, M. C. C.; FIDALGO, S. S. Pesquisa colaborativa crítica: uma metodologia para a transformação social. **Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso**, v. 1, n. 5, p. 207–226, 2011.

MAHEIRIE, K. **Constituição do sujeito, subjetividade e identidade**. Interações (Universidade São Marcos), São Paulo, v. 7, n. 13, p. 31–44, 2002.

MAHEIRIE, Kátia. **“Sete mares numa Ilha”: a mediação do trabalho acústico na construção da identidade coletiva**. 2001. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

MAHEIRIE, K. (1992) **A tarefa de construir-se Agenorna contradição campo-cidade: estudo de uma identidade à luz da fenomenologia dialética de Sartre**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Psicologia Social – PUC, São Paulo.

MAHEIRIE, K.; PRETTO, Z.. O movimento progressivo-regressivo na dialética universal e singular. **Revista do Departamento de Psicologia. UFF**, v. 19, n. 2, p. 455–462, jul. 2007.

MARTÍN-BARÓ, I. **Psicología social de la guerra: trauma y terapia**. San Salvador: UCA Editores, 1990.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Psicología de la liberación**. Madrid: Trotta, 1998.

MARTINS, P. **Comunidade cafuza de José Boiteux/SC: história e antropologia da apropriação da terra**. 2001. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARQUES, Â. C. S. (2022). **O método da cena em Jacques Rancière: dissenso, desierarquização e desarranjo**. Galáxia (São Paulo), 47, e53828. <https://doi.org/10.1590/1982-2553202253828>

MARQUES, Â. C. S. (2023). Montar a cena pela escrita intervalar e pelo aparecimento emancipatório: O método estético-político de Jacques Rancière. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 64(154), 213–245. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15410acsm>

MAYBURY-LEWIS, D. **Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado**. Anuário Antropológico. Brasília: UnB, 1984.

MBEMBE, A. (2003). **Necropolitics**. Public Culture, 15(1), 11–40.

MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

MIGNOLO, Walter. D. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-1014)**. Barcelona: CIDOB, 2015.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Airton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Eliza Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019.

MILLS, Charles. **The racial contract**. New York: Cornell University Press, 1997.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994/2022.

MONTEIRO, J. M. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, A. L. da; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995. p. 221–228.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MONTERO, M. **Psicología social crítica: teoría, método y práctica**. Caracas: Nueva Sociedad, 1997.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. São Paulo: Autêntica, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004.

NAMBLÁ, M. **Infância Laklãnõ: ensaio preliminar**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NASCIMENTO, R. G. A universidade não está preparada para a diversidade: racismo, universidades e povos indígenas no Brasil. **Universidades**, v. 72, n. 87, p. 73–89, 2021.

NASCIMENTO, W. F. do; GARCIA, R.; MARONA, M. (org.). **Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 147–162.

NCPI - COMITÊ CIENTÍFICO DO NÚCLEO CIÊNCIA PELA INFÂNCIA. **Desigualdades em saúde de crianças indígenas. Estudo n. 12**. São Paulo: Núcleo Ciência Pela Infância, 2024. Disponível em: <<https://ncpi.org.br/wp-content/uploads/2024/07/Desigualdades-em-saude-de-criancas-indigenas.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2025.

NDILLI, N. C. V. **Mudanças socioambientais na comunidade Xokleng Laklãnõ a partir da construção da Barragem Norte**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de marca e preconceito de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12457>

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAIVA de Araujo JA, Fialho É, Oliveira Alves FJ, Cardoso AM, Yamall Orellana JD, Naslund JA, Barreto ML, Patel V, Machado DB. Suicide among Indigenous peoples in Brazil from 2000 to 2020: a descriptive study. **Lancet Reg Health Am**. 2023 Sep 14;26:100591. doi: 10.1016/j.lana.2023.100591

PATE, Osiel Kuita. **O contato descrito pelos Laklãnõ Xokleng, os descendentes de Kaingang e as trocas de costumes e saberes**. Florianópolis/SC: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) — Universidade Federal de Santa Catarina.

PATTÉ, A. R. U. **Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PATTÉ, Osias Tucugm. **Mulheres Laklãnõ Xokleng: um estudo de gênero, geração e agência**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PATTÉ, Simoniel. **Explanação oral durante o Seminário de Psicologia da Saúde na Fundação Universitária Regional de Blumenau (FURB)**, 2023.

PASQUALINI, Juliana Campregher; MARTINS, Livia Mathias. O universal e o particular na psicologia histórico-cultural. **Psicologia & Sociedade**, v. 27, n. 2, p. 267-276, 2015.

PRAXEDES, R. R. **Projeto UNESCO: quatro respostas para a questão racial no Brasil**. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

PRIPRÁ, D. L. **A mudança na organização política Xokleng**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023

PRIPRÁ, Débora L. **O tempo do mato: memórias da organização social e política do povo Laklãnõ Xokleng**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

PRIPRÁ, Débora. **A mudança na organização política Xokleng**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

PRIPRÁ, W. C. **Lugares de acampamento e memória do povo Laklãnõ/Xokleng, Santa Catarina**. 2021. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

PRIPRÁ, Walderes Pripá. **O mōg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ Xokleng**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

QUIJANO, A. **¡Qué tal raza! Ecuador Debate: Etnicidades e identificaciones**, Quito: CAAP, n. 48, p. 141–152, dez. 1999.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires:

QUIJANO, A. Colonialidade e modernidade/racionalidade. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RAMOS, A. (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 206–227.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1998.

RANCIÈRE, Jacques (1996) **O desentendimento**. São Paulo. Editora 34.

MENEZES BASTOS, R. J. de. **A festa da jaguatirica: uma partitura crítico interpretativa**. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

REPÓRTER BRASIL. **Indígenas do Mato Grosso do Sul são os mais explorados por trabalho escravo**. São Paulo, 7 maio 2024. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br>. Acesso em: 28 set. 2025.

REVISTA PIAUÍ. **A luta do povo Xokleng pela terra** [vídeo]. YouTube, 29 ago. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6UYSMCFXyPQ&t=34s>. Acesso em: 15 mar. 2025.

RIBEIRO, D. História, etnicidade e racismo. **Revista Brasileira de História**, v. 25, n. 50, p. 21–43, 2005.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. 35. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROCHA DE MELO, C. A experiência na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Século XXI – **Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 120-148, 2013.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Coleção Primeiros Passos).

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI/UnB; Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 2015.

SANTOS, B. de S. **Epistemologias do Sul**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, S. C. dos. **Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1979.

SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão**. 7 ed. São Paulo: Editora Edusp, 2007.

SANTOS, Ynêe Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país**. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2022.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Tomo I. Paris: Gallimard, 1960.

SAWAIA, B. B. **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SAWAIA, B. B.; MAHEIRIE, K. A psicologia sócio-histórica: um referencial de análise e superação da desigualdade social. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, spe2, p. 1-3, 2014. DOI: 10.1590/S0102-71822014000600001.

SCHERER-WARREN, Ilse. Ações coletivas na sociedade contemporânea e o paradigma das redes. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 13, n. 01, p. 55–70, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/44230>. Acesso em: 10 dez. 2025.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. São Paulo: Annablume, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, n. 53, p. 117-149, 2002.

SMITH, L. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. R. G. Barbosa, trad. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2018.

SOUZA LIMA, A. C. de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPINK, P. K.. O pesquisador conversador no cotidiano. **Psicologia & Sociedade**, v. 20, n. spe, p. 70–77, 2008.

SPINK, Mary Jane; BRIGAGAO, Jacqueline; NASCIMENTO, Vanda Lúcia Vitoriano; CORDEIRO, Mariana Prioli. **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. “Não há Vale Europeu em Terra Indígena”, dizem lideranças indígenas sobre lei que dá nome de Vale Europeu para o Vale do Itajaí. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/223978>. Acesso em: 3 out. 2025.

THOMAZINHO, G.. Descoordenação a serviço do racismo institucional: considerações sobre o acesso de indígenas à política de saúde. **Saúde e Sociedade**, v. 33, n. 2, p. e230408pt, 2024.

TONIAL, F. A. L., Maheirie, K., & Costa, C. J. D. L. (2020). Colonialidade, estética e partilha do sensível: Debates em torno da arkhé do mundo moderno/colonial. **Athenea Digital**, 20(3), e-2492. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2492>

TONIAL, Felipe Augusto Leques. **Colonialidade e de(s)colonização: contribuições a partir do pensamento de Jacques Rancière**. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/241128>.

TSCHUCAMBANG, Copacãm. **Artefatos Arqueológicos no Território Laklãnõ Xokleng**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

TUXÁ, F. O que é protagonismo indígena e por que ele é tão importante para nós indígenas. **Nexo Jornal**, 1 out. 2024. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br>.

TUXÁ, F.; SANABRIA, G. V. **Felipe Tuxá ou a antropologia como projeto**. Mana (UFRJ. Impresso), v. 28, p. 1–16, 2022.

TUXÁ, I. Territorialidade e subjetividade: um caminho de retomada do ser. In: ARTICULAÇÃO BRASILEIRA DOS(AS) INDÍGENAS PSICÓLOGOS(AS) (Org.). **Pintando a psicologia de jenipapo e urucum: narrativas de indígenas psicólogos(as) no Brasil**. Casa Leiria, 2022. p. 13–21. (Série Saberes Tradicionais, 5).

TYLOR, E. B. **Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom**. London: John Murray, 1871. 2 v.

URBAN, G. A culturological approach to history and its application to the Brazilian Indians. **American Ethnologist**, v. 12, n. 3, p. 615–633, 1985. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.3.02a00090>

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 87–102.

VIANA, I. **Entre fronteiras: re-existência Laklãnõ Xokleng em uma universidade pública**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

VIANA, I.; LAHORGUE, J. B. Nem tão branca, nem tão índia: . **Revista Espaço Acadêmico**, v. 21, p. 31-40, 1 out. 2021.

VIANA, I.; MAHEIRIE, K. Uma tristeza que mata: o sofrimento ético-político Laklãnõ Xokleng diante da barragem. **Punto Cunorte**, v. 11, n. 21, e21241, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.32870/punto.v11i21.275>.

NUNEZ, G. ; ANGATU, C. . **Racismo anti indígena, entogenocídio e re-existências em Pindorama**. In: XXII Encontro Nacional da ABRAPSO, 2023, Niterói RJ. A queda do céu – implicações da Psicologia Social. São Paulo: ABRAPSO, 2023. v. 01. p. 01-2789.

VIANA, I.; PRIPRÁ, D. L.; PATTÉ, S. A. F.; MAHEIRIE, K. O “Tempo do Mato” vive: a luta contracolonial Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina, Brasil. **Revista Cadernos do CEOM**, v. 38, n. 62, p. 189–202, 2025. <https://doi.org/10.22562/2025.62.13>.

VIANA, I.; PRIPRÀ, J.; NDILLI, T. **Uma ferida que sangra a cada enchente: insurgência Laklãnõ Xokleng diante do racismo ambiental**. Manuscrito submetido ao dossiê Psicologia e Mudanças Climáticas: insurgências em defesa da vida na Terra, 2024.

VIANA, I.; SIMÃO, B.; SILVA, J.; SOUZA, R.; EIDAM, V.; MIRANDA, V. Práticas antirracistas e povos indígenas: uma análise sobre políticas institucionais na Universidade Federal de Santa Catarina. **Revista do Serviço Público**. Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), 2025.

VIANA, Iclícia. **Entre Fronteiras: re-existência Laklãnõ Xokleng em uma universidade pública**. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

VIGOTSKI, L. S. **Pensamento e linguagem**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VOIGT, A. F. (2019). O conceito de “cena” na obra de Jacques Rancière: A prática do “método da igualdade”. **Kriterion: Revista de Filosofia**, 60(142), 23–41.

<https://doi.org/10.1590/0100-512X2019n14202afv>

WALSH, C. **Introdução à epistemologia decolonial**. Petrópolis: Vozes, 2018.

WARREN, I.; PASSOS, J. C. (org.). **Ações afirmativas na universidade: abrindo novos caminhos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

WITTMANN, L. T. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850–1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

APÊNDICE A – TERMO DE COMPROMISSO DE PESQUISA



TERMO DE COMPROMISSO DE PESQUISA

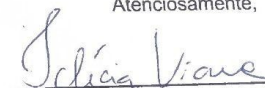
Prezados caciques da Terra Indígena Laklãnõ, venho por meio deste documento formalizar o compromisso de pesquisa junto ao povo Xokleng. Me chamo Iclícia Viana, sou pesquisadora em Psicologia Social e Cultura pela UFSC e estou desenvolvendo um estudo chamado "O racismo anti indígena - experiências no contexto da Terra Indígena Laklãnõ Xokleng". Meu objetivo é produzir um conhecimento acadêmico que seja útil para a comunidade Laklãnõ. Este estudo vai se aprofundar na história de colonização dos Xokleng a partir de relatos, reuniões, documentos e livros e fará a análise sobre o racismo operado pelo Estado em acontecimentos ao longo desta história como a pacificação, barragem, marco temporal. Também, possivelmente farei entrevistas com indígenas e com não indígenas na região de José Boiteux e demais municípios vizinhos, buscando compreender a reprodução da discriminação contra indígenas.

Eu me comprometo a compartilhar os resultados do trabalho e dialogar possíveis efeitos desta pesquisa, estando à disposição para colaborar com ações concretas contra o racismo e tendo como horizonte a melhoria das qualidade de vida de crianças, jovens, adultos e idosos. A pesquisa estará sob orientação da professora Kátia Maheirie (UFSC) e apoio do professor indígena Felipe Tuxá (UFBA) e será defendida/publicada durante 2025. O cronograma envolve:

- Fase de mapeamento: julho a dezembro de 2023.
- Fase de aprofundamento: janeiro a junho de 2024.
- Fase de análise: Julho a dezembro de 2024.
- Apresentação dos resultados: abril de 2025.

Após finalizada, vou apresentar os resultados para análise de caciques e comunidade, e somente depois enviar para avaliação da universidade. Lideranças poderão ser convidadas a compor a banca de defesa do trabalho final. Peço seu apoio e me coloco à disposição para quaisquer dúvidas.

Atenciosamente,


Iclícia Viana

APÊNDICE B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DA PESQUISA, CACIQUES DA TI LAKLÃÕ



TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA

Nós, cacique presidente e regionais da Terra Indígena Laklãõ em 2024, autorizamos a realização da pesquisa "O racismo anti indígena - experiências na Terra Indígena Laklãõ Xokleng". Temos ciência que será realizada entre janeiro e dezembro de 2024 pela pesquisadora Idécia Viana, na área da Psicologia Social e Cultura, sob orientação da professora Kátia Maheirie (UFSC) e apoio do professor indígena Felipe Tuxá (UFBA).

O trabalho poderá realizar entrevistas nas aldeias e na cidade, e fará conversas informais, análise de documentos, participação em eventos e reuniões dentro e fora da Terra Indígena. A pesquisadora poderá realizar fotografias, áudios e vídeos para fins de pesquisa, se autorizada pelas pessoas interessadas.

Outras observações que consideramos importantes:

Assinaturas e nome completo:

- VOIA DE LIMA CACIQUE ALDEIA
- João Moncin Monconã - Cacique coqueiro
- Ixau y Poth CACIQUE Polincian
- Setimã CACIQUE Ixau
- Raphael e Piti - cacique Xokleng
- Basilio b. Beipora - cac: Al. Pili-potal
- Saudiceia A. Clendo - Cacique da Aldeia Bugio.

APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

RACISMO ANTI INDÍGENA E A LUTA LAKLÂÑ XOKLENG

Orientadora Responsável: Profa Dra Kátia Maheirie
Pesquisadora Doutoranda: Iclícia Viana

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa em Psicologia Social sobre o racismo contra indígenas do povo Laklân Xokleng. A função deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar os objetivos desta pesquisa e solicitar a sua permissão para que o mesmo seja publicado em meios científicos.

Este estudo pretende compreender como opera o racismo anti indígena no sul do Brasil a partir da luta do povo Laklân Xokleng. Para isso, a pesquisa busca analisar as condições de possibilidade para a emergência do reconhecimento do racismo contra indígenas no Brasil; identificar como a ideia de raça é objetivada em contextos do povo Laklân Xokleng; visibilizar a luta Laklân Xokleng contra a colonização e o racismo. Se você aceitar participar desta pesquisa, farei perguntas de uma entrevista semi aberta buscando conhecer sua experiência com o tema. Sua participação é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso decida não participar ou, ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a realização da entrevista, não haverá nenhum prejuízo a você ou seu coletivo.

Esta pesquisa pode apresentar como “risco” a estimulação da memória afetiva e de sentimentos negativos sobre o tema do racismo. Como pesquisadora psicóloga, estarei atenta aos efeitos psicossociais do racismo e dos estímulos que a pesquisa pode trazer, estando disponível para acolher situações em diálogo com setores de acolhimento da universidade, para possíveis atendimentos necessários. Também me comprometo a respeitar os limites e desejos dos/as participantes sobre o que poderá ser registrado de forma escrita nesta pesquisa. Contudo, sua participação também pode trazer benefícios coletivos, pois com os seus resultados poderemos colaborar para dar visibilidade ao tema do racismo, produzindo estratégias de enfrentamento cotidiano e institucional.

Não está previsto nenhum tipo de pagamento pela sua participação e você não terá nenhum custo com respeito aos procedimentos envolvidos. Caso ocorra algum problema resultante desta pesquisa você receberá todo o atendimento necessário, sem nenhum custo pessoal. É garantido a você o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre a pesquisa e suas consequências, enfim, tudo que queira saber antes, durante e depois da sua participação. Você também poderá indicar como deseja ser identificado no texto, de forma anônima ou nominal.

Caso tenha dúvidas, pode entrar em contato com Iclícia Viana ou com pesquisadora responsável Profa Kátia Maheirie, pelo telefone 48999890401, endereço Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Campus Universitário - Trindade CEP 88040-970 - Florianópolis, SC Bloco F - 5º andar e/ou pelo e-mail (maheirie@gmail.com ou iclicia.ufsc@gmail.com).



Documento assinado digitalmente
KÁTIA MAHEIRIE
Data: 23/05/2025 13:20:20-0300
CPF: ***.837.409-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa Dra Kátia Maheirie
Orientadora responsável pela pesquisa



Documento assinado digitalmente
ICLÍCIA VIANA
Data: 23/05/2025 13:22:02-0300
CPF: ***.735.069-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Doutoranda Iclícia Viana
Pesquisadora



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Título do Estudo: RACISMO ANTI INDÍGENA E A LUTA LAKLÃNÕ XOKLENG
Orientadora Responsável: Profa Dra Kátia Maheirie
Pesquisadora Doutoranda: Idlícia Viana

DECLARAÇÃO DE CONSENTIMENTO

Declaro que compreendi os objetivos, riscos e benefícios da pesquisa “RACISMO ANTI INDÍGENA E A LUTA LAKLÃNÕ XOKLENG” desenvolvida pela doutoranda Idlícia Viana, entre 2023 e 2025, sob orientação da Profa Kátia Maheirie do Programa de Pós Graduação em Psicologia da UFSC. Estou ciente de que as informações serão utilizadas para fins científicos, respeitando o sigilo que eu solicitar, registrando somente as informações previamente autorizadas por mim. Sei que poderei desistir deste consentimento a qualquer momento, se eu sentir necessidade; e que terei acesso aos resultados do estudo.

Declaro estar ciente e de acordo com os termos desta pesquisa:

Nome completo da(o) participante	
Assinatura da(o) participante ou responsável (para menores de 18 anos)	
Idade	
Nome pelo qual deseja ser identificado na pesquisa	
Contato de e-mail	
Contato de telefone	