



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

Sérgio Pessoa Ferro

**O SER INDÍGENA NA HISTÓRIA INSTITUCIONAL BRASILEIRA:
PARDISMO COMO RAZÃO DE ESTADO**

João Pessoa – PB
2023

Sérgio Pessoa Ferro

**O SER INDÍGENA NA HISTÓRIA INSTITUCIONAL BRASILEIRA:
PARDISMO COMO RAZÃO DE ESTADO**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas (PPGCJ) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Orientador: Professor Doutor José Ernesto Pimentel Filho

João Pessoa – PB
2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F395s Ferro, Sérgio Pessoa.

O ser indígena na história institucional brasileira
: pardismo como razão de estado / Sérgio Pessoa Ferro.
- João Pessoa, 2023.
305 f. : il.

Orientação: José Ernesto Pimentel Filho.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCJ.

1. Direitos humanos - Étnicas. 2. Censo demográfico.
3. Identidade indígena. 4. Direito à autodeterminação.
I. Pimentel Filho, José Ernesto. II. Título.

UFPB/BC

CDU 342.7(043)

Ata da Banca Examinadora do Doutorando SÉRGIO PESSOA FERRO candidato ao grau de Doutor em Ciências Jurídicas.

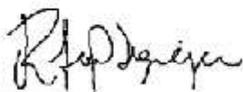
Às 15h00 do dia 22 de maio de 2023, por meio de ambiente virtual (<https://meet.google.com/efn-xujf-qyr>), reuniu-se a Comissão Examinadora formada pelos seguintes Professores Doutores: José Ernesto Pimentel Filho (Orientador PPGCJ/UFPB), Luciano Mariz Maia (Avaliador Interno PPGCJ/UFPB), Maria Creusa de Araújo Borges (Suplente - Avaliador Interno PPGCJ/UFPB), Barbara Weinstein (Avaliadora Externa/New York UNIV), Waldeci Ferreira Chagas (Avaliador Externo/UEPB), Rebeca Forattini Altino Machado Lemos Igreja (Avaliadora Externa/UnB) e Bianor Arruda Bezerra Neto (Suplente - Avaliador Externo/UEPB), para avaliar a tese de Doutorado do aluno Sérgio Pessoa Ferro, intitulada: **“O SER INDÍGENA NA HISTÓRIA CONSTITUCIONAL BRASILEIRA: PARDISMO COMO RAZÃO DE ESTADO”**, candidato ao grau de Doutor em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direitos Humanos e Desenvolvimento. Compareceram à cerimônia, além do candidato, professores, alunos e convidados. Dando início à solenidade, o professor José Ernesto Pimentel Filho (Orientador PPGCJ/UFPB) apresentou a Comissão Examinadora, passando a palavra ao doutorando, que discorreu sobre o tema dentro do prazo regimental. O candidato foi a seguir arguido pelos examinadores na forma regimental. Ato contínuo, passou então a Comissão, em caráter secreto, à avaliação e ao julgamento do referido trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito APROVADO, o qual foi proclamado pela Presidência da Comissão, achando-se o candidato legalmente habilitado a receber o grau de Doutor em Ciências Jurídicas, cabendo à Universidade Federal da Paraíba providenciar, como de direito, o diploma de Doutor a que o mesmo faz jus. Nada mais havendo a declarar, a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Willy Annie Feitosa Barbosa, Assistente em Administração do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os demais membros da banca, para certificar a realização desta defesa, assim como também a participação dos membros acima descritos na comissão examinadora. João Pessoa, 22 de maio de 2023. XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX



Profª. Dra. Barbara Weinstein



Prof. Dr. Waldeci Ferreira Chagas



Profª. Dra. Rebeca Forattini Altino Machado Lemos Igreja

Emitido em 13/06/2023

ATA Nº 01/2023 - PPGCJ (11.01.46.04)
(Nº do Documento: 1)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 29/06/2023 12:06)
LUCIANO MARIZ MAIA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
337224

(Assinado digitalmente em 13/06/2023 23:37)
JOSE ERNESTO PIMENTEL FILHO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1022283

(Assinado digitalmente em 13/06/2023 12:03)
WLLY ANNIE FEITOSA BARBOSA
ASSISTENTE EM ADMINISTRACAO
2385717

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: **1**, ano: **2023**, documento (espécie): **ATA**, data de emissão: **13/06/2023** e o código de verificação: **776c7cd9fa**

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, aos Orixás e a Jurema Sagrada pela vida, ciência e saúde para escrever esta tese.

Em segundo lugar, gostaria de agradecer a minha família, minha mãe Elcione Pessoa Ferro, meu pai Paulo Sérgio Bastos Ferro, minha irmã Simone Pessoa Ferro, meu cunhado Sérgio Freitas e meu sobrinho Théo Pessoa Freitas. Minhas avós Lili e Celi pela reza forte e alegria. Tia Dirce, Tia Evanice, Tia Meire, Tia Edna, Tio Edson e Tio Zezinho que ajudaram com as fotos e relatos.

Gratidão ao meu orientador professor Dr. José Ernesto Pimentel Filho, por toda a paciência, dedicação, solidariedade e compromisso com a produção de conhecimento entre a história e o direito.

Gratidão aos amigos e companheiros de luta, como Lorena Varão pela abertura de caminhos; Givanildo Manoel Funi-ô pelos conselhos e liderança; Francisco Pankará, pelos afetos de muitos anos; Edineide Barros Tuxá e Mamede Barros Tuxá, pelo acolhimento e ensinamentos; Cauê Kariri e Korã Kariri Sapuya, pela força espiritual; Juan Almeida, por compartilhar saberes; Carine Fiúza, Bruna Soares, Maria Luiza, Danuza Farias e Tayse Palitot, pela companhia de muito axé.

Gratidão a toda minha família de santo, pelo que peço a benção a Mãe Penha de Iemanjá, todos os mais velhos e mais novos.

Gratidão à professora Dra. Wilma Martins de Mendonça por ensinar o bem viver.

Gratidão ao psicólogo Thiago Augusto pelo cuidado e escuta.

Gratidão aos docentes, discentes, servidores, trabalhadores e toda comunidade acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Agradeço também aos professores e colegas que me receberam para disciplinas no Museu Nacional e Universidade de Brasília, bem como meus alunos e colegas de docência na Faculdade Irecê.

RESUMO

A tese investiga a emergência das categorizações étnicas e raciais nos oito censos demográficos nacionais a partir da hipótese de que táticas de desindianização da sociedade brasileira configuraram a categoria “pardo” no discurso estatístico, jurídico e político, determinando um não-lugar para a população parda de origem indígena. Objetiva-se realizar uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder sobre as condições de possibilidade da invenção do pardismo na racionalidade estatal, mensurando suas consequências para a consolidação da narrativa do apagamento e negação do direito à autodeclaração da identidade indígena. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa interdisciplinar baseada nos métodos de revisão bibliográfica e documental, cujo *corpus* consiste nos censos demográficos realizados no período de 1872 a 2010; Constituições; legislação; e textos acadêmicos examinados segundo abordagem qualitativa. O aporte teórico reúne elementos para decolonizar a história institucional, questionando a invisibilidade nos dados oficiais, bem como para rediscutir a imagem normativa do ser indígena construída pelas auto-representações do Brasil. Percebe-se que o termo “pardo” adquiriu diversos significados ao longo do tempo, sendo utilizado pela primeira vez para nomear os povos originários à época da invasão portuguesa. No século XIX, permeado por problemas relativos à independência, economia do trabalho e unificação territorial, o Império escravocrata classificou a população em cabocla, parda, preta e branca. O primeiro recenseamento ocorrido no regime republicano manteve esta classificação censitária, substituindo a categoria “pardo” por mestiço e , após sua realização, foi eliminada a categoria “caboclo”. O termo “indígena” foi introduzido no formulário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística somente em 1991, de maneira que durante cem anos pessoas indígenas e seus descendentes foram declarados pardos nas publicações do principal instrumento demográfico do país. O trabalho contribui, portanto, com o aprimoramento de políticas públicas para a promoção da igualdade e o enfrentamento ao racismo estrutural, além de propor uma interpretação histórica decolonial do direito à autodeterminação conforme a Constituição Federal de 1988 e a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, abordando criticamente os conceitos fundamentais de povo, território e Estado-nação em diálogo com os movimentos indígenas contemporâneos de retomadas étnicas vivenciados no continente latino-americano.

Palavras-chave: constitucionalismo; censo demográfico; colonialidade; identidade indígena; direito à autodeterminação.

ABSTRACT

The thesis investigates the emergence of ethnic and racial categorizations in the eight national demographic censuses based on the hypothesis that tactics of de-indianization of Brazilian society configured the category “pardo” in statistical, legal and political discourse, determining a non-place for the pardo population of indigenous origin. The objective is to carry out an archeology of knowledge and a genealogy of power on the conditions of possibility of the invention of pardism in state rationality, measuring its consequences for the consolidation of the narrative of erasure and denial of the right to self-declaration of indigenous identity. Methodologically, this is an interdisciplinary research based on bibliographic and document review methods, whose *corpus* consists of demographic censuses carried out in the period from 1872 to 2010; Constitutions; legislation; and academic texts examined according to a qualitative approach. The theoretical contribution gathers elements to decolonize the institutional history, questioning the invisibility in the official data, as well as to re-discuss the normative image of the indigenous being constructed by the self-representations of Brazil. It can be seen that the term “pardo” acquired different meanings over time, being used for the first time to name the original peoples at the time of the Portuguese invasion. In the 19th century, permeated by problems related to independence, labor economy and territorial unification, the slaveholding Empire classified the population into cabocla, pardo, black and white. The first census that took place under the republican regime maintained this census classification, replacing the category “pardo” with “mestizo” and, after its completion, the category “caboclo” was eliminated. The term “indigenous” was introduced in the form of the Brazilian Institute of Geography and Statistics only in 1991, so that for a hundred years indigenous people and their descendants were declared pardos in the publications of the country's main demographic instrument. The work therefore contributes to the improvement of public policies for the promotion of equality and the confrontation of structural racism, in addition to proposing a decolonial historical interpretation of the right to self-determination according to the Federal Constitution of 1988 and Convention n. 169 of the International Labor Organization, critically approaching the fundamental concepts of people, territory and nation-state in dialogue with contemporary indigenous movements of ethnic recovery experienced in the Latin American continent.

Keywords: constitutionalism; demographic census; coloniality; indigenous identity; right to self-determination.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Retrato de Carolina dos Santos Carvalho (1912-1993).....	11
Figura 2: Registro de batismo de "Manoel, pardo" (1850, Ceará-Mirim/RN)	169
Figura 3: Retratos de indígenas do povo Puri produzidos em 1835 e publicados pelo Censo 1920.....	173
Figura 4: Retratos de indígenas do povo Camacã produzidos em 1835 e publicados pelo Censo 1920.....	187
Figura 5: Discurso de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte em 1987	221
Figura 6: Mapa com proporção de população indígena urbana no total de indígenas do município - 2000	236
Figura 7: Mapa com proporção de população indígena rural no total de indígenas do município - 2000	238

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Discursos de raça.....	74
Tabela 2: Teorias da etnicidade	79
Tabela 3: Categorias de nomeação de indígenas escravizados	133
Tabela 4: Legislação sobre extinção de aldeias e apropriação de terras no século XIX.....	154
Tabela 5: presença indígena nas províncias segundo o Censo de 1872	166
Tabela 6: Pessoas que não falam o português habitualmente no lar, mas línguas indígenas, por estado da federação nos Censos de 1940 e 1950	200
Tabela 7: Distribuição dos indígenas segundo sexo, região geográfica, situação do domicílio e grupo etário	204
Brasil – 1960	204
Tabela 8: Dispositivos constitucionais referente aos povos indígenas	212
Tabela 9: População residente e taxa média geométrica de crescimento anual, por Grandes Regiões, segundo a cor ou raça - Brasil - 1991/2000.....	235
Tabela 10: Relação dos municípios com maiores populações de autodeclarados indígenas e proporção em relação à população total dos municípios com indicação das Unidades da Federação de referência - Brasil - 2000	240
Tabela 11: População indígena nos Censos Demográficos (1991-2010).....	249
Tabela 12: Municípios brasileiros com maiores proporção da população indígena na área urbana.....	252
Tabela 13: Taxa média de crescimento anual da população residente, segundo a situação do domicílio e a cor ou raça - Brasil - 1991/2010.....	256
Tabela 14: Categorias étnicas e raciais nos Censos Demográficos brasileiros (1872-2010) ..	257

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: População livre por "raça" no Censo de 1872	163
Gráfico 2: População escravizada por "raça" no Censo de 1872	163
Gráfico 3: População brasileira geral por "raça" no Censo de 1872.....	164
Gráfico 4: População brasileira segundo o critério "raça" no Censo de 1890	179
Gráfico 5: População nacional por "raça" nos Censos de 1872 e 1890	180
Gráfico 6: População brasileira por "cor" no Censo de 1940	196
Gráfico 7: Habitantes que falam no lar uma língua "aborígene" segundo o Censo de 1940 ..	197
Gráfico 8: População brasileira por "cor" no Censo de 1950	202
Gráfico 9: População brasileira segundo a "cor" no Censo de 1960	205
Gráfico 10: População brasileira por "cor" segundo o Censo de 1980	215
Gráfico 11: População brasileira por "cor" ou "raça" segundo o Censo de 1991	228
Gráfico 12: População brasileira por "cor" ou "raça" segundo o Censo Demográfico 2000..	234
Gráfico 13: Distribuição percentual da população autodeclarada indígena, por situação de domicílio - Brasil - 1991/2000	239
Gráfico 14: População brasileira por "cor" ou "raça" segundo o Censo Demográfico 2010..	247
Gráfico 15: Comparação entre pessoas indígenas e não indígenas sem rendimento nominal mensal por situação do domicílio - Brasil - 2010	254

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 A raiz da pesquisa.....	11
1.2 Metodologia	15
2. DECOLONIZAR A HISTÓRIA INSTITUCIONAL BRASILEIRA	20
2.1 Estratégias de desindianização.....	21
2.2 Genealogia do “pardismo”	29
2.3 Interpretação histórica constitucional	41
2.4 Colonialidade e decolonialidade	55
3. DISPOSITIVO DE ETNICIDADE	69
3.1 Distinguindo etnia e raça.....	69
3.2 Etnicidade no Norte Global.....	77
3.3 Etnicidade no Sul Global	113
4. A INVENÇÃO DO PARDISMO ENTRE A CRUZ E A ESPADA.....	129
4.1 Categorias para interpretar o Brasil	131
4.2 Colonização, catequização e civilização	139
4.3 Os nomes do apagamento: pardos e caboclos entre a escravidão e a liberdade.....	157
4.4 Silvícolas, caboclos, pardos e mestiços no constitucionalismo republicano	177
5. INDÍGENAS NOS CENSOS: DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO	219
5.1 Censo 1991: participação indígena na Assembleia Nacional Constituinte	220
5.2 Censo 2000: a população indígena em contexto urbano.....	233
5.3 Censo 2010: do etnocídio à etnogênese	246
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	264
7. REFERÊNCIAS	269
ANEXO	292

1. INTRODUÇÃO

Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados.

Davi Kopenawa

1.1 A raiz da pesquisa

Figura 1: Retrato de Carolina dos Santos Carvalho (1912-1993)



Fonte: acervo familiar do autor.

Primeiramente, peço licença aos ancestrais para escrever esta tese de doutorado, especialmente à memória de minha bisavó materna Carolina dos Santos Carvalho (1912-1993), mais conhecida como Calu, filha da Caboquinha e mãe de minha avó Maria Lícia Pereira de Carvalho. Para iniciar, gostaria de contar um pouco da história do tronco indígena de minha família materna a partir do que aprendi pela narrativa oral dos mais velhos. São reminiscências fragmentadas pelo tempo e pelo trauma colonial do genocídio e do etnocídio. Vó Calu começou a trabalhar muito cedo na fazenda de Sindu na Ilha do Boi, banhada pelo rio São Francisco, onde morava com a família. Tomaram as sementes tradicionais que eles costumavam plantar, deram outras sementes e não permitiram construir casas de alvenaria, pois eram deslocados com muita frequência. A irmã dela, Chiquinha do Mato, tinha muita vontade de aprender a ler, mas a realidade do trabalho a impedia de ir à escola.

Em outra fazenda, localizada na Tiririca, atualmente povoado de Várzea Grande no município de Itaguaçu/BA, Vó Calu se casou com um imigrante branco trabalhador rural,

meu bisavô José Pereira de Carvalho (1900-1973). Minha avó Maria Lícia, Lili, conta que quando nasceu na noite de São Pedro tinha uma fogueira acesa, tradição que mantém até hoje. Apesar disso, o Alzheimer não deixa ela acessar muitas lembranças de sua história de vida. Elas foram levadas à cidade de Xique-Xique/BA para trabalhar no serviço doméstico da casa do coronel Sindu. Minha mãe nasceu já no espaço urbano, filha de Lili e do comerciante negro Edgardo Pessoa da Silva. A retomada da ancestralidade indígena passa pelo caminho da dor e do silêncio, correndo como água para regar a terra no presente.

Escrevo do lugar de quem acredita na resistência às tentativas de apagamento da consciência indígena pelo caboclisto, ou pardismo, operantes na lógica de exploração do trabalho e expropriação das terras no Brasil. Ao contrário de minhas antepassadas, tive o direito à educação que me garantiu o ingresso ao ensino superior e pós-graduação. Aprendi a ler a Constituição, as leis, os censos e as teorias para pesquisar, escrever e ensinar sobre um pouco da história que nos foi negada: a formação constitucional do Estado brasileiro em perspectiva originária. A ancestralidade é o ponto de partida espiritual para os motivos materiais que me levaram a pesquisar a genealogia das categorias étnicas nos discursos estatais em colaboração com a luta dos povos originários pelo bem viver e contra a violência, a pobreza, o racismo, o esbulho territorial e a destruição da natureza. A maior motivação da pesquisa é contribuir com argumentos jurídicos, históricos e antropológicos para os movimentos sociais compostos pelos povos indígenas em contexto urbano, fortalecendo o reconhecimento de direitos no cenário atual do constitucionalismo latino-americano.

Refazer a história constitucional é uma tarefa de nosso tempo atravessado por intensos ataques à democracia, desmonte do Estado social, pandemia, alargamento das desigualdades sociais, precarização do trabalho, aumento da fome, colapso ambiental, banalização da violência, racismo estrutural e de reintrodução do genocídio indígena nas razões de governo. No sistema constitucional brasileiro, os direitos da população indígena têm o tempo como elemento central dos argumentos contrários à sua realização, sobretudo aqueles relacionados à demarcação de terras. A tese inconstitucional do marco temporal discutida no Supremo Tribunal Federal para limitar o alcance dos direitos territoriais estabelece a temporalidade cronológica como principal critério de restrição da norma inscrita no artigo 231, contrariando-a ao determinar a comprovação da permanência no território na data da promulgação da Constituição Federal, em outubro de 1988.

Contudo, esta concepção de tempo enraizada no chão do senso comum teórico de juristas foi epistemologicamente forjada pelo positivismo jurídico etnocêntrico que desconsidera a história, as visões de mundo e os modos de vida dos povos indígenas (WARAT, 1982). A questão é objeto do Recurso Extraordinário 1017365, ainda em julgamento. O voto do ministro relator Edson Fachin já fixou o entendimento de que a ocupação tradicional da terra independe de lapso de tempo. Sem adentrar nos aspectos complexos da demanda, convém, preliminarmente, chamar a atenção que as conexões entre os saberes históricos e constitucionais no estudo das questões indígenas são fundamentais.

O presente trabalho teórico escorre pelas rachaduras de diferentes temporalidades ao observar o constitucionalismo não exclusivamente pela dimensão da política indigenista, senão também pelo prisma da “desindigenização” como razão de Estado no Brasil. A genealogia do “pardismo” investiga o surgimento do termo “pardo” nas categorias étnico-raciais do discurso público nacional no contexto de fundação do projeto republicano como estratégia para firmar as bases do mito da democracia racial. Esta categoria é chave para o entender o ocultamento de identidades indígenas na racionalidade estatal republicana. Nesta escrita, ao invés de descrevê-la como um dado consumado sobre o etnocídio, propõe-se grafá-la como um enunciado político-jurídico encobridor da ancestralidade.

Abordando a relação entre história e poder, Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 23) considera os perigos herdados pela elaboração de uma narrativa única e definitiva sobre os Estados Unidos partindo da perspectiva dos povos nativos: “Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente”. Assim, começar esta história significa inicialmente deslocar o centro de análise do constitucionalismo brasileiro desde seu mito fundador do descobrimento para tratar da invasão que nunca acabou.

Para Marcelo Neves (2018), a formação do Estado nacional em países latino-americanos decorreu de um processo de modernização periférica, onde os textos constitucionais se expressam mais no plano simbólico do que vinculam no plano normativo das estruturas sociais, pois, em sua origem, nossas Constituições resultaram da descolonização formal, que não implicou em independência absoluta no sentido dos Estados centrais. No tocante aos povos indígenas, a colonização não acabou em 1822. Ao contrário, no direito, ela continuou operando em enunciados legais e teóricos que previam o

desaparecimento dos povos nativos em nome da civilização. Este saber que concebia os povos indígenas a caminho da extinção instrumentalizou o paradigma assimilacionista das políticas indigenistas na jovem nação brasileira, do Império até a República, sendo refutado constitucionalmente em 1988 devido à forte participação dos movimentos indígenas nas discussões da Assembleia Nacional Constituinte, que estabeleceu pela primeira vez a autonomia das coletividades em nossa ordem normativa, assegurando vislumbrar projetos de futuro (MONTEIRO, 2001).

Neste sentido, a Constituição Federal prevê entre seus fundamentos a soberania popular, defesa da paz, erradicação da pobreza, combate às discriminações étnico-raciais, prevalência dos direitos humanos e autodeterminação dos povos, além de configurar o Capítulo VIII, intitulado “Dos Índios”, reconhecendo os direitos originários. A interpretação destas normas constitucionais requer uma atitude de ultrapassagem da fronteira do pós-colonial, como assevera Neves (2018), no sentido de não sobrecarregar a leitura normativa em torno dos grandes eixos generalizantes “Norte Global” e “Sul Global” ofuscando as relações de poder locais que mantêm as assimetrias que nos levam para uma degradação da Constituição atualmente.

Álvaro de Azevedo Gonzaga (2021) assevera que o termo “índio” utilizado nos textos jurídicos é racista, pois derivado do famoso erro de rota de Cristóvão Colombo, que, chegando à Pachamama ou Abya Yala, nomes originários da América, acreditou ter ancorado na Índia, assim chamando de índios os povos autóctones. Indígena, ao contrário, quer dizer povo nativo, preferindo-se este termo por não carregar o estereótipo designado pelo colonizador. Estima-se que em 1500, à época da invasão portuguesa, o território que hoje chamamos Brasil era povoado por cerca de 3.600.000 indivíduos pertencentes a aproximadamente 1.400 povos distintos (OLIVEIRA; FREIRE, 2006)¹. O imaginário colonial descrito por Pero Vaz de Caminha (1450-1500) em sua célebre carta ao rei D. Manuel I (1469-1521) assim os nomeou: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”.

Deste documento emerge o enunciado pardo enquanto categoria de racialização e etnicização dos corpos de nossos antepassados, que seria forjada posteriormente em outras

¹ Esta estimativa não é um consenso, pois o apagamento constitui traço marcante da memória oficial sobre a presença indígena no Brasil.

formações discursivas para fins estatísticos e político-jurídicos. Atravessadas por guerras de conquista, políticas de extermínio, escravização, epidemias, degradação ambiental, estupros e apagamentos culturais que evidenciam o genocídio, apenas 0,4% da população se declarou indígena segundo o Censo Demográfico de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); na ocasião, 43,1% da população se definiu parda. Ainda assim, a população autodeclarada indígena vem aumentando nas últimas décadas, de modo que, em 2010, somava 896 mil pessoas, entre 305 etnias e 274 idiomas (IBGE, 2012b). Estes números expressam a diversidade cultural brasileira distribuída nas terras indígenas demarcadas, em áreas rurais não-demarcadas, nas cidades, nas periferias, nos centros e em todos os lugares da sociedade.

1.2 Metodologia

Planeja-se uma pesquisa qualitativa orientada pelo viés interdisciplinar, integrando saberes de distintas áreas do conhecimento, em especial, direito, história e antropologia. No recorte das categorizações étnicas e raciais do Estado brasileiro, compõem o marco teórico João Pacheco de Oliveira em *O nascimento do Brasil e outros ensaios* (2016) e *A presença indígena na formação do Brasil* (2006), escrito em coautoria com Carlos da Rocha Freire; mais próximo à abordagem da história das legislações indigenistas, o livro *História dos índios no Brasil* (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha; assim como a publicação *Constituições nacionais e povos indígenas* (2012), sob organização de Alcida Rita Ramos.

As novas dinâmicas de mobilização indígena provocaram transformações epistemológicas na história e na antropologia, em que a primeira tem assumido um papel fundamental na releitura dos documentos com atenção para a atuação de sujeitos indígenas na sociedade, a revalorização das identidades étnicas e raciais, e as interações dos povos originários com o Estado, despertando agendas de pesquisa baseadas na “reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos” (MONTEIRO, 2001, p. 07). Nos Estados Unidos, a publicação do *Indian Claims Act* em 1946 desencadeou esta posição metodológica; no Brasil, podemos citar a Constituição Federal de 1988, demandando estudos sobre etnogênese, mestiçagem e identidades não essencializadas percebidas além de suas marcas coloniais:

A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligadas às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. (MONTEIRO, 2001, p. 77).

A linguagem dos direitos humanos centrada na noção liberal de sujeito estabelece como dado para a emancipação “uma natureza humana essencial, inata, oculta e revestida pela tradição e pelos costumes” (DOUZINAS, 2009, p. 104). Humanidade se conecta a política na medida em que, para ter acesso aos direitos, os corpos precisam ser reconhecidos como sujeitos jurídicos; igualmente, eles também só serão efetivamente tratados como pessoas humanas quando assegurada sua *humanização* no espaço público (HUNT, 2009), instando por entendimentos de justiça que combinem fatores de redistribuição e reconhecimento (FRASER, 2001). A abordagem de pesquisa histórica e documental no estudo dos direitos humanos desenvolvida nesta tese tem sido desenhada desde trabalhos anteriores, encontrando-se em constante aprimoramento e mudança (FERRO, 2021; FERRO; PIMENTEL FILHO, 2021; FERRO; ALBANO, 2017; VARÃO; FERRO, 2022).

Karl Marx (1818-1883), no livro *A Questão Judaica*, critica a noção liberal de sujeito de direito e de conhecimento, isolado das condições históricas do modo de produção capitalista, substituindo-a pela noção de sujeito histórico, o proletariado. No referencial marxista, a materialidade das relações socioeconômicas figura no centro do sistema de ideias, e não a universalidade da consciência individual (MASCARO, 2019). Ou seja, o direito é visto na totalidade, a forma jurídica deve ser compreendida como parte do todo, fora disso, tratam-se apenas de abstrações. Neste sentido, a genealogia do “pardismo” estuda a desindigenização da população parda trabalhadora de origem indígena nos processos de negação de subjetividade jurídica no sistema colono-capitalista (FULNI-Ô, 2020).

A produção de conhecimento e formação jurídica na América Latina tem experimentado ousar na transgressão metodológica a fim de construir paradigmas científicos democráticos emancipatórios que envolvam críticas do próprio saber colonialista no direito, compromissadas com as consequências sociais. A academia tem se posicionado pela superação da tradição positivista no estudo dos direitos humanos, percebendo os sujeitos de direito como seres vivos e corporais. Ao invés de disciplinas especializadas em visões parciais sobre as temáticas, um aprofundamento temático interdisciplinar contextualizado com as realidades locais (ALFARO, 2015).

Assim, no que diz respeito às técnicas de coleta de informações, compõem o *corpus* de fontes primárias documentais os oito censos demográficos promovidos pelo Estado brasileiro (1874-2010). Para observar o diagrama político-jurídico em que a categoria “pardo” era enunciada, os censos serão examinados em contexto com as Constituições, bem como alguns instrumentos legislativos infraconstitucionais. Ainda, no conjunto de fontes primárias, compreendem-se os textos científicos que abordaram os censos, o constitucionalismo e a política indigenista no período histórico em exame.

As fontes secundárias tratam-se do referencial bibliográfico que subsidia a discussão teórica sobre história constitucional e colonialismo, atravessando os cruzamentos entre os conceitos de etnia, raça e trabalho na formação dos Estados nacionais. O tratamento dos dados orienta-se pela análise do discurso na perspectiva de uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder, na linha traçada por Michel Foucault (2007, 2008), considerando, ademais, as conexões difundidas nos saberes demográficos e constitucionais, bem como suas regras de diferenciação. No tocante aos procedimentos, foram estruturados na sequência: a) pesquisa bibliográfica; b) levantamento de arquivo documental; c) tratamento e análise de dados; d) produção escrita.

Como justificativa, percebe-se a importância desta tese com relação aos debates políticos e jurídicos sobre executar ou não o Censo Demográfico durante o governo Bolsonaro (2019-2022), cujo ministro da economia Paulo Guedes teceu comentários austeros quanto ao levantamento censitário após a divulgação de altas taxas de desemprego em 2019, sugerindo a venda de prédios do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, bem como a redução do número de perguntas no questionário (LANG, 2019). Então, no ano de 2020, não houve realização do Censo Demográfico, sendo adiado para 2022, a princípio, pelo fato superveniente da pandemia de covid-19 e, em seguida, pela política explicitada nos discursos dos representantes do governo federal consistente em negar a relevância democrática da produção de estatísticas sobre a realidade social e demográfica do país (MEDEIROS, 2021).

Após a posse de Lula da Silva na presidência da República em janeiro de 2023, Eduardo Netto, indicado por Paulo Guedes, foi exonerado da presidência do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, cargo atualmente assumido por Cimar Pereira (GOVERNO..., 2023). Na organização administrativa do governo Lula, o IBGE não está mais vinculado ao Ministério da Economia, mas o Ministério do Planejamento, conduzido por Simone Tebet

(GOVERNO..., 2023). Seguindo o mesmo padrão das cinco categorias étnicas e raciais de 1991 no quesito raça ou cor, o Censo 2022 contabilizou os aspectos sociais, econômicos e demográficos da população indígena, com a coleta de dados iniciada ainda no governo anterior, em 1º de agosto de 2022 e encerrada em 28 de fevereiro de 2023 (COLETA..., 2023).

Em abril de 2023, o Censo Demográfico 2022 encontra-se em fase de apuração, mas estendeu a coleta na Terra Indígena Yanomami para completar o recenseamento de metade da população do território que ainda falta responder à entrevista. A operação contou com a formação de uma frente interministerial formada por Simone Tebet, Sônia Guajajara, ministra dos Povos indígenas, Flávio Dino, ministro da Segurança Pública e José Múcio, ministro da Defesa (IBGE..., 2023). Aliás, o Decreto n. 11.355, de 1º de janeiro de 2023 aprovou a estrutura regimental do Ministério dos Povos Indígenas, criado pela primeira vez na história brasileira e chefiado por uma mulher indígena, a ministra Sônia Guajajara.

A conjuntura atual abre caminhos para transformações positivas na política indigenista, inclusive para avançar na promoção dos direitos da população indígena que vive no espaço urbano em movimento de retomada étnica. Assim, este breve capítulo introdutório buscou apresentar as raízes da pesquisa e a metodologia científica, bem como contextualizar a relevância temática. A organização dos capítulos atende ao critério de similitude das categorizações étnicas e raciais, seguindo a cronologia dos Censos Demográficos e das Constituições para fins didáticos.

O segundo capítulo, intitulado *Decolonizar a história institucional brasileira*, pretende abordar as dimensões teórico-metodológicas do trabalho, discorrendo acerca de alguns aspectos estruturais da colonialidade e da desindianização com o objetivo de construir um caminho epistemológico para o estudo das práticas discursivas indigenistas definidoras do ser e do não ser indígena. Situando as categorizações étnicas e raciais dos Censos Demográficos nas razões de Estado, almeja-se tornar visíveis os dilemas políticos e socioeconômicos que envolvem o “pardismo” quando mensurados os números de pobreza que impactam a realização de direitos fundamentais.

O terceiro capítulo *Dispositivo de etnicidade* discute a distinção entre os conceitos de etnia e raça nas ciências sociais, diagramando as teorias da etnicidade produzidas no Norte Global e no Sul Global. A noção foucaultiana de dispositivo colabora para a análise do regime

de enunciação do pardismo e do indigenismo na razão de Estado, formado por uma rede de discursos, práticas sociais, leis, instituições, medidas administrativas, mapas, estatísticas, proposições morais, científicas e filosóficas que fabricam o apagamento do ser indígena e produzem os conceitos normativos de etnicidade.

O quarto capítulo *A invenção do pardismo entre a cruz e a espada* foi organizado em torno das categorias dispostas pelo Censo de 1872, que classificava a população brasileira segundo a condição de livres ou escravos, abordando o regime jurídico de escravidão na vigência da Constituição de 1824 e as questões relativas ao trabalho, liberdade e escravização indígena, autorizada pelas chamadas guerras justas. Neste aspecto, ressalta-se os discursos da Comissão de Colonização, Catequização e Civilização de índios na Constituinte de 1823 e análise de um caso julgado no sistema de justiça na década de 1870 sobre o pedido de liberdade de um grupo de indígenas mantidos em cativeiro. A classificação adotada pelo Censo de 1890 (caboclos, mestiços, pretos e brancos) e os textos da primeira Constituição Republicana também serão estudados neste capítulo, que encerra tratando da fundação da república, transição para o trabalho livre e configuração do regime tutelar na legislação indigenista.

O quinto capítulo *Indígenas nos Censos: direito à autodeterminação* contempla o período de 1991 a 2010, retrata o primeiro Censo Demográfico Nacional em que consta o termo “indígena” no quesito raça ou cor, acontecimento entendido como uma conquista para os povos originários também em virtude da mobilização social na Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988, onde alguns parlamentares almejavam eliminar os direitos dos “índios aculturados” e difamar midiaticamente a luta indígena. De 1991 a 2010, os censos registram o crescente aumento da população indígena, mas ela ainda permanece sub-representada nos dados estatísticos oficiais. Tratando das memórias, aprendizados e futuros constitucionais, o último capítulo busca examinar a persistência do pardismo nas categorias censitárias na longa história colonial que atravessa a formação do Estado brasileiro (KRENAK, 2021).

2. DECOLONIZAR A HISTÓRIA INSTITUCIONAL BRASILEIRA

Pega no laço e você sabe a história
Legalizam o genocídio
Chamam de pardos pra
embranquecer

Kaê Guajajara

Este capítulo delinea o aporte teórico que baseia a escrita dos próximos capítulos, tratando inicialmente da abordagem metodológica voltada para a análise histórica das narrativas constitucionais. Antes de pensar o “pardismo” como “desindigenização”, é preciso estudar o indigenismo enquanto discurso político central de consolidação do Estado nacional brasileiro. Afinal, pressupõe-se que o indigenismo está para a tutela assim como o desindigenismo está para o extermínio; logo, assemelham-se a faces da mesma moeda colonial. As epistemologias decoloniais indígenas têm questionado empiricamente as interpretações do Brasil que sustentam o pensamento constitucional clássico, destravando elementos-chaves que designam sentidos para a Constituição como autenticidade nacional, povo brasileiro, democracia racial, desigualdade social, atraso e subdesenvolvimento.

O neologismo da palavra “desindigenização” não é em vão. Seu propósito reside na ampliação do olhar para além dos discursos que expressam a racionalidade estatal indigenista, acentuando a ausência, o não-lugar e a negação da ancestralidade indígena pelos discursos e práticas violentas de branqueamento que, em situações diferentes da história, exaltaram ou execraram a mestiçagem. Na política racista das primeiras décadas do século XX, ela justificava a inaptidão do “povo brasileiro” para a civilidade e a democracia, razão pela qual a supremacia branca de coronéis latifundiários e industriais deveria, naturalmente, conduzir as instituições públicas nacionais com mãos de ferro capazes de estabelecer a ordem, a lei e o progresso.

A discussão possui um robusto acúmulo teórico, que será revisitado no decorrer dos capítulos à medida que suas elaborações forem trazidas à baila pelos dados demográficos sem que haja a pretensão de esgotá-las. Porém, abordar a mestiçagem no Brasil através da questão indígena ainda se trata de um caminho epistemológico a ser trilhado por pesquisas empenhadas na produção de conhecimento quanto ao racismo, pobreza e democracia constitucional. A história oficial narra com magnitude as bases europeias e estadunidenses do

constitucionalismo, explicando seu nascimento num amálgama que se convencionou chamar modernidade. O limiar do mundo moderno ocidental coincide com a invasão de Abya Yala, isto é, a aurora das ideias de humanidade, Estado nacional e direito moderno ocorre sob as condicionantes da exploração econômica de povos originários dos territórios colonizados.

Na fundação do Estado brasileiro, os projetos constitucionais de independência e transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado forjavam um sentimento de nacionalidade integrado por uma série de mitos difundidos por narrativas de um Brasil miscigenado que apagavam a violência contra os povos indígenas e negros. O Censo Demográfico de 1890 dividia a população brasileira categorizando-a racialmente como brancos, pretos, pardos e caboclos. O Serviço de Proteção ao Índio passou a realizar censos demográficos específicos para os povos originários, cujos números atestavam o genocídio do processo colonizador pelo baixo índice demográfico indígena no território brasileiro. Foram cinquenta anos sem constar a identificação racial nos questionários do Censo Demográfico nacional, sendo retornada apenas a partir de 1940 e mais de um século para a introdução da categoria “indígena”. Este capítulo dedica-se ao estudo da decolonialidade, buscando elementos para situar as categorizações raciais elaboradas pelos dados estatísticos estatais no discurso jurídico-político.

2.1 Estratégias de desindianização

No dia 11 de abril de 2021, Ailton Krenak analisou este cenário num discurso chamado “O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza”, durante a programação virtual do Seminário “Não sou pardo, sou indígena”, uma realização do grupo de trabalho indígena do Tribunal Popular em parceria com a TV Tamuya com apoio da Retomada Kariri e centros universitários de pesquisa antropológica², o escritor considerou a produção de múltiplas identidades raciais no Brasil como marcas coloniais para classificação dos povos indígenas e negros, de maneira que a ambiguidade do termo “pardo” adquiriu diversos sentidos no tempo, até mesmo foi apropriado por povos originários na tentativa de sobrevivência ao massacre, silenciando suas memórias na sociedade nacional:

² Programa da Pós-Graduação em Antropologia – UFPB, Anáí – Associação Nacional de Ação Indigenista, PNEB/UFBA – Programa de Pesquisas Povos Indígenas no nordeste do Brasil, Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP, PET Indígena Potiguara – UFPB, Laboratório de Antropologia, Política e Comunicação – LAPA – UFPB, Programa de Pesquisa Povos Indígenas no Nordeste do Brasil – UFBA.

É muito importante que a gente não esqueça o processo histórico e saia deste momento que estamos agora para uma discussão sobre a constituição de uma sociedade plural no Brasil, onde a constituição de termos como pardo, mestiço, caboclo e todas essas outras categorias que foram se instituindo dentro do colonialismo, que elas não sejam só uma citação, mas que sejam percebidas com todo seu peso histórico e sua profunda violência colonial, que nos exige olhar também a questão do racismo estrutural – como é hoje percebido. (KRENAK, 2021).

Em seu pensamento, Ailton Krenak (2009, p. 20-21) defende a demarcação de terras indígenas como uma ideia urgente para adiar o fim do mundo, pois o direito constitucional aos territórios ancestrais vem sendo restringido e violado pelo Estado brasileiro: “Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das sociedades indígenas, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira”. Argumenta-se, neste estudo, que a identidade parda possui uma dimensão estratégica no programa republicano de integração da população indígena vinculada à perda compulsória da consciência étnica e, por conseguinte, da consciência política que mobiliza as lutas democráticas por direitos.

Para o autor de *O amanhã não está à venda*, a humanidade é concebida pela fórmula filosófica de um pacto social entre sócios que somente aceitam iguais e excluem diferentes, criando sub-humanidades inaptas a participar deste seleto clube cuja principal senha de entrada é o dinheiro (KRENAK, 2020). Este passaporte para acessar as experiências da vida na sociedade de mercado, inclusive a prática cidadã. Dialogando com Michel Foucault, o escritor define o ser humano útil enquanto produtivo para o capitalismo, gerenciado por instrumentos de fazer viver e deixar morrer ou, ainda, quando a decisão estatal está baseada prioritariamente na morte para eliminar grupos sociais economicamente indesejáveis através de arranjos entre necropolíticas e biopolíticas.

A memória constitucional brasileira jamais poderá esquecer o dia 04 de setembro de 1987, quando Ailton Krenak, então coordenador da União das Nações Indígenas (UNI), apresentou a Emenda Popular n. 40 perante o plenário da Assembleia Nacional Constituinte, performando uma pintura no rosto com tinta de jenipapo enquanto discursava pelo reconhecimento dos direitos originários e rebatia a campanha midiática que descrevia os povos indígenas como entrave ao desenvolvimento e ameaça à soberania nacional (LACERDA, 2008). A propósito, o segundo texto substitutivo proposto pelo deputado

Bernardo Cabral na Subcomissão de Sistematização defendia uma versão do Capítulo XVIII que continha um dispositivo extremamente etnocida na redação do artigo 264, negando proteção constitucional “aos índios com elevado estágio de aculturação que mantenham uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitem terras indígenas”, que foi extirpado do texto promulgado graças às lutas do movimento indígena e indigenista (LACERDA, 2008, p. 107).

Como estudar a violência colonial e o racismo estrutural na nomeação de povos indígenas pelo Estado nacional, abrangendo as múltiplas identidades forjadas como “pardas”? Em nível de hipótese científica, o “pardismo” marca uma das estratégias de *desindigenização* da população para exploração do trabalho e expropriação dos territórios, estruturada nos métodos de racialização elaborados pela racionalidade colonialista incorporada nas instituições públicas brasileiras.

Na obra intitulada *México profundo: uma civilização negada*, Guillermo Bonfil Batalla (2019), escreveu sobre o conceito de desindianização, antes referindo-se ao poder de nomear, criar e destruir dos sistemas de controle cultural impostos contra as civilizações mesoamericanas. O antropólogo mexicano menciona os nomes oriundos de línguas originárias para designar povos, rios, plantas, montanhas e acidentes geográficos que marcam a presença indígena no país, apesar da insistência da linguagem oficial utilizada pela Coroa espanhola e pelo México republicano para introduzir nomes que guardassem a memória ocidental cristã.

Em Xique-Xique ou na Paraíba, sabemos que Ipueira nomeia um braço de rio, a semente de Sucupira tem fins medicinais e que há uma serra que leva o nome de Borborema. Contudo, muitas vezes não sabemos os significados dessas palavras por causa do apagamento cultural, que, em outras ocasiões, manifesta-se pelas próprias nomenclaturas que carregam lembranças de santos católicos ou príncipes portugueses. O catolicismo popular nordestino revela a força da ancestralidade indígenas nas rezas, folhas e festas, assim como o culto à Jurema Sagrada permanece vivo em memória dos antepassados. Quanto à realidade mexicana, Batalla (2019, p. 59) escreveu que “no fundo dessa questão está o fato de que nomear é conhecer, é criar. O que tem nome tem significado, ou se prefere, o que significa algo necessariamente tem nome”.

Segundo o autor, não apenas a geografia natural demonstra a presença das civilizações mesoamericanas no território mexicano, mas os rostos das pessoas expressam traços somáticos que atestam uma continuidade genética, advertindo que “a cultura não se herda como a cor da pele ou a forma do nariz” (BATALLA, 2019, p. 62). Na zona espinhosa que separa raça e etnia, o antropólogo destaca o rosto negado dos povos indígenas na sociedade mexicana, constatando o brutal extermínio populacional nos primeiros anos da invasão europeia.

O autor denuncia que a mestiçagem não ocorreu de modo tão uniforme como pregam os discursos que defendem a ideia de uma democracia racial consolidada no México. O esforço argumentativo se dá no sentido de nomear a herança ideológica de inferioridade racial mantida entre povos dominantes e povos dominados no regime colonial, que determinava ao corpo mestiço uma posição subordinada na estratificação social (BATALLA, 2019, p. 63). No pensamento de Batalla (2019), a mestiçagem foi produto da violência e das permanências culturais em enfrentamento ou esquivas à opressão, sem poder distinguir radicalmente as diferenças sociais entre “mestiços” e “índios”. Nesta encruzilhada, o autor afirma que “os mestiços formam o contingente dos índios desindianizados. A desindianização é um processo diferente da mestiçagem” (BATALLA, 2019, p. 65). Para o antropólogo mexicano, a mestiçagem trata do fenômeno biológico, de maneira que, para não cair em armadilhas que constituem uma visão equivocada da dominação colonial, prefere chamar a “mestiçagem cultural” de desindianização:

A desindianização, por sua vez, é um processo histórico, por meio do qual populações que originalmente possuíam uma identidade particular e distintiva, baseada em uma cultura nativa, são forçadas a renunciar a essa identidade, com todas as conseqüentes mudanças em sua organização social e em sua cultura. A desindianização não é resultado da mestiçagem biológica, mas da ação de forças etnocidas que acabam por impedir a continuidade histórica de um povo como unidade social e culturalmente diferenciada. Muitos traços culturais podem continuar em uma coletividade desindianizada. (BATALLA, 2019, p. 65-66).

O etnocídio move a desindianização e dificulta a delimitação de uma fronteira étnica entre quem é indígena e quem não é. Envolvido nestas questões, Batalla (2019, p. 66) pensava o caráter compulsório do processo de desindianização por meio de mecanismos que forcem a renúncia da identidade indígena herdeira de um patrimônio cultural específico e de um “direito exclusivo de tomar decisões relacionadas a todos os seus componentes (recursos

naturais, formas de organização social, conhecimento, sistemas simbólicos, motivações, etc.” Por outro lado, os grupos desindianizados, camponeses e urbanos, também não herdaram os privilégios, riquezas e poderes das elites brancas, sofrendo cotidianamente com um racismo anti-indígena baseado em ideais de beleza eurocêntricos, além de linguagens e comportamentos discriminatórios:

Nesse racismo há muito mais do que uma preferência por certos aspectos e tonalidades. A discriminação de tudo que se relaciona ao índio, sua negação como parte principal de “nós”, tem a ver mais com o rechaço à cultura índia do que à pele bronzeada. Pretende-se ocultar e ignorar o rosto índio do México, porque não se admite uma vinculação real com a civilização mesoamericana. (BATALLA, 2019, p. 67).

Lendo Batalla (2019, p. 105), penso que o racismo contra culturas e corpos indígenas no Brasil atinge os povos de modos variados de acordo com os contextos regionais, étnicos e sociais do país, inclusive a ponto de negação da própria identidade, pois a racionalidade estatal nomeia como “pardos” muitos “índios desindianizados”. Igualmente, muitos deles também se identificam como “pardos” por motivos diversos desde questões de ordem prática para conseguir trabalho assalariado até por não ter outra escolha depois de invadida a terra. É importante frisar que os sentidos da categoria censitária “pardo”, adotada pelo Estado brasileiro, transformou-se no decorrer do tempo, adquirindo o sentido jurídico atual que se refere aos indivíduos mestiços de descendência africana. Os usos estatísticos da categoria ainda comportam diferentes variações semânticas a depender da região do país, conforme a magnitude demográfica da população negra e a história da economia escravocrata, que utilizou mão de obra de muitos povos nas fazendas. O rosto pardo pode também expressar um corpo e alma indígenas.

A propósito, Batalla (2019) comenta que o uso estatístico dos censos demográficos é enganoso para distinguir o contraste entre campo e cidade no México, uma vez que boa parte da população que mora no espaço urbano mantém uma cultura camponesa que sinaliza a origem rural. Assim como há setores sociais que não afirmam a identidade indígena, embora mantenham aspectos da cultura mesoamericana no cotidiano. Junto ao recorte geográfico que estabelece distinções horizontais entre territórios rurais e urbanos, Batalla (2019) observa a sociedade mexicana não indígena pela ótica das desigualdades entre classes sociais, quando a origem nativa ou europeia define o destino econômico nas elites, classes médias ou populares

pelo nível de acesso a oportunidades que os setores mais privilegiados possuem em relação aos demais.

“Embora ideologicamente seja dito que temos uma sociedade mestiça em que o sangue e a cultura dos dois troncos originais combinam-se harmonicamente, a realidade é outra”, assinala o autor (BATALLA, 2019, p. 109). Por esta razão, a maioria das classes populares tem origem indígena e, com frequência, praticam a cultura originária. Ao contrário, o antropólogo acentua que alguns setores das classes altas descendem diretamente dos espanhóis e tendem a preservar a cultura europeia. A desindianização pode ser interpretada pelas perspectivas de etnia, classe social e território. No mundo rural, Batalla (2019, p. 112) coloca o problema de como diferenciar as “comunidades campesinas tradicionais” e as “comunidades índias”. O autor sugere que o elemento principal seria falar uma língua própria, em segundo lugar, a maior quantidade de palavras indígenas, depois, a indumentária distintiva, chegando à conclusão que nenhum desses elementos pode ser “suficiente para explicar a condição, índia ou não, de comunidades que possuem a mesma cultura”. (BATALLA, 2019, p. 112).

A ausência de identidade indígena se caracterizaria pela perda da identificação de um “nós” etnicamente diferenciado. O antropólogo informa que esta ruptura foi explicada por alguns autores, como consequência da aculturação, da transição de uma sociedade de castas para uma sociedade de classes ou proletarização, mas prefere explicá-la como etnocídio e desindianização (BATALLA, 2019). Com base nesta dimensão do etnocídio, as comunidades campesinas mexicanas não deixaram seus modos de vida social correspondentes às civilizações mesoamericanas, porque a mudança ocorreu apenas no campo ideológico “quando as pressões da sociedade dominante conseguem quebrar a identidade étnica” (BATALLA, 2019, p. 114). Contudo, a abandono da identidade decorre não somente de uma ideologia colonial, mas de uma série de poderes que se materializam no capitalismo periférico:

Isso não quer dizer que a desindianização seja uma mudança puramente subjetiva, já que as pressões da sociedade dominante intensificam-se, precisamente, quando se buscam objetivos práticos que são dificultados pela presença de grupos sociais de identidade distinta que dificulta, por exemplo, a liberação de mão de obra para empregar-se fora da comunidade, o que estimula a negação a programas de modernização que desejam impulsionar a sociedade dominante. A desindianização é alcançada quando, ideologicamente, a população deixa de se considerar índia, embora sua forma de vida o seja. Seriam, então, comunidades índias que já não sabem que são índias. (BATALLA, 2019, p. 114).

As cidades mexicanas serviram de via de entrada para a empresa colonial espanhola em guerras, pacificações, mineração, agricultura, pecuária e comércio. Nos primeiros séculos de colonização, havia uma segregação espacial que definia o lugar dos europeus no centro e dos indígenas na periferia da urbe, preservando suas condições de vida diferentes. “Nas regiões de refúgio, o ponto central é uma cidade mestiça que domina uma constelação de comunidades índias”, descreve Batalla (2019, p. 121). Os “mestiços urbanos” controlam a economia, política e religião da sociedade, gostam de se chamar “gente de razão” e orgulham-se da ascendência europeia. No mesmo cenário urbano, a maioria da classe trabalhadora é indígena. Batalla (2019, p. 122) narra que os “mestiços urbanos” adotaram algumas práticas culturais indígenas na linguagem, alimentação e religiosidade, entretanto necessitam constantemente demarcar que não são indígenas, numa afirmação de si que se dá em oposição à subjetividade indígena, esta criação do regime colonial.

Enquanto isso, os indígenas que vivem nas cidades mexicanas, por vezes, ocultam sua identidade em contato com a sociedade não-indígena: “afinal de contas, a cidade continua a ser o centro do poder estrangeiro e da discriminação” (BATALLA, 2019, p. 124). Apesar da opressão cultural, a identidade indígena permanece disfarçada e clandestina por meio do pertencimento ao grupo de origem, em sua dinâmica de lealdades, vínculos, direitos e obrigações (BATALLA, 2019). Os indígenas em contexto urbano também traçam novas frentes de luta no ensino superior e na política, esforçando-se para continuar a educação numa realidade em que a maioria dos homens indígenas trabalham na construção civil e das mulheres indígenas no ambiente doméstico, prestando serviços até mesmo nos Estados Unidos (BATALLA, 2019).

As elites mexicanas forjaram nomes pejorativos para designar a presença indígena nas cidades, por exemplo, “plebe” e “*nacos*”, palavras consideradas “negativas, discriminatórias e racistas” pelo autor (BATALLA, 2019, p. 125). “Em particular, o *naco* é o habitante urbano desindianizado a quem se atribuem gostos e atitudes que são uma imitação grotesca do comportamento cosmopolita a que as elites aspiram” (BATALLA, 2019, p. 125). Esta pesquisa parte das reflexões de Batalla (2019) para analisar alguns nomes enunciados pelo Estado brasileiro nos censos demográficos na perspectiva da desindianização e da negação de direitos.

"Pardos", "caboclos", "mestiços", "bugres", "morenos", "cafuzos" e uma sequência extensa de adjetivos que marcam o corpo desindianizado no Brasil. Qual a situação histórica em que emergiram estas "categorias raciais e de pobreza", como chama Ailton Krenak (2021)? De acordo com Antônio Carlos de Souza Lima, a categoria raça foi flexionada pela antropologia brasileira com o propósito de criação de um povo único nos projetos nacionais das elites, sendo o *indigenismo* uma tradição de conhecimento voltada para a "gestão das populações etnicamente diferenciadas em contexto colonial", oriunda do México e migrada para o Brasil a partir dos anos 1940:

No caso brasileiro, a abolição jurídica da escravidão em 1888, a implementação de um regime republicano em 1889 e o fim da união entre Igreja e estado, enfim, a ideia de uma República Federativa, são acontecimentos que fizeram surgir como problema fundamental, para os intelectuais e homens políticos da virada do século, a gestão de uma população mestiça, composta por numerosas sociedades indígenas (entre as quais muitas estavam em estado de guerra contra os invasores de seus territórios), alforriados, imigrantes de origem europeia e redes sociais relativamente autônomas em relação aos centros do poder federal. (LIMA, 2002, p. 161).

Nesta perspectiva, o autor conceitua tradição de conhecimento como conjunto de saberes integrados ou objetivados "no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar grupos colonizados" (LIMA, 2002, p. 160). O estudo do "pardismo" se insere, portanto, no eixo de reflexões indigenistas quanto às categorizações raciais e manutenção das desigualdades sociais produzidas pelos saberes administrativos na construção do ser e do não ser indígena. Como a academia e o Estado brasileiro construíram o indígena?

No plano latino-americano, Batalla (2019) assevera que a Independência criou uma entidade sociopolítica distinta, o México, e uma identidade mexicana nova por meio de um projeto que previa as normas para aceitação do indivíduo como membro de uma coletividade com direito de controle e usufruto do patrimônio nacional. Afinal, a primeira Constituição mexicana de 1824 estabeleceu uma monarquia influenciada pela Constituição espanhola de 1812.

A "desindigenização" abrange o etnocídio mantido em profundidade nas raízes do Brasil contemporâneo. A novidade desta palavra propõe um conceito para olhar o direito constitucional historicamente, sobretudo. No século XXI, a violência do capitalismo e do colonialismo restaura o apagamento físico e cultural na medida em que expande as fronteiras

do agronegócio sobre as caatingas, cerrados, florestas e povos originários. De fato, existem discontinuidades discursivas na linguagem constitucional criada no período pós-independência, contudo elas se estabelecem mantendo uma continuidade de domínio sobre terras, corpos, espíritos e narrativas históricas nativas. A demarcação de todas as terras é pressuposto histórico de democracia.

As políticas anti-indígenas atuais tomam forma governamental articulada contra a constitucionalidade, elegendo seu desmonte como principal objetivo. Entretanto, não há o que recuar em direitos, de maneira que o princípio de vedação ao retrocesso possua máxima eficácia no ordenamento jurídico, fortalecendo as lutas democráticas que pretendem avançar no exercício decolonial da cidadania. A distância entre a Constituição e a vida da população brasileira em sua diversidade cultural, quando medida pela régua exclusiva da normatividade estatal, tem demonstrado não impedir interpretações e reformas constitucionais que rasgam o projeto nacional celebrado em 1988. Nesta perspectiva, o reexame histórico do “pardismo” no discurso estatal observa problemas e ensaia soluções para velhos dilemas republicanos.

2.2 Genealogia do “pardismo”

O recenseamento do Brasil em 1872 classificava a população entre livre (brancos, pardos, pretos e caboclos) e escrava (pardos e pretos) de acordo com o marcador racial. Quais os sentidos atribuídos às categorias “pardo” e “caboclo”? Como emergiram estes conceitos, entre outros semelhantes³, no discurso político-jurídico das Assembleias Nacionais Constituintes? Quais os usos biopolíticos e necropolíticos das estatísticas? Qual o sistema de categorização racial do passado e seus reflexos no presente do constitucionalismo brasileiro?

A proposta investiga a nomeação de povos nativos pelo Estado nacional, abrangendo, além do discurso indigenista, as múltiplas identidades forjadas como “pardas”, que em nível de hipótese científica, marcaram uma estratégia de *desindianização* da população para exploração do trabalho e expropriação dos territórios. Em jogo de palavras, o tema principal da pesquisa é o “pardismo” como discurso estruturante dos métodos de racialização elaborados pela racionalidade estatal brasileira. Qual a situação histórica em que emergiram

³ Constata-se uma pluralidade de categorias étnico-raciais para definir o povo brasileiro como ribeirinho, sertanejo, cabra, bugre, negros da terra, entre outras, nos discursos raciais do século XIX e início do século XX.

estas “categorias raciais e de pobreza”, como chama Ailton Krenak (2021), em especial no direito?

Como a população parda nativa se situava nas diferentes plataformas constitucionais? A pesquisa se propõe a repensar a república, considerando a mestiçagem pelo prisma de possíveis classes trabalhadoras indígenas invisíveis por trás de números e nomes que compõem a figura constitucional de povo e sua soberania. A problemática enfrenta perguntas que emergem de movimentos de revisão da historiografia brasileira, implicando também na redefinição de conceitos fundamentais do pensamento constitucional.

A retomada de identidades étnicas através de acontecimentos concretos de travessia à modernidade desmistifica as camadas que envolvem o “pardismo” como não-lugar para onde foram empurrados corpos indígenas em direção ao etnocídio, tomando-se espíritos, terras e forças de trabalho desde muitas gerações. Com isso, a problemática se insere no combate ao esquecimento, trazendo questionamentos para a definição constitucional de povo brasileiro e contribuindo com elementos para a reflexão dos direitos indígenas em contexto rural e urbano, posto que as categorizações raciais da demografia e sistema jurídico precisam ser mensuradas em suas marcas coloniais para que haja a devida reparação constitucional na contemporaneidade.

A invenção histórica do “pardismo” nos censos demográficos oscila entre os discursos de enaltecimento e desvalorização da miscigenação rumo ao branqueamento e sustentáculo do mito da democracia racial no constitucionalismo brasileiro, apagando indígenas que passaram a ser integrados progressivamente na sociedade nacional, escondidos na forma de uma população trabalhadora parda subalternizada e sem voz constitucional, tendo sua cidadania cerceada e reduzida ao limbo dos critérios legais de indianidade para fins de políticas públicas.

Introdutoriamente, a pesquisa confronta as narrativas estatais de racialização com o princípio constitucional de construção de uma sociedade multicultural, vislumbrando o horizonte de um Estado constitucional com primazia para as diversidades culturais e redução de desigualdades sociais, onde a demarcação de terras indígenas constitua a medida prioritária de reparação das violências cometidas desde a fundação do país, reconhecendo a autonomia dos povos originários que estão em retomada de seus territórios, saberes e identidades. Além

disso, aperfeiçoar políticas sociais de acesso à educação e ao trabalho possibilitará o avanço na garantia de igualdade material para população indígena que vive, apesar do Brasil.

Nestes termos, esta pesquisa tem por objeto a invenção do “pardismo” nas razões de Estado, investigando os enunciados inscritos na superfície dos documentos estatísticos, normas jurídicas, discursos políticos constituintes e textos científicos nos quais a categoria tenha sido invocada. Toma-se o primeiro recenseamento nacional, ocorrido ainda no sistema constitucional do Império, como ponto de partida, percorrendo os censos demográficos seguintes realizados na fundação e vigência do regime republicano. Logo, como esta categoria racial e de pobreza utilizada na produção de conhecimentos demográficos oficiais do Estado brasileiro tem sido enunciada pelo constitucionalismo desde a década de 1870?

Aqui, refere-se ao direito constitucional em sentido normativo, jurisprudencial, teórico e político em observação de suas continuidades e descontinuidades históricas registradas nos documentos em análise. O período cronológico em estudo (1870-2010) abrange cento e cinquenta anos, percorrendo três séculos turbulentos de modernização periférica iniciada pelo impulso do capitalismo industrial. Todavia, delimita-se tematicamente o campo de pesquisa na enunciação do “pardismo”, escavando nos textos a prática discursiva estatal que possibilitou sua existência.

Justifica-se a periodização e o recorte temporal devido às especificidades da própria documentação, pois os censos demográficos nacionais foram realizados, em regra, uma vez a cada década desde o fim do século XIX, havendo períodos em que não ocorreram, como na primeira metade do século XX, de maneira que a percepção das variações nas categorias raciais censitárias demanda, pela natureza dos documentos, o atravessamento de diferentes épocas.

Diante do objetivo da pesquisa, não poderia proceder de outra forma. Isto não quer dizer que o exame histórico esgotará, verticalmente, as nuances político-jurídicas do indigenismo e do pardismo em cada momento, mas que observará, horizontalmente, o ritmo das mudanças e das permanências com um olhar consciente sobre a seleção da narrativa que se pretende construir. Neste sentido, a Escola dos Annales, conduzida pelos franceses Lucien Febvre e Marc Bloch a partir de 1929, questiona o tempo breve dirigido à análise dos acontecimentos em nome de uma abordagem de longa duração, somando os métodos das ciências sociais ao aparato historiográfico.

Em suas reflexões, Bloch (2002) reposicionou as relações entre objeto e método histórico, mencionando que a história não se trata de uma ciência do passado, que almeja dissecá-lo tal como ele foi, mas que busca principalmente responder perguntas elaboradas no presente aos documentos que testemunharam processos sociais memoráveis. Embora distintas, as temporalidades mantêm conexões em mão dupla entre as forças de inteligibilidade do passado e do presente, assim como as histórias de vida de quem pesquisa:

Vemos muito bem por que razões a impressão desse distanciamento entre o objeto do conhecimento e o pesquisador impôs-se com tanta força a tantos teóricos da história. É que pensavam antes de tudo em uma história de acontecimentos, até mesmo de episódios: quero dizer, aqueles que, certo ou errado — não é o momento de examinar —, dão extrema importância a retratar exatamente os atos, palavras ou atitudes de alguns personagens, agrupados em uma cena de duração relativamente curta, em que se concentram, como na tragédia clássica, todas as forças da crise do momento: jornada revolucionária, combate, entrevista diplomática. (BLOCH, 2002, p. 71-72).

Na perspectiva do autor, os documentos materiais são considerados fontes diretas, embora tenham por intermediários os humanos que irão interrogá-lo, examiná-lo e estudá-lo de acordo com suas inteligências pessoais, porque admite que na história do tempo presente ou mais próximo, pesquisadores dão vida aos fenômenos estudados. “O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa” (BLOCH, 2002, p. 75).

As transformações atingem o fazer histórico com o surgimento de ferramentas, técnicas e interpretações que reinventam velhos enunciados consagrados pelo manto do saber científico. Nas palavras de Bloch (2002, p. 75): “as cidades da Ásia central revelaram suas línguas, que ninguém mais sabia falar, e suas religiões, há muito extintas. Uma civilização [inteirinha] ignorada acaba de se levantar do túmulo, nas margens do Indo.” Logo, advirto para que cientistas contemporâneos não se assustem perante o levante de sociedades indígenas declaradas extintas pela legislação, história ou estatísticas, assegurando o direito constitucional de retomada de suas línguas, religiões e territórios.

Outrossim, o pensamento de Bloch (2002, p. 80) fundamenta a composição do arquivo e o destaque aos censos demográficos nesta pesquisa histórica constitucional: “seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, específico para tal emprego”. Assim, prevalece a pluralidade de ferramentas em

detrimento da via única traçada pelos textos constitucionais para análise do ser e do não-ser indígena no Estado brasileiro, iluminando zonas periféricas das Constituintes, onde as elites brancas produzem saberes acerca do povo e sua governabilidade.

A história vista por este prisma considera o risco na pesquisa documental, especialmente no trato de assuntos relativos a grupos subalternizados em razão da política de esquecimento e ignorância, além da “paixão pelo sigilo” pulsante nas famílias que ocultam ou destroem os vestígios de violência (BLOCH, 2002, p. 85). A presença indígena no constitucionalismo brasileiro será observada igualmente pela ausência constatada pelo Estado, indagando menos a respeito das explicações do genocídio e mais sobre os usos desta constatação, por exemplo, na forma de um vazio demográfico a legitimar a divisão territorial do país.

A longa duração se torna, portanto, uma dimensão necessária ao estudo das linhas coloniais do direito. Não se espera defini-las como fatalidade histórica intransponível como já foi bastante corriqueiro, mas conhecê-la a ponto de mapear seus nós para que possamos desatá-los, ainda que no futuro. Atento à amplitude secular de uma narrativa histórica que focaliza o passado em largos períodos, Fernand Braudel (1965) preferiu a noção de estrutura a de acontecimento para observar as temporalidades mais extensas, pois este baseia-se na busca do eventual, de curta duração, segundo o tom de uma crônica do cotidiano a relatar uma inundação, uma sessão parlamentar, um julgamento enquanto a estrutura envolve um tempo dilatado e dialético:

A segunda, bem mais útil, é a palavra “estrutura”. Boa ou má, é a que domina os problemas da longa duração. Por “estrutura”, os observadores do social entendem uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, um conjunto, uma arquitetura, mas é mais ainda uma realidade que o tempo usa mal e veicula demoradamente. Certas estruturas, por viverem muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: embaraçam a história, incomodam-na, e assim comandam seu fluxo. Outras estão mais prontas a serem destruídas. Mas todas são, por sua vez, sustentáculos e obstáculos. Como obstáculos, elas se marcam como limites (envoltórios no sentido matemático), dos quais o homem e suas experiências não podem libertar-se. Pense-se na dificuldade de quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade, até mesmo certas sujeições espirituais: os quadros mentais são também prisões de longa duração. (BRAUDEL, 1965, p. 268).

Para exemplificar seus argumentos, Braudel (1965) professava que a sujeição geográfica e a dominação de sistemas culturais constituem as situações mais emblemáticas de prolongamento trazendo uma série de expressões que se estenderam por muito tempo no mundo ocidental como as cruzadas, o renascimento florentino, o pensamento científico

aristotélico, a revolução industrial e o capitalismo mercantil. A economia e a demografia particularmente lidam com a mensuração das tendências seculares, embora hajam divergências internas nestas áreas do conhecimento sobre este tipo de enfoque. O autor diz que o tempo na história corre de modo uniforme enquanto na sociologia de modo multiforme (BRAUDEL, 1965).

Comparemos a história ao cinema, que narra através da imagem em movimento, e a sociologia à fotografia, uma linguagem do instante. Também é possível compará-la ao romance, como fez Paul Veyne (1998, p. 07): “a história seleciona, simplifica, organiza, faz com que um século caiba numa página, e essa síntese da narrativa é tão espontânea quanto a da nossa memória, quando evocamos os dez últimos anos que vivemos.” No direito, o tempo se traduz pela vigência de uma Constituição, lei, enunciado jurisprudencial ou qualquer outra modalidade normativa. Cada alteração legislativa enseja uma revisão hermenêutica para exprimir qual proposição se enquadra no caso concreto posto para decisão judicial.

O discurso jurídico se caracteriza pela ficção de seus conteúdos que, no entanto, deixam de ser ficcionais na medida em que animam, emolduram e legitimam a força estatal. Um paradoxo que não estimo, mas que se coloca quando estranhemos a distribuição de justiça nas instituições encarregadas pela resolução dos conflitos sociais. Assim, as normas revogadas deixam de ser obrigatórias, esquecendo-se o que foi dito até ali para simular uma nova realidade jurídica total ou parcialmente nova.

Outra diferença básica entre direito e história consiste no fato de que o primeiro, ao menos em suas teorias hegemônicas, não admite lacunas enquanto a história já se reinventou a ponto de assumi-las. Para não fazer uma apologia da história ao modo de Bloch, saliento que muitos escritos críticos reconhecem que o direito é uma ciência incompleta. Junto desta natureza lacunar, Veyne (1998) defendia a liberdade de recortar a história por meio da aproximação com outras disciplinas como as intersecções que surgem neste trabalho entre história constitucional indigenista e história dos censos nacionais. O objeto deste estudo, o pardismo, pode ser pensado conforme a noção de contra-factual articulada pelo autor:

Na França, a École des Annales, reunida em torno da revista fundada por Marc Bloch, dedicou-se ao desmatamento das zonas vizinhas a essa clareira de acordo com esses pioneiros, a historiografia tradicional estudava, com demasiada exclusividade, os grandes eventos desde sempre reconhecidos como tal; fazia “história-tratados-e-batalhas”, mas restava desbravar uma imensa extensão de “não-factual”, cujos limites nem mesmo avistamos; o não-factual são os eventos ainda não consagrados como tais: a história das localidades, das mentalidades, da loucura

ou da procura da segurança através dos tempos. Denominar-se-á, portanto, não-factual a historicidade da qual não temos consciência como tal; a expressão será empregada com esse sentido neste livro, e é justo, pois a escola e suas idéias provaram, suficientemente, a sua fecundidade. (VEYNE, 1998, p. 13).

Assim, quando a nação sai do centro analítico, deixa de existir uma História universal, havendo apenas “uma história de...”, pois os acontecimentos passam a ser considerados dentro de séries indefinidas de eventos, tramas e materialidades que não se sobrepõem de modo hierárquico. Nestes termos, a ideia de história encontra seu limite inacessível seja em razão do território, objeto de estudo, densidade cronológica, estilo narrativo, enfim, um conjunto de possibilidades abertas pela interpretar os indícios deixados nos documentos.

Para Veyne (1998), as fronteiras subjetivas e objetivas da história são ambas problemáticas, de forma que a melhor solução está na introdução de um ponto de vista conscientemente preconcebido para o recorte da leitura dos documentos. Assim, tanto uma História geral não alcança a objetividade como uma história da luta de classes ou da dominação racial não seriam as únicas histórias possíveis. O autor evita engessar a escrita histórica em doutrinas e teorias simplificadoras, afirmando que, sim, ela é um ato subjetivo.

Qualificando Foucault como positivista, Veyne (1998) assevera que seu método consiste, então, em compreender que as coisas não passam de objetivações de práticas discursivas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe. Logo, termos como população, Estado e sujeito de direito são entendidos como objetos de época, raros e jamais vistos na medida em que são negados na condição de objetos naturais para trazer à tona a ontologia histórica que os reveste.

O autor discute a análise histórica a partir do estudo foucaultiano sobre a loucura, chegando à conclusão de que examinar a objetividade da loucura, isto é, o modo como este quadro de saúde mental tornou-se um dado para a ciência não quer dizer que ela não exista, que seja um mero preconceito, não possua um componente fisiológico ou algo que o valha, mas ressaltar a dimensão da prática discursiva que a objetiva no campo do conhecimento.

No caso da genealogia do pardismo, igualmente não pretendo negar o extermínio demográfico da população indígena, o estupro colonial das mulheres escondido pelo mito da miscigenação e as apropriações subjetivas da identidade parda nos diferentes contextos regionais, mas deslocar o eixo de análise da categoria para o modo de objetivação do pardo nas leis, políticas, estatísticas e saberes administrativos do Estado brasileiro, definindo-o

conforme a raridade em que era enunciado nos censos nacionais em relação à estrutura jurídico-constitucional, regime de terras e trabalho indígena no país.

A análise histórica do pardo como discurso estatístico, científico, jurídico e político não está somente nas palavras, mas nas instituições, técnicas, práticas e objetos que produzem. A lei da raridade prevê que nem tudo é sempre dito, há sempre um déficit, um não-preenchimento do campo das formulações possíveis entre presenças, ausências, limites, vazios e recortes. Então, não se trata de buscar o sentido recalcado, oculto, subjacente ou não-dito da palavra pardo, mas o silenciado pelo discurso manifesto nos textos. A pesquisa recai sobre a superfície do enunciado registrado nos documentos em sua raridade, pois poucas coisas podem de fato ser ditas segundo a noção foucaultiana de discurso:

(...) o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegética: tesouro inesgotável de onde se podem tirar sempre novas riquezas, e a cada vez imprevisíveis; providência que sempre falou antecipadamente e que faz com que se ouça, quando se sabe escutar, oráculos retrospectivos; ele aparece como um bem - finito, limitado, desejável, útil - que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas "aplicações práticas"), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política. (FOUCAULT, 2007, p. 136-137).

O discurso estatal é produzido no calor do combate entre forças que disputam narrativas e relações de poder. Foucault (2007) se afasta da interpretação exegética da documentação em cronologias exatas, distinguindo a história das ideias da arqueologia do saber que propunha: a) a primeira teria por objetivo o estudo das representações, mentalidades, filosofias, ciências e literaturas, tendo em vista a gênese, a continuidade e a totalização reencontrada pela *empíria* transcrita no discurso-documento; b) a descrição arqueológica, por sua vez, examinava não as representações registradas, mas o próprio registro enquanto discurso-monumento, definido em sua especificidade e descontinuidade.

Talvez Veyne (1998) chamou Foucault (2007) de positivista pelo fato de que ele considerava o documento uma positividade que tinha o propósito de servir como ponto de partida, ou *a priori* histórico, para a análise do poder. No texto intitulado "Nietzsche, a genealogia e a história", o autor escreveu que a "genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária", opondo-se a elaborar uma pesquisa genealógica acerca da origem, ou seja, de uma essência pura da coisa estudada, de uma identidade recolhida em si mesma, imóvel.

Frequentemente, o autor assevera que na reflexão de Nietzsche a genealogia pode ser entendida como reconstituição do tronco de uma raça, uma proveniência, um antigo pertencimento a um grupo social. Contudo, afirma que longe de ser uma categoria da semelhança, ordena as marcas da diferença. "A proveniência diz respeito ao corpo", afirmava o francês, explicando a genealogia como uma articulação do corpo com a história, na medida em que ele opera como superfície de inscrição dos acontecimentos passados, resultando num "corpo inteiramente marcado de história" (FOUCAULT, 1979, p. 22). Tratando-se de um intelectual europeu que falava a partir desta posição, o autor comentou a relação entre genealogia, história e identidade:

A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim encontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. (FOUCAULT, 1979, p. 34-35).

A genealogia observa as descontinuidades, isto é, os cortes temporais de significação, a contingência e a relação do acervo documental com a alteridade histórica. Quando tematiza a identidade, a pesquisa genealógica não pretende fundamentá-la como unidade fixa, cristalizada desde a suposta origem, senão percebe os deslocamentos do sentido no decorrer do tempo. A genealogia do pardismo não estuda o pardo como sujeito estático tal qual definido pela norma jurídica e estatística oficial contemporâneas, ou seja, somente enquanto identidade negra afrodescendente, mas procura visibilizar também o pardo indígena, demonstrando como a categoria foi sendo forjada no discurso do Estado brasileiro, indagando a respeito de seus efeitos de saber e de poder.

Deste modo, a genealogia do enunciado "pardo" na regularidade discursiva estatal jamais dirá que não existem pardos e pardas no Brasil, mas perguntará como esta marca racial foi elaborada, quais seus limites, qual sua singularidade. Pretendo, portanto, historicizar sua existência. Para além da matéria do corpo pardo indígena, busco narrar a formulação de um conceito em diferentes cenários, percorrendo os escombros de uma guerra que se imagina vencida há muito tempo, que é a ocupação dos territórios, corpos e espíritos a pretexto do projeto unitário de nação.

A genealogia trabalha com uma noção nietzscheana de poder, que o analisa fora da concepção liberal da teoria jurídica do contrato social e fornece um olhar além da concepção

economicista do marxismo clássico que definia o poder exclusivamente como dominação de classes. Para explicar a visão nietzscheana de poder, Foucault (1979, p. 176) inverte a frase do estrategista alemão Carl von Clausewitz (1780-1831) para dizer que "a política é a guerra prolongada por outros meios" ou, mais precisamente, pensar "o exercício do poder como guerra prolongada". Por conseguinte, a genealogia seria um esforço para libertar da sujeição os saberes históricos locais da hierarquia de poderes instituída pela ciência ocidental (FOUCAULT, 1979).

Contudo, tanto Foucault quanto Nietzsche elaboraram esta concepção de poder a partir da Europa, razão pela qual deve ser reinterpretada no contexto geopolítico da América Latina na perspectiva da colonialidade do poder e do saber proposta por Quijano (2005), conforme melhor abordado em tópico específico. Por hora, convém entender sobre o pensamento genealógico das formas jurídicas a partir das reflexões dos dois autores. A ideia foucaultiana de genealogia se baseia no emprego da palavra nas obras de Friedrich Nietzsche (2008), pois, de acordo com o alemão, o conhecimento é tido como força e a verdade como luta, dissociando filosoficamente um do outro.

No prólogo de *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009) informava que apresentaria pensamentos sobre "a origem de nossos preconceitos morais", dos juízos de valor "bom ou "mau", do questionamento do próprio valor desses valores, por exemplo, a origem da justiça como acerto entre poderosos nas teorias contratualistas. Para o filósofo, o Estado e o direito tiveram início com um ato de violência, reforçando que, em geral, as narrativas sobre a origem não podem ser romantizadas, pois estão banhadas de sangue. A crítica nietzscheana era ácida à ciência moderna do fim do século XIX, pois acentuava que a própria cientificidade exigia um ideal de valor que pudesse legitimá-la. Em sua linguagem irônica, um grande problema da ciência seria a "superestimação da verdade" (NIETZSCHE, 2009, p. 131).

Dito isto, a genealogia do pardismo analisa a emergência da palavra "pardo" a partir do discurso dos censos demográficos situados nos contextos políticos e jurídicos dos Oitocentos, embora a categoria racial parda já fosse empregada para descrever povos originários desde o início da invasão colonial. Sua invenção estatística é contemporânea ao nascimento do Brasil, à independência, à industrialização, ao trabalho assalariado, à república, ao constitucionalismo, à federação e a uma série infinita de mudanças que estavam engatilhadas para a jovem nação latino-americana que ansiava por uma mitologia fundadora, uma cultura

autêntica, uma identidade nacional, uma unidade territorial, uma representação original do país articulada com a nova ordem mundial pós-colonial que se iniciava, trazendo conflitos, continuidades e descontinuidades até o tempo presente.

As variações semânticas da palavra "pardo" se multiplicam nas épocas e nos lugares. O pardo tem sentidos particulares em Manaus ou em Salvador. Os discursos públicos nacionais registrados nos censos demográficos forneciam uma imagem populacional mestiça que autorizava o apagamento cultural, o branqueamento, a desindianização ou, pelo menos, tornava a assimilação uma política oficial para que indígenas sobrevivessem ao Brasil na medida em que ele invadia Pindorama. Este destino inexorável da aniquilação era pressuposto, ou melhor, norma hipotética fundamental das primeiras cartas constitucionais brasileiras.

O principal eixo de análise busca mapear as concepções étnico-raciais descritas nos censos demográficos e seus impactos constitucionais. Esta reflexão pode contribuir para o debate sobre as chamadas “zonas cinzentas”⁴ ocupadas pela população parda em decisões judiciais e produção legislativa no tocante às políticas afirmativas para promoção da igualdade étnica e racial. No presente, a identidade parda está configurada normativamente pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) compondo a população negra de descendência africana em conjunto com as pessoas pretas. Por sua vez, o Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Decreto n. 5.051/2004, determinam dois critérios para o reconhecimento de indivíduos indígenas: a consciência étnica e a autodeterminação do grupo de origem na afirmação do pertencimento.

Contudo, em janeiro de 2021, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) publicou a Resolução n. 4 prevendo novos critérios baseados na heteroidentificação por parte das instituições públicas para definição jurídica da identidade indígena, o que viola as normas constitucionais e de direitos humanos que asseguram a autonomia dos povos. O Ministério Público Federal (MPF) divulgou nota pública manifestando-se pela inconstitucionalidade do documento, fundamentada no artigo 231 da Constituição Federal que prevê o direito de autodeterminação das comunidades tradicionais (MINISTÉRIO..., 2021). A referida resolução

⁴ Conceito jurídico enunciado pelo STF em acórdãos que julgam a constitucionalidade do exercício do direito de autodeclaração de pessoas pardas que se candidatam a vagas de concurso público e ensino superior pelo sistema de cotas, por exemplo, ARE 897672, RE 1074953, RCL 43245, RE 1306951 e RE 1331938.

foi suspensa pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em apreciação à Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709, requerida pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que teve por objeto uma série de medidas cobradas do poder público para combate à pandemia causada pela covid-19 em relação aos povos indígenas (BRASIL..., 2021).

Desse modo, a Lei 12.711/2012 dispõe a respeito da criação de cotas para pessoas pretas, pardas e indígenas no ingresso nas universidades e institutos federais. No âmbito do funcionalismo público, a Lei 12.990/2014 reserva 20% de vagas para pessoas negras em concursos da Administração federal direta e indireta. Atualmente tramita no Congresso Nacional o projeto de lei n. 5.476/2020, de autoria da deputada Joenia Wapichana, para reserva de vagas também para indígenas nos concursos públicos federais.

No plano do direito penal, a Lei n. 7.716/1989 tipificou o crime de racismo, regulamentando a norma do artigo 5º, inciso XLII, da Constituição Federal, ao punir as condutas motivadas por discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Já no âmbito do direito do trabalho, a Consolidação das Leis Trabalhistas prevê no artigo 451 a equiparação salarial e penalização de discriminações em razão de sexo e etnia na relação empregatícia. Não obstante estas relevantes questões colocadas pelo direito posto, a presente pesquisa almeja perguntar aos documentos estudados sobre os velhos dilemas da história constitucional brasileira desde a perspectiva do etnocídio contra os povos indígenas, politizando o termo pardo. À guisa do pensamento político clássico, concebe-se uma interpretação do Brasil para além da dogmática, percebendo o sistema constitucional em sua totalidade histórica, econômica e social. Por isso, o problema alcança o próprio modelo de Estado-nação do mundo moderno ocidental, pois ele está centrado na ideia de univocidade que tem sido descentrada pelos textos constitucionais de muitos Estados latino-americanos.

Objetiva-se, portanto, realizar uma genealogia da nomeação étnico-racial instrumentalizada pelo Estado brasileiro e suas razões constitucionais, com ênfase nas políticas etnocidas e genocidas de integração da população indígena na sociedade de classes, abordando, quando cabível, a experiência histórica de outros países americanos. Especificamente, o estudo tem por escopo analisar a emergência de categorias étnico-raciais nos oito censos demográficos realizados pelo IBGE desde a independência política do Brasil

(1872-2010); contextualizar o surgimento das categorias nas diferentes situações históricas face às ideias e configurações constitucionais; e, por fim, comparar o historicamente os discursos censitários de classificação étnico-racial.

2.3 Interpretação histórica constitucional

O que é hermenêutica? De acordo com a cultura ocidental, costuma-se responder a esta pergunta por meio da explicação etimológica da palavra hermenêutica na cosmovisão da mitologia grega antiga representada pela narrativa do deus olímpico Hermes, filho de Maia e Zeus. Margarida Maria Lacombe Camargo (2003) narra que ele era um deus sábio, veloz e mensageiro capaz de decifrar as mensagens divinas para os seres humanos. Na ciência de muitos povos indígenas que cultuam a tradição do toré da Jurema, como o povo Kiriri que vive em Banzaê/BA, os Encantados trazem recados para os pajés e caciques que precisam ser interpretados, revelando mensagens importantes para a comunidade, inclusive quanto à luta por direitos (NASCIMENTO, 1994). Os Encantados guardam também as palavras da língua originária para que sejam lembradas.

A interpretação do direito constitucional positivo tem sido reelaborada por intelectuais indígenas como Luiz Eloy Amado Terena (2020) no campo acadêmico e jurisdicional. Na obra *Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos*, o autor trata de movimento indígena, confronto político e jurídico em defesa dos direitos territoriais do povo Terena, reescrevendo a história oficial que invisibiliza a presença indígena no Mato Grosso do Sul. Segundo o autor, as concepções Terena sobre o território ancestral afirmam que ele vai além das fronteiras nacionais, englobando Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina enquanto os discursos que defendem a propriedade privada em detrimento dos direitos originários asseveram que os Terena são paraguaios e apagam a participação indígena na guerra que estabeleceu os atuais contornos geográficos do país (AMADO, 2020).

Baseado em vasta documentação e na história oral, Amado Terena (2020) articula História, Antropologia e Direito para demonstrar a interpretação intercultural da Constituição e demais expedientes normativos do Estado brasileiro em diferentes situações históricas, pontuando que os efeitos do colonialismo no conhecimento geram falsas interpretações históricas sobre os processos de expropriação das terras indígenas. O advogado baseia-se na categoria de colonialismo interno, difundida pela antropologia brasileira nos anos 1960, para

examinar as relações de poder, a produção de conhecimento, as práticas estatais e legais: "a noção de colonialismo interno torna-se relevante para analisar o processo de usurpação dos territórios Terena, sob a convivência do Estado" (AMADO, 2020, p. 45). O colonialismo interno apaga os saberes indígenas no espaço acadêmico, político e jurídico, bem como os saberes afrodiáspóricos. Contudo, os povos originários e africanos em diáspora têm ressignificado as narrativas e práticas estatais por meio da criação de epistemologias e litigâncias contracoloniais. Algumas acepções de colonialismo e colonialidade do saber e do poder serão melhor aprofundadas no tópico seguinte.

Neste momento, a reflexão pretende definir o conceito de hermenêutica em diferentes cosmovisões. Assim, Samuel Santana Vida (2018) propõe pensar a hermenêutica pelos *owes*, *orikis* e *itans* do orixá Exu, que nas religiões de matriz africana é responsável pela linguagem e pela transformação, propondo, então, uma "exuêutica jurídica". O autor estudou o Projeto de Lei 308/2018 que tramitou na Câmara Municipal de Salvador/BA, propondo a proibição do uso de animais em rituais religiosos e a repercussão política, jurídica e social na cidade, salientando que a colonialidade do direito e o racismo institucional configuram uma narrativa do constitucionalismo brasileiro que exclui e silencia as comunidades religiosas de matriz africana como sujeito constitucional. Em 28 de março de 2019, no julgamento do Recurso Extraordinário 494.601, o Supremo Tribunal Federal decidiu que era constitucional a Lei 12.131/2004 do Rio Grande do Sul, que permitia o sacrifício de animais nas liturgias das religiões de matriz africana, sem violar a proteção animal ou configurar crime ambiental com fundamento na liberdade religiosa.

Percebe-se, portanto, que a arte de interpretar está presente em diversas culturas. No mundo ocidental marcado pelo predomínio da linguagem escrita, a teologia e a filologia defendiam a existência de várias espécies de hermenêutica: a hermenêutica teológica sobre o entendimento dos textos bíblicos; a hermenêutica filológica, sobre os escritos literários; e a hermenêutica jurídica, tratando da interpretação das leis. Neste sentido, o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (2016) pretendeu estabelecer critérios gerais para a interpretação, concebendo-a enquanto uma hermenêutica universal com o propósito de apreender a essência do ato interpretativo. Inspirado em Kant, o autor definia a interpretação como arte para afastar uma concepção mecânica, destacando sua dimensão filosófica na medida em que buscava

entender o discurso como o lado externo do pensamento do outro (SCHLEIERMACHER, 2016).

A principal finalidade da hermenêutica seria, então, evitar o desentendimento, razão pela qual o teórico ordenou o método interpretativo em dois momentos: o gramatical e o psicológico, enfatizando que ambos possuem igual relevância, pois o discurso consistiria numa combinação entre a designação linguística e os fatos do espírito de quem o enuncia. Por isso, Schleiermacher acreditava que o intérprete do texto poderia entender o discurso tão bem quanto seu autor e até melhor do que ele, de maneira que a interpretação histórica teria o objetivo de reconstituir o vínculo dos escritores com sua época para considerar os acontecimentos que relacionam aqueles que discursam com os ouvintes originais: "todo discurso só pode ser entendido mediante o conhecimento do conjunto da vida histórica de que faz parte, ou mediante o conhecimento da história que lhe diz respeito" (SCHLEIERMACHER, 2016).

Importa frisar que não tenho a pretensão de realizar uma análise vertical da hermenêutica, descrevendo todas as acepções e modos de pensá-la, mas tão somente apresentar a abordagem de interpretação histórica constitucional que fundamenta esta pesquisa científica. Assim, a hermenêutica filosófica tomou outros rumos com as proposições de Hans-Georg Gadamer, (1997) que levantou uma série de questionamentos sobre os padrões de conhecimento do Iluminismo alemão, revendo a perspectiva de Schleiermacher numa ótica fenomenológica voltada mais para o estudo da compreensão humana nas ciências sociais e nas artes do que para a determinação de um método universal de interpretação. Segundo Gadamer (1997), a compreensão é objetiva e subjetiva ao mesmo tempo, de forma que ao interpretar um texto não se deve buscar adentrar na alma do autor, senão participar da produção de um sentido comum, considerando, inclusive, as opiniões prévias e a historicidade do próprio intérprete no ato de compreensão do discurso em sua alteridade.

Neste cenário, Gadamer (1997) discute o papel da tradição no processo interpretativo, encarando os sujeitos de conhecimento como sujeitos históricos que carregam preconceitos estruturais nas atividades de compreensão, que são mais que simples juízos de valor, mas compõem a realidade histórica do seu ser. Essas tradições devem ser percebidas não como barreiras intransponíveis, mas como interpelações frente às aberturas possíveis para a interpretação dos textos. Por isso, o filósofo conceitua a hermenêutica histórica como

compreensão adequada da finitude e da historicidade, lembrando-nos de que não é a história que nos pertence, mas nós a ela pertencemos, afinal até mesmo os modos de ler as fontes históricas mudam no tempo. O lugar da hermenêutica estaria, por conseguinte, entre a objetividade da distância histórica e a pertença do intérprete a uma tradição.

Ao interpretar uma lei, o historiador do direito e o jurista partilham do mesmo entendimento, embora este possua uma tarefa prática no processo judicial, isto é, a elaboração de uma sentença ou petição que influencie a decisão, o que implica uma complexidade de fatores político-jurídicos. Em diálogo com o jurista italiano Emilio Betti, Gadamer traça um quadro de diferenças entre o trabalho do jurista e o do historiador do direito: o primeiro estaria adstrito ao caso concreto posto para julgamento, pressupondo a interpretação histórica, contudo, vai além dela mediante a compreensão da lei nos termos originários e jurídicos, admitindo as mudanças para determinar sua função normativa; de outro lado, o historiador do direito almeja o sentido originário da lei por meio das mudanças históricas pelas quais ela passou, relacionando a intenção no momento em que foi promulgada às adaptações do presente jurídico.

Aproximando-se dessa diferenciação, Tércio Sampaio Ferraz Junior (2003), baseado na terminologia de Viehweg, distingue o estudo do Direito sob o enfoque zetético e o enfoque dogmático. Para o autor, enquanto as questões zetéticas têm função especulativa, porque "podem ficar sem resposta até que as condições de conhecimento sejam favoráveis"; as questões dogmáticas têm função diretiva, haja vista que são regidas pelo princípio da inegabilidade dos pontos de partida e da decidibilidade que exigem uma compreensão aplicável dentro dos marcos da ordem jurídica vigente (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 41). Por exemplo, investigar a Constituição pelo viés zetético da História do Direito enseja um levantamento dos valores que informam o sistema constitucional em suas dimensões sociais, políticas, econômicas e ideológicas, "sem preocupar-se em criar condições para a decisão constitucional dos conflitos máximos da comunidade" (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 44).

No limite, Gadamer entende que o conhecimento do sentido de um texto normativo abstrato e sua aplicação a um caso concreto não são atos apartados, mas um processo unitário. Concebendo o direito no âmbito da compreensão gadameriana, Margarida Maria Camargo (2003, p. 15) conceitua: "a hermenêutica jurídica refere-se, assim, a todo um processo de interpretação e aplicação da lei que implica a compreensão total do fenômeno que requer

solução". A hermenêutica jurídica é, portanto, uma teoria da interpretação do direito que tem o intuito de estudar a compreensão do sentido e do alcance das expressões normativas. Em suas perspectivas do pensamento jurídico contemporâneo, Camargo (2003) articula uma racionalidade contra o arbítrio com o auxílio da tópica e da retórica para interpretação do direito e composição da decisão judicial conforme padrões de justiça concreta com o propósito de assegurar maior participação política no Estado Democrático de Direito.

Os déficits da razão jurídica moderna têm sido evidenciados no tempo presente, quando a teoria constitucional pós-positivista recusa o paradigma científico do direito na descrição normativa de um dever-ser como verdade universal e atemporal do fenômeno jurídico. Deste modo, Luís Roberto Barroso (2009)⁵ explica sua crítica ao juspositivismo, sobretudo após o julgamento do Tribunal de Nuremberg a respeito das práticas atroz nas legalidades nazistas na Europa, entendendo-se que o positivismo jurídico formalista e legalista pretendia-se neutro em tempos de totalitarismo, quando o próprio Estado executava a barbárie em nome da lei.

O pós-positivismo jurídico rejeita o ideal de objetividade e neutralidade científica pela impossibilidade de sua realização, propondo uma nova hermenêutica dos direitos fundamentais, fazendo-os efetivos nas situações concretas por meio de uma atuação consciente sobre a realidade, conformando-a e transformando-a (BARROSO, 2009). Deste modo, a hermenêutica constitucional desponta como uma ramificação especializada da hermenêutica jurídica devido às características do direito constitucional que consagram *status* jurídico superior às normas constitucionais; a textura aberta da linguagem que estabelece os princípios constitucionais; além do objeto das normas que abrangem a organização do poder político, a definição de direitos fundamentais e as normas programáticas de fins e valores públicos (BARROSO, 2009).

Com o destaque para a normatividade dos princípios em suas habilidades para condensar valores, unificar o sistema e condicionar a atividade dos intérpretes do texto constitucional, Barroso⁶ (2009) salienta sua carga axiológica e importância na tomada de decisões que versam sobre políticas públicas e baseiam-se na ponderação. Barroso (2009)

⁵ BARROSO, Luís Roberto. *Interpretação e aplicação da Constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. São Paulo: Saraiva, 2009.

⁶ Ibid.

entende que a norma constitucional é fruto da interação entre o texto normativo e a realidade social, concebendo a interpretação constitucional como concretização construtiva em que há o reconhecimento da atuação criativa do órgão judicial no processo interpretativo, inclusive para a definição de políticas públicas. O autor apresenta os elementos tradicionais de hermenêutica, combinando os componentes gramatical, histórico, sistemático e teleológico.

A interpretação constitucional histórica, na visão de Barroso (2009), volta-se para os trabalhos legislativos e intenção dos constituintes, sendo mais decisiva no sistema jurídico da *common law*, de tradição anglo-saxônica, pois no *civil law* a vontade subjetiva do legislador ou constituinte teria sido substituída pelo sentido objetivo da norma constitucional na atualidade, resultado de uma construção jurídica evolutiva. Em síntese, o elemento histórico na hermenêutica busca compreender as relações entre a Constituição e a conjuntura em que foi promulgada. A revisão dos institutos jurídicos sob uma ótica constitucional tem reconhecido a diversidade de modos de vida indígenas no sistema constitucional brasileiro. No julgamento da Ação por Descumprimento de Preceito Fundamental 709, de relatoria do referido ministro, o plenário do Supremo Tribunal Federal, para assegurar os direitos fundamentais à vida, saúde e segurança, afirmou o acesso de todos os indígenas aldeados, ainda que habitantes de terras não homologadas, e também de indígenas em contexto urbano aos serviços prestados pelo Subsistema Indígena de Saúde durante a crise sanitária decorrente da pandemia de Covid-19.⁷

A ADPF 709, de autoria da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), foi a primeira ação proposta por uma organização indígena no Supremo Tribunal Federal. De acordo com Luiz Henrique Eloy Amado (no prelo), coordenador jurídico da entidade, a Corte Constitucional tem precedentes de negação do direito de petição a povos indígenas quando eles figuram no pólo ativo do processo, devido ao regime tutelar que perdurou até 1988. Desta forma, o caso se torna vinculante para o reconhecimento da legitimidade processual de povos originários em ações constitucionais promovidas no Brasil, redefinindo a noção de sujeito de direito amparada na ideia moderna de contrato social, a partir da percepção da identidade cultural como fonte normativa da personalidade jurídica (AMADO, no prelo).

⁷ Para indígenas em contexto urbano, o acórdão publicado em 26 de agosto de 2021 condicionou o atendimento no sistema focalizado à indisponibilidade do Sistema Único de Saúde geral.

De acordo com Marcelo Neves (2013, p. 58), “o direito se flexibiliza mediante princípios constitucionais para possibilitar uma maior adequação do argumentar jurídico à complexidade da sociedade”. Contemporaneamente, diante de uma distribuição de justiça constitucional feita pelo Estado em sua função judiciária prestada através de decisões que ocorrem fora da órbita de um direito natural (divino ou racional) ou de um direito positivo determinado por uma racionalidade única, a complexidade e a contingência surgem como elementos da alquimia hermenêutica.

Neste sentido, por que não nomear a “complexidade” face ao surgimento de novos sujeitos jurídicos? O que este ato de nomeação importaria para o processo de concretização da norma constitucional? Quando o autoritarismo ameaça os consensos básicos do Estado Democrático de Direito, que podemos aprender com a história constitucional? E o que desaprender? Robert W. Gordon (1984), refletindo sobre teoria e método na História do Direito, assinala que juristas costumam recorrer à análise histórica, manejando-a como instrumento de conservação, continuidade e tradição, ressaltando os esforços para uma abordagem crítica que ultrapasse o uso evolucionista e funcionalista. Em seu ponto de vista, a atitude de juristas quanto à história abrange também a contestação do *status quo* e a demonstração do contexto social da norma jurídica.

A concepção dos discursos jurídicos como produtos políticos (GORDON, 1984) nos faz abandonar, de início, nesta pesquisa, a hipótese de que, no Brasil, os direitos indígenas estariam garantidos em virtude da justiça do Estado, senão que resultam da luta dos movimentos sociais. Desfocando as imagens que separam “lei” e “sociedade”, Gordon (1984) adverte que nossas próprias “story-lines” se encontram emaranhadas com as narrativas históricas que produzimos. Por sua vez, Akhil R. Amar (2013), trilhando caminhos para um novo textualismo, expõe os limites do escrito, do não escrito e do vivido na interpretação constitucional, ampliando a leitura do texto normativo em coerência com as práticas histórico-sociais do terreno em debate. Inserido no *common law*, esse sistema de interpretação considera igualmente a Constituição não escrita, isto é, coloca o texto e a história em correlação durante a atividade hermenêutica (CAVALCANTI, 2016).

Ainda no campo do pensamento constitucional norte-americano, Kermit Roosevelt III (2012) comenta a bipartição entre Originalistas e partidários da Constituição Viva. Entre outras nuances, o autor distingue que os primeiros se apegam rigidamente ao entendimento

“original” do texto, admitindo mudanças somente por meio do processo de emenda, visto que desconfiam do Judiciário e querem contê-lo. Os segundos, guiados pela doutrina do ativismo judicial, defendem a alteração mais flexível do texto constitucional mediante a interpretação da magistratura, incentivando-a. Ambas as posições, sustenta Roosevelt (2012), correspondem a perspectivas extremas do controle de constitucionalidade, apresentando outro caminho: reconhecer os elementos políticos que informam a teoria e, por conseguinte, a decisão constitucional. As políticas constitucionais vislumbram a operação hermenêutica em suas consequências no futuro e não devem partir nem da legislatura constituinte, tampouco do arbítrio judicial, mas da mobilização dos movimentos sociais. O autor menciona, por exemplo, que, será o movimento feminista, transformando a consciência social sobre os direitos civis da mulher, que provocará conquistas em termos de direitos constitucionais (ROOSEVELT, 2012).

Transpondo a dogmática e a pragmática da norma nos julgados precedentes, José Ernesto Pimentel Filho (2018) tem se dedicado a estudar elementos para uma hermenêutica histórica constitucional. Diante da oposição de originalistas *versus* ativistas judiciais no constitucionalismo estadunidense, o professor fundamenta uma abordagem de interpretação baseada no texto constitucional e na história, substituindo as “dicotomias teóricas desgastadas por uma compreensão das palavras nas temporalidades humanas o que diferencia a operação de compreensão histórica da aplicação do direito constitucional” (PIMENTEL FILHO, 2018, p. 23). Neste sentido, a epistemologia de interpretação histórica da Constituição analisa o texto normativo percebido como fonte primária em diálogo com a historiografia constitucional, não para resgatar a vontade dos constituintes exclusivamente, mas para examinar as mudanças na significação das normas constitucionais e nas relações materiais de poder: "a hermenêutica constitucional tem por função assimilar valores sociais mais abrangentes que aqueles advindos do fluxo temporal primordial" (PIMENTEL FILHO; POMPEU, 2019, p. 259).

A partir da articulação entre história e hermenêutica constitucional, Ernesto Pimentel Filho e Gina Pompeu (2019, p. 260) propõem uma substituição da "visão originalista pelo método histórico" na compreensão das palavras em estudo sobre o conceito de autogoverno na fundação dos Estados Unidos da América. Concebendo as normas constitucionais como linguagem para um contrato possível entre as pessoas e o Estado, os autores buscam definir o

sentido do termo *people* presente no texto constitucional de 1787, buscando interpretá-lo para além das cláusulas constitucionais, por meio dos censos nacionais e historiografia em crítica metodológica aos "entendimentos legais estritamente abstratos, que consideram apenas a letra da lei ou a decisão de um juiz. Importam as relações reais de poder. O Direito separado do tecido social e econômico não tem realidade" (PIMENTEL FILHO; POMPEU, 2019, p. 260).

A interpretação histórica foucaultiana dos autores aproxima os limites sociais, de raça e de gênero da leitura do discurso, observando as marcas do tempo na composição da semântica textual em linha contrária à abordagem tradicionalista da história constitucional, que "caracteriza uma sacralização mistificadora do passado a negar a hermenêutica histórica da norma" (PIMENTEL FILHO; POMPEU, 2019, p. 267). Assim, o pacto constitucional estadunidense em sua originalidade excluía os povos indígenas, africanos em diáspora, mulheres, homens brancos pobres e classe trabalhadora despossuída de propriedades, impedindo-lhes o direito de votar e legitimando a escravidão. Com relação aos conflitos que precederam a independência, os autores narram que na rebelião de Nathaniel Bacon, ocorrida em 1676, o autogoverno local se estabelecia como "o direito à invasão das terras indígenas" e, antes da Guerra Civil, nos anos de 1840 e 1850, Stephen Douglas, do Partido Democrata, chegou a elaborar uma interpretação do autogoverno, chamada doutrina da soberania popular, que defendia a liberdade da vontade do povo no processo de conquista do oeste, demonstrando a continuidade do ódio e da violência colonialista contra os povos originários (PIMENTEL FILHO; POMPEU, 2019, p. 269).

No panorama brasileiro, Lynch e Mendonça (2017) reaproximam a história e o pensamento político, criticando pontualmente a doutrina da efetividade de Barroso, segundo a qual a "inefetividade" de nossas normas constitucionais seriam um vício das elites nacionais. Os autores elaboram uma noção de análise histórica do direito voltada não somente para a legitimação do direito constitucional positivo atual, supostamente superior ao do passado, senão para questioná-lo em relação ao tempo histórico, possibilitando uma perspectiva menos naturalizada. Nas décadas de 1980 e 1990, os constitucionalistas pós-positivistas, rompendo com a ditadura, haviam condenado toda a história constitucional, dada a instabilidade e falta de continuidade de nossas instituições políticas. Citando Barroso, Lynch e Mendonça ressaltam que a Constituição de 1824 encobriu o "absolutismo prático"; a de 1891, o domínio

oligárquico e a fraude eleitoral; a de 1934 morrera prematura; e a de 1946 nascera desatualizada, de modo que o resultado havia sido uma “frustração constitucional”:

Ao invés de recorrer à história, seria para a teoria constitucional, em especial a norte-americana e a alemã, que o jurista deveria se voltar para interpretar de forma adequada a Constituição de 1988. Este é o motivo pelo qual, para Barroso, antes de 1988 o Brasil não teria história constitucional, mas “pré-história” constitucional. (LYNCH; MENDONÇA, 2017, p. 984).

A Constituição de 1988 seria considerada o marco zero da história a ser interpretada em sua força normativa conforme as teorias inglesas e norte-americanas de hermenêutica jurídica. A hipótese que parte de uma constatação de que o direito regula a vida política do Estado a partir de idealismos eurocêntricos intransponíveis não parece tão confiável, pois se verifica o crescimento de uma disputa discursiva decolonial para viabilizar o trabalho prático nos tribunais. Assim como a história constitucional brasileira tem sido reescrita, com destaque para as resistências dos povos indígenas, negros, comunidades tradicionais e outros sujeitos coletivos com representação minoritária nos espaços de decisão constitucional. Entre o teórico e o ideológico, varia a imaginação política. Nestes termos, a análise histórica do direito contribui para a descrição das regularidades e originalidades enunciativas no pensamento constitucional brasileiro. Se o passado elitista sem participação popular dá motivos para a crítica das antigas metanarrativas, urgente revisitá-las. Reescrever a história das ideias indigenistas no direito implica, por conseguinte, na releitura dos documentos, percebendo-os enquanto monumentos construídos na memória constitucional:

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. (LE GOFF, 2013, p. 405).

Analisando o conceito materialista de história no calor das Grandes Guerras europeias, o judeu alemão Walter Benjamin (2012, p. 11) escreveu que “Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) (...)” como ela surge para o sujeito histórico no “momento de perigo”. O perigo do colonialismo, externo e interno, é constante para os povos indígenas, inclusive aqueles desindianizados nas classes trabalhadoras empardecidas do Brasil, pois

reproduzido em repetição infinita na narrativa histórica constitucional dos vencedores brancos e burgueses, que dominam o Estado nacional. Neste sentido, Benjamin (2012) acentua que o olhar histórico esperançoso atira o passado, arrancando-o da esfera da tradição conformista com a intenção de superá-lo. O autor critica o método positivista de Fustel de Coulanges (1830-1889) pela empatia com o inimigo ao reconstruir uma época, aceitando a imagem histórica que é imposta sem observar os processos anteriores e posteriores à sua vitória. Assim, ler os documentos jurídicos, demográficos e científicos interrogando-os sobre a presença indígena na ausência marcante que fixa a categoria racial “pardo” implica escovar a história constitucional a contrapelo, percebendo-a na dimensão de um estado de exceção permanente em relação aos povos oprimidos:

Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. E, do mesmo modo que ele não pode libertar-se da barbárie, assim também não o pode o processo histórico em que ele transitou de um para o outro. Por isso o materialista histórico se afasta quanto pode desse processo de transmissão da tradição, atribuindo-se a missão de escovar a história a contrapelo. (BENJAMIN, 2012, p. 13).

As interpretações anti-fascistas, anti-racistas e anti-coloniais dos documentos trabalham, na abordagem materialista de Benjamin (2012), para a destituição do discurso afirmativo dos opressores como norma histórica e norma jurídica em nome do progresso. Repensar a República, a democracia e os valores constitucionais requer uma arqueologia dos saberes que aborde os textos estatísticos de categorização racial em suas condições de possibilidade, enfrentando os dilemas do dispositivo de etnicidade nos processos de indianização e desindianização na governabilidade de populações originárias e divisão territorial do país. Escovar a história constitucional brasileira a contrapelo das marcas coloniais descritas na superfície dos critérios que definem o “pardo”, o “caboclo” e o “mestiço” nos censos demográficos implica estudar a tinta fria da racionalidade estatal e da técnica articulada pelas classes dominantes, sabendo que pelas bordas desses documentos respinga o sangue quente dos ancestrais.

Como parte desta revisão bibliográfica sobre a representação dos povos indígenas na historiografia e suas relações com o direito constitucional, publiquei em conjunto com Lorena Lima Moura Varão (2022), um artigo intitulado O Ser e o Não Ser Indígena no Brasil Oitocentista: uma greve genealogia das categorias elaboradas pelo Estado nacional,

discutindo a identidade indígena no campo jurídico e nas políticas indigenistas do século XIX, bem como abordando as categorias elaboradas a esse respeito durante a formação do Estado brasileiro no período pós-Independência. O trabalho sistematizou conceitos que foram desenvolvidos nesta tese à luz dos problemas de pesquisa aqui delineados. Na mencionada publicação, elaboramos uma escrita interdisciplinar em trânsito entre a história, a antropologia e o direito com base no aporte epistemológico de Manuela Carneiro da Cunha e João Pacheco de Oliveira Filho; com o intuito de examinar criticamente as continuidades e descontinuidades históricas de negação da identidade indígena diante da afirmação do ser indígena na contemporaneidade.

Observamos a elaboração da alteridade dos povos originários enquadrada nos debates constitucionais e enunciados censitários. Assim, em seu clássico *“História dos Índios do Brasil”*, Manuela Carneiro da Cunha (1992) assevera que os Oitocentos foram marcados por uma mudança das políticas do Estado em relação à mão de obra indígena e pelo deslocamento dos interesses das oligarquias locais sobre os territórios. As duas questões estavam interligadas, pois o Estado brasileiro partia do discurso hegemônico que desqualificava os povos originários, reduzindo-os a “[...] meros objetos da ciência”; verdadeiros “[...] fósseis vivos de uma época muito remota” (MONTEIRO, 2001, p. 3), para justificar “[...] a ocupação de terras indígenas e a transformação de seus habitantes em cidadãos e eficientes trabalhadores para servir ao novo Estado” (ALMEIDA, 2012). Para cumprir esses fins, era preciso construir novos discursos e imagens a respeito da identidade indígena. Afinal, quem era índio no Brasil? Quem teria direito originário às terras? Quais sujeitos seriam explorados em substituição à escravização de negros sequestrados em África? Como formar uma identidade nacional levando em conta a diversidade de povos originários? Portanto, era essencial desqualificar os sujeitos da sua condição de índios, de sua situação jurídica específica que lhes garantia determinados direitos, como o direito à terra, em relação aos não indígenas (ALMEIDA, 2012).

A historiadora Vânia Moreira (2012), ao analisar a política indigenista do século XIX, salienta que parte da historiografia nacional aponta a ausência de um perfil próprio marcado pelo novo contexto histórico. Apesar das novidades liberais que caracterizaram o Império, “[...] o continuísmo colonial na legislação, nos métodos indigenistas e nos quadros políticos” (MOREIRA, 2012, p. 73), bem como o silêncio constitucional a respeito da questão indígena

na carta fundacional do Brasil (1824), revelam as divergências no que se refere à condição jurídica dos índios no processo de constituição do Brasil independente. A construção dos discursos que justificavam um suposto desaparecimento dos índios no século XIX revela que a temática indígena ganhou centralidade para o Estado brasileiro. Ao retirar o papel de sujeitos históricos dos povos indígenas, a política indigenista formulada nesse período, bem como o arcabouço jurídico criado para efetivá-la, revela as continuidades históricas do poder colonial, mesmo após a independência do país.

Ao lado de importantes documentos jurídicos, desde o fim do século XX, uma nova abordagem historiográfica tem modificado a perspectiva de estudo da questão indígena (CORRÊA, 2017), deixando de encarar os povos originários como meros objetos de conhecimento, sem traços e culturas que os distinguem dos demais habitantes do território brasileiro, passivos e resignados, para tratá-los como sujeitos históricos, protagonistas e movidos por ações conscientes. Trata-se de uma nova história que “[...] não nega a violência da colonização, mas que procura compreender de que maneira esses sujeitos conseguiram ressignificar suas experiências de contato e definir suas trajetórias” (OLIVEIRA, 2020, p. 243). Assim, essa nova historiografia também pretende retirar o véu que encobre os processos de resistência dos diversos povos originários ao longo da expansão colonial. Ao refletir a partir da leitura indígena sobre os processos, compreendemos que os mesmos são mediados pelos valores das diversas culturas indígenas, sendo agora, portanto, ressignificados a partir de seus próprios interesses. Desse modo, desconstruímos a ideia de perda cultural e passamos a pensar de maneira mais crítica os contatos estabelecidos entre os povos indígenas e o novo Estado brasileiro no século XIX (MONTEIRO, 2001; HENRIQUE, 2017; MOREIRA, 2012; DORNELLES, 2018; ALMEIDA, 2012; OLIVEIRA, 2020; COSTA; 2013).

A ressignificação dos processos de expansão colonial por parte dos indígenas influenciou os processos de identificação étnica nos censos demográficos (OLIVEIRA, 1976). Para o historiador John Monteiro (2001), as definições coloniais do ser indígena estavam pautadas em categorias étnicas essencializadoras e etnocidas. Dessa forma, o autor propõe uma reflexão insubordinada aos documentos oficiais, que possibilite dar visibilidade às reelaborações étnicas que permeiam a criação e a renovação da identidade indígena no panorama de descontinuidades, mudanças radicais e estratégias assimilacionistas, contribuindo, assim, para o entendimento de que o “ser índio” nunca desapareceu, mas foi

invisibilizado em virtude de conjunturas políticas e ideológicas desfavoráveis a essa população étnica (ALMEIDA, 2012). No século XXI, um dos principais problemas do indigenismo continua sendo a definição da identidade indígena, quando crescem os movimentos de luta pela retomada da ancestralidade, as chamadas reemergências étnicas, e, por outro lado, avançam os expedientes racistas de retirada de direitos.

Maria Regina Celestino de Almeida (2012) assevera a relação entre a invisibilidade construída no século XIX e a rearticulação política do movimento indígena a partir da década de 1970. Nesse sentido, é preciso contextualizar esta reflexão com a conjuntura do governo Bolsonaro, marcada por um feixe de ataques ao direito de autodeterminação dos povos indígenas, resultado de décadas de lutas que consolidaram a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 (GONZAGA, 2021). Com isso, almeja-se analisar a construção da alteridade indígena a partir do marco teórico da colonialidade; investigar as classificações criadas pela política indigenista do Estado brasileiro, suas contradições (que partem de uma política ideológica em um intervalo de tempo específico e que se alteram conforme a produção teórica ao longo do tempo) a partir das categorias étnico-raciais dos censos demográficos e, assim, provar que há continuidades e descontinuidades históricas dos discursos que impedem a concretização do direito constitucional de autodeterminação dos povos indígenas em contexto urbano.

Inicialmente, a interpretação histórica constitucional da categoria "pardo" nos discursos do Estado brasileiro não pretende fornecer um argumento pronto e acabado para resolver o problema da invisibilização e opressão da população indígena no Brasil, mas contribuir para semear a discussão com os movimentos indígenas, a academia e a sociedade brasileira como um todo, possibilitando, talvez, no futuro avançar rumo à construção de projetos de lei, políticas públicas e decisões judiciais. As epistemologias de retomada ancestral exigem passos pacientes, pois nem sempre encontram fundamento teórico ou caminhos metodológicos nos saberes modernos eurocêntricos, como os que permeiam a dogmática constitucional, na medida em que não respondem diretamente aos problemas colocados. Interpretar o sentido do pardo nos textos normativos vigentes à luz do direito constitucional de autodeterminação dos povos envolve compreender não somente as palavras do direito positivo atual, mas também as dos censos demográficos e as dos livros acadêmicos

com o objetivo de conhecer como a tradição de pensamento brasileiro definiu o ser indígena nas ciências, na política e no direito.

A hermenêutica histórica deve considerar o papel da historiografia na interpretação das normas constitucionais, tendo em vista a presença indígena no constitucionalismo latino-americano com o intuito de demonstrar os limites do Estado nacional moderno e de abrir caminhos epistemológicos para a elaboração do pluralismo jurídico no presente, começando pelos questionamentos acerca da identidade, terra e trabalho indígena. Como o ser indígena foi construído pela academia e pelo Estado brasileiro nos duzentos anos de história institucional? A noção foucaultiana de dispositivo contribui para a diagramação das relações de poder esquadrihadas nos discursos estatais sobre o pardo como categoria de apagamento da identidade étnica. Antes de escrever uma história do ser e do não ser indígena, realizei uma arqueologia das categorias raça e etnia instrumentalizadas pela razão de Estado, de modo a visualizar o arcabouço teórico que dá sustentação às técnicas de governo da população por meio do sistema jurídico e da demografia.

2.4 Colonialidade e decolonialidade

Ailton Krenak (2021) disse que revisar historicamente marcas coloniais como “pardo”, “caboclo”, “sertanejo”, “negro da terra”, entre outras, é um exercício fundamental para entender e enfrentar o racismo na sociedade brasileira. Contudo, antes de ir com muita sede ao pote, a população parda de origem indígena deveria refletir se se recorda de quem é e de onde veio para, depois, saber para onde ir. Esta reflexão convém ser amplamente debatida no país, na América Latina e em todo o mundo em reparação às mazelas do colonialismo e do capitalismo. No livro *A queda do céu*, que reúne os relatos do escritor, xamã e liderança política Davi Kopenawa, registrados pelo antropólogo Albert Bruce, Kopenawa (2015), que pertence ao povo Yanomami, concebe as palavras dos brancos como peles de imagens, desenhos de escrita que limitam o pensamento, preferindo as palavras dos Encantados da floresta, que lembram todo o tempo de cuidá-la:

Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte”. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 53).

Neste sentido, nas próximas linhas, serão estudadas algumas peles de imagens desenhadas pelo Estado brasileiro para fazer esquecer. A decolonização das mentes se articula na decolonização dos corpos-territórios originários expropriados pelo “pardismo”. Esta noção foi desenhada por Célia Xakriabá (2019, p. 15) no texto *Concepção de uma xabriabá sobre autonomia indígena em meio a processos de tutela*, no qual a autora discute os saberes de seu povo em resistência ao conceito jurídico de tutela que caracteriza mais um controle que uma proteção estatal: “A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço *corpo-território*”. Xakriabá (2019, p. 25) destaca o papel educativo dos movimentos indígenas na construção de saberes, lembrando que “toda luta é epistêmica”. De tal modo, a autora ensina que o estereótipo do “índio de verdade” possui o propósito estratégico de deslegitimar a organização das lutas por direitos, pois se opõe a ele o “índio de mentira”:

E segue as perguntas violentas que desde muito nos fazem: São índio? Índio mesmo? De verdade? Nossas lideranças não derramam sangue na luta pelo território de mentira, o enfrentamento que fazemos nas ruas, BRs, Congresso Nacional não é mentira. Somos atacados violentamente com spray de pimenta, bomba de borracha, e esta luta não pode ser de mentira. Crianças, jovens, mulheres que são assassinados na beira da estrada não é de mentira. O grande índice de suicídio entre os povos indígenas não é de mentira. Sofremos racismo e não é de mentira. A invasão colonizadora no Brasil não foi mentira. Se tudo isso não é de mentira, a nossa luta também não é de mentira, por isso somos povos indígenas/originários de verdade. Assim como a nossa espiritualidade também não é de mentira. (XAKRIABÁ, 2019, p. 27).

As questões sobre a verdade e a mentira nos discursos estatais que regulam a identidade indígena confrontam, particularmente, o problema da colonialidade do saber nas narrativas históricas dominantes e da colonialidade do poder nas instituições públicas brasileiras, uma vez ancoradas no prosseguimento do processo colonizador, em propagação do mito da descoberta e várias outras “verdades” que foram inventadas para fazer esquecer a brutal invasão de Pindorama. A genealogia do “pardismo” *historiciza* o termo “pardo” para reparar os equívocos interpretativos sobre a fundação do Estado nacional, extermínio dos povos originários e africanos em diáspora, repolitizando a mestiçagem pelo olhar do etnocídio.

O mundo pós-colonial permanece um lugar inacessível para populações indígenas e negras, sendo também um sonho coletivo, ou um projeto político ancestral, que ganha crescente espaço acadêmico. De acordo com Álvaro Gonzaga (2021, p. 116), no livro

Decolonialismo indígena, o conceito de "descolonização" decorre de estudos sobre os "processos histórico-administrativos de desligamento das Metrôpoles de suas ex-colônias" nos acontecimentos de independência. Enquanto "decolonizar" envolve transformar as estruturas sociais, culturais e epistemológicas da modernidade eurocêntrica, questionando seu modo de interpretar o direito e a sociedade. Na esteira de Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Catherine Walsh, o autor percebe colonialismo e colonialidade como conceitos próximos, estando o primeiro relacionado com o modelo de exploração e dominação na conjuntura mundial da Guerra Fria e a segunda destaca a matriz colonial do poder na globalização linear do século XXI em sua geopolítica:

Nesta concepção, o Colonialismo possui vigorosos alicerces econômicos, sendo origem de matérias-primas, mercados modernos, força de trabalho e forças bélicas. Com embasamento racial dicotômico, essa visão encara a Europa como desenvolvida, crescente e moderna contra os nativos selvagens, primitivos e ultrapassados, englobando então as figuras de "nós", os europeus evoluídos, contra "eles", os retrógrados. (GONZAGA, 2021, p. 132).

Para Gonzaga (2021), o neocolonialismo se refere às relações entre Estados desenvolvidos e Estados emergentes nos sistemas econômicos e políticos mundiais; enquanto o imperialismo se trata da "mais avançada fase do colonialismo", marcada pelo controle financeiro de mercados globais. Dialogando com Françoise Vergès, o escritor distingue colonização de colonialismo, sendo a primeira o acontecimento histórico e o segundo corresponde ao processo de persistente continuidade das formações sociais que seguiram à invasão (GONZAGA, 2021). Nesta linha de raciocínio, a descolonização diz respeito ao ato administrativo de independência jurídica dos governos coloniais europeus; e a decolonialidade, à quebra das continuidades coloniais para reparação histórica em relação aos povos colonizados e reconstrução do Estado pluriétnico ou plurinacional nos países do antigo Terceiro Mundo. Em *Discurso sobre o colonialismo*, Aimè Césaire (1913-2008) salientava que a experiência do nazismo alemão humilhou o homem branco civilizado, pois o submeteu a práticas genocidas que, até o século XX, só tinham sido impostas nos territórios africanos, asiáticos e americanos, reivindicando o direito dos povos em situação colonial a terem sua própria história. Assim, o escritor martinicano interrogava o que é a colonização:

Equivale a dizer que o fundamental, aqui, é ver claro, pensar claro – entenda-se perigosamente –, responder claro à inocente questão inicial: o que é, no seu princípio, a colonização? Concordemos no que ela não é; nem evangelização, nem

empresa filantrópica, da doença, da tirania, nem propagação de *Deus*, nem extensão do *Direito*; admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o aventureiro e o pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projectada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento de sua história se vê obrigada, internamente, a alargar a escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas. (CÉSAIRE, 1978, p. 14-15).

Em seu pensamento político, Césaire (1978) denunciava a promessa de segurança jurídica que mantinha a subalternização dos colonizados pelos colonizadores através da violência étnica necessária aos negócios mercantis, que transformavam o ser humano indígena em instrumento de produção econômica, coisificando-o e proletarizando-o. A seu ver, as sociedades comunitárias pré-coloniais eram não só pré-capitalistas como anticapitalistas em virtude do modo de vida democrático, contudo a reflexão não partia de um desejo quimérico de regresso ao passado antes da chegada dos europeus, mas de promover um acerto de contas quanto à dívida histórica do colonialismo no tempo presente (CÉSAIRE, 1978). O autor criticava a pretensa superioridade científica e moral ocidental expressa nas narrativas históricas que reconheciam apenas o ponto de vista branco, exaltando os valores burgueses humanistas e nacionalistas enquanto mantinham as bases de desumanização das populações colonizadas.

Ativista das lutas por independência na Argélia, Frantz Fanon (1925-1961) escreveu sobre a descolonização do pensamento, deslocando a pessoa negra da condição etnocêntrica de objeto para sujeito de conhecimento, em face da desumanização dos povos africanos forçado à diáspora pelas travessias transatlânticas da escravidão. Fanon (1968) responsabilizava também as elites locais e não apenas as metropolitanas pelo racismo e pelo colonialismo, apontando que os brancos no território colonial fazem a história como um prolongamento da metrópole: "a história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado" (FANON, 1968, p. 38).

Nos países latino-americanos, apesar da descolonização formal no século XIX, as estruturas sociais herdadas pela dominação colonial permanecem subjogando os povos racializados, sendo o dispositivo de etnicidade e o dispositivo de racialidade peças fundamentais para a gestão da vida, da fome e da morte. Aníbal Quijano (2005) afirma que a homogeneização da população indígena, negra e mestiça na formação da nacionalidade, da cidadania e da subjetividade jurídica nas sociedades coloniais implica na estruturação de um

Estado-nação independente do ponto de vista do direito e da soberania, mas fixado numa realidade desigual na qual os marcadores de raça, etnia, gênero e trabalho classificam socialmente as pessoas, colocando-as para fora do domínio do legal-ilegal ou, quando, incluídas, o são em posição subalterna, pela articulação de um discurso de desqualificação ou pelo simples silenciamento de sua cultura.

Para Quijano (2005), a identidade racial consistiu no primeiro critério de classificação social da população mundial. O genocídio e a escravidão de povos indígenas e africanos deixaram suas marcas numa divisão racial do trabalho, garantindo os melhores salários para a branquitude. O autor revira a ideia eurocêntrica da modernidade, afirmando que as civilizações Maia e Egípcia mostravam inequívocos sinais de alto desenvolvimento científico e tecnológico, desde muito antes da formação da Europa como nova identidade. Em seu panorama, a independência formal dos Estados da América Latina sem a descolonização da sociedade não foi um processo em direção à fundação de um Estado-nação moderno, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre outras bases institucionais; a experiência histórica latino-americana acarreta também uma colonialidade do saber, pois a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce a realidade social que pretende refletir (QUIJANO, 2005).

Conforme Pablo González Casanova (2007), a categoria analítica "colonialismo interno" foi utilizada pela primeira vez pelo sociólogo estadunidense C. Wright Mills (1916-1962), embora já fosse debatida no âmbito político socialista desde as proposições de Lenin em 1914 para a resolução do impasse das etnias e nacionalidades oprimidas pelo Estado czarista com o objetivo de evitar a preponderância da Rússia sobre as demais unidades nacionais, afastando o imperialismo russo e inserindo o direito de autodeterminação dos povos no programa revolucionário bolchevique.

Afinal, em setembro de 1920, a noção de colonialismo interno já tinha aparecido no discurso de mulçumanos asiáticos no Congresso dos povos do Oriente realizado em Baku, capital do Azerbaijão, porém, posteriormente, a ditadura stalinista e a União de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) passaram a considerar as demandas de autonomia das etnias como separatistas e nacionalistas, de modo que a Constituição de 1977 não incluía direitos das minorias étnicas, sendo alterada em dezembro de 1988 para acrescentar um artigo determinando a promoção da igualdade entre as nações e a construção de um "Estado

soviético multinacional" (CASANOVA, 2007, p. 436). Com a queda do muro de Berlim, os conflitos étnicos e nacionalistas eclodiram no Leste Europeu, como demonstra a guerra na Ucrânia, deflagrada pela Rússia em fevereiro de 2022 e até o momento sem um desfecho diplomático.

Na América Latina, a noção de colonialismo interno ganhou terreno no pensamento de esquerda nos anos 1960 a partir dos movimentos dos povos originários em luta contra a dominação étnica e classista no interior dos Estados nacionais, denunciando a manutenção de relações coloniais por meio de contratos político-econômicos celebrados entre a burguesia nacional e as elites imperialistas mesmo após a Independência: "os Estados de origem colonial e imperialista e suas classes dominantes refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras" (CASANOVA, 2007, p. 438). O sociólogo mexicano destaca a reestruturação das condições de acumulação e dominação capitalista pelas oligarquias nacionais em seu conceito de colonialismo interno:

A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. (CASANOVA, 2007, p. 432).

O autor se opõe às interpretações conservadoras e mistificadoras condensadas em termos como "semicolonialismo" ou "neocolonialismo", nos quais a etnia pode ser invocada como forma de isolamento pelo etnicismo, ocultando a luta de classes e estimulando os conflitos étnicos; tampouco concorda com a globalização neoliberal tocada por governos que debilitam o Estado-nação, como na Guatemala, México e Chile (CASANOVA, 2007). Muitos rejeitam a noção de colonialismo interno em defesa da soberania nacional frente a outros Estados, no entanto, a categoria permite a observação do domínio étnico em territórios sob regime colonialista no plano local, nacional e global. O conceito de racismo expõe a política racial desenhada historicamente pela supremacia branca para facilitação do enriquecimento capitalista, porém não consegue sozinho justificar o direito de autodeterminação dos povos originários: "apenas com o conceito de 'racismo' perde-se o direito que têm as etnias a regimes autônomos" (CASANOVA, 2007, p. 441).

A noção de etnia foi determinante para o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas na Nicarágua, cuja Constituição de 1987 previu no artigo 90 o direito das etnias à "autonomia regional", uma formulação jurídica que garantia a autodeterminação dos grupos étnicos junto com a soberania do Estado-nação. Nos anos 1980, os zapatistas no México passaram a agregar a luta pela autonomia dos povos indígenas com as reivindicações por autonomia dos municípios e das organizações populares. Casanova (2007, p. 443) revisitou a obra de José Carlos Mariátegui (1894-1930), fundador do Partido Socialista do Peru, que colocou a questão indígena entre os problemas centrais da humanidade e defendeu o "Estado-nação pluriétnico" com participação dos povos originários, aliados às forças democráticas e socialistas das classes trabalhadoras: "Mariátegui indigeonizou a luta de classes".

Na ordem global das empresas multinacionais, dos complexos político-militares e dos endividamentos ao Fundo Monetário Internacional (FMI), o poder do capitalismo mundial leva a rearticulações na exploração da força de trabalho, na obtenção de lucro pela indústria extrativista e na dominação do mercado, integrando o colonialismo em três níveis: inter, intra e transnacional (CASANOVA, 2007). Assim, os povos indígenas em luta dentro de um Estado-nação enfrentam o regime colonialista orquestrado pela oligarquia local, burguesia internacional e empresas transnacionais em "guerras internas" de variadas intensidades. Segundo Casanova (2007, p. 452), "a 'guerra interna' como guerra mostra que a maioria dos Estados-nação e suas classes dominantes jogam predominantemente como cúmplices ou associados nas ações contra os povos". No México, o autor afirma que, inseridos nesse fronte do combate anticolonialista, os zapatistas se conscientizaram da dimensão internacional da luta por meio de movimentações em rede com organizações sociais feministas, ecologistas, sindicais e outros setores progressistas (CASANOVA, 2007).

No campo da teoria pós-colonial, Stuart Hall (1932-2014), autor do livro *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, narra a história da concepção de sujeito moderno e seu nascimento no contexto da Reforma Protestante, Humanismo Renascentista, revoluções científicas (inquirição e investigação da Natureza pelo Homem racional) e Iluminismo, evidencia a contribuição de René Descartes (1596-1650) para a formação de um sujeito científico, centrado, unificado, consciente e individualista. Diante da complexidade social gerada pelas estruturas do Estado-nação, processo de industrialização, democracias modernas e formações de classe nas massas urbanas, o indivíduo tornou-se ainda mais localizado. No

século XIX, o positivismo de Augusto Comte percebia o Homem como ser social, sendo a Sociologia uma física do social, melhor elaborada por Émile Durkheim (1858-1917) com sua teoria do fato social como coisa utilizada para estudar a divisão do trabalho e a solidariedade orgânica.

Neste horizonte, o sociólogo jamaicano radicado na Inglaterra define o sujeito pós-moderno como uma “celebração móvel”, com sua identidade construída historicamente, contraditória, em que o indivíduo assume diferentes identidades diferentes, elaborando suas narrativas do eu (HALL, 2014). Como as identidades culturais operam na globalização? A nação corresponde a um sistema de representação cultural composto por discursos e rituais nacionais (história, literatura, mídia, política, direito, cultura popular) que simbolizam experiências partilhadas pela população em dado território. Assim, formam-se as “comunidades imaginadas”, um termo cunhado por Benedict Anderson para discutir a invenção das tradições e dos mitos fundantes da nação, presumindo um povo puro ou original antecedente (HALL, 2014).

No entanto, as nações modernas são, todas, híbridos culturais, apesar das narrativas de memória e pertencimento orientadas por um impulso de unificação em torno da identidade nacional, esta internamente se fragmenta em diferenças de classe, raça, etnia, gênero, sexualidade, entre outros marcadores sociais. A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas pela conquista violenta, subjugando povos, especialmente quando considerada a hegemonia das nações ocidentais na colonização da América, Caribe e África, resultando na imposição da cultura europeia nestes continentes (HALL, 2014). O autor assinala que a globalização é mais um aprofundamento da modernidade que sua superação, apoiando-se na abordagem de Anthony McGrew, a define como uma soma de processos atuantes numa escala global que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações no espaço-tempo. Com o crescimento de uma economia planetária tocada por empresas multinacionais e o desenvolvimento de meios de comunicação de massa, as identidades culturais estariam em colapso, devido à fragmentação de códigos, multiplicidade de estilos e ao consumo efêmero (HALL, 2014).

A historiadora Bárbara Weinstein (2003) propõe uma reflexão sobre o “dilema pós-colonial” instaurado com o declínio das grandes narrativas historiográficas norte-americanas devido à abordagem da nova história cultural, inspirada na antropologia de Clifford Geertz,

que tem dispensado cada vez mais a análise de longa duração em favor das micro-histórias, ao privilegiar os intervalos de tempo mais abreviados. Para a autora, as críticas dirigidas à macro-história voltam-se para a figura do “historiador que se posiciona como narrador onisciente, impondo sua narrativa sobre a desordem ou a multiplicidade da(s) história(s)”, descrevendo as causas e as origens das sociedades numa visão eurocêntrica do mundo que as conduz inevitavelmente ao progresso econômico, à assimilação cultural e à cidadania universal, de modo que a pobreza dos povos originários da América Latina, Ásia e África passa a ser explicada pela suposta inaptidão à modernidade (WEINSTEIN, 2003, p. 187). De acordo com a pesquisadora, é preciso ir além da metodologia antropológica de Geertz, porque de fato ela “pode indicar os meios de simbolização da relação colonial, mas o trabalho dele não nos diz quase nada da história do colonialismo como um processo, como um sistema, como uma relação de poder instável e permanentemente contestado” (WEINSTEIN, 2003, p. 192). Assim, a historiadora distingue neocolonialismo e pós-colonialismo:

Diferentemente da noção de neocolonialismo, um conceito fundamentalmente materialista, esses historiadores reconhecem a luta anticolonial e a independência como momentos e processo significativos, mas ao mesmo tempo reconhecem que a “descolonização” está incompleta num mundo onde o imperialismo, o racismo e o etnocentrismo permanecem de outras formas, tanto na esfera cultural como na material, e onde a hibridização da cultura impossibilita um projeto cultural “autônomo”, e muito menos “autêntico”. (WEINSTEIN, 2003, p. 198).

As proposições de Weinstein (2003) em busca de repensar a macro-história abrange as discontinuidades e as continuidades que marcam a herança colonial durante o processo de industrialização no sistema econômico capitalista mundial. Por exemplo, em relação à genealogia do pardismo, pode-se observar, como verificaremos adiante, que a palavra “pardo” foi enunciada nos documentos demográficos sob condições diferentes nos séculos 19 e 20. Deveras, no Censo de 1872, o pardo estava sujeito à classificação jurídica conforme o regime de trabalho, podendo ser considerado livre ou escravo; já o caboclo era necessariamente livre. Por quase cem anos, o Censo Demográfico brasileiro contabilizou indígenas como pardos em suas publicações oficiais, tendo como principal ponto de ruptura o ano de 1991, em que se inseriu a categoria indígena com base na autodeclaração, numa conjuntura política de resistência à expansão do capital global sobre os territórios. Nesse horizonte pós-colonial, a fraqueza do constitucionalismo brasileiro estaria no projeto de modernização, que assegurou independência para todos, mas manteve hierarquias sociais, étnicas e raciais (WEINSTEIN,

2003). Por sua vez, o semiólogo argentino Walter D. Mignolo (2017) questiona o conceito de pós-colonialismo, preferindo falar em decolonialidade.

Mignolo (2017) explica que o pós-colonialismo surgiu na Inglaterra e nos Estados Unidos por meio de elaborações de intelectuais migrantes do Terceiro Mundo; em contrapartida, ele propõe uma "gramática decolonial" formulada desde a América Latina, a África e a Ásia para analisar a sociogênese da esfera geopolítica e corpo-política dos povos racializados no discurso moderno. Nas palavras do autor, a colonialidade corresponde a uma "matriz ou padrão colonial de poder" escondida pela "retórica da modernidade" nas sociedades que passaram pela experiência da colonização, cuja herança continua atualizando as hierarquias étnico-raciais e a enunciação do "outro" pela colonialidade do poder, do saber e do ser disseminada nas Américas há mais de quinhentos anos (MIGNOLO, 2017, p. 15). A Conferência de Bandung, que reuniu lideranças de 29 países da Ásia e da África em 1955, é considerada marco histórico da decolonialidade como posicionamento político de desprendimento das macro-narrativas ocidentais do capitalismo e do comunismo durante a Guerra Fria, possibilitando a emergência de epistemologias fronteiriças (MIGNOLO, 2017).

"A decolonialidade requer desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade", escreveu Mignolo (2017, p. 30). O "paradigma outro" coloca-se como uma opção para expressar diferentes "sensibilidades de mundo" no rompimento com a dependência econômica e epistemológica do mundo imperialista euro-estadunidense (MIGNOLO, 2017, p. 20). Contudo, a concepção decolonial do autor exagera nas restrições do marxismo para pensar e mudar a realidade latino-americana, porque as lutas anticapitalistas somam-se às lutas anti-colonialistas contra a libertação da matriz colonial do poder na economia mundial neoliberal.

Para Givanildo Manoel da Silva Fulni-ô (2020), o sistema colono-capitalista tem em sua origem a acumulação primitiva constituída pelo roubo das terras coletivas, colocando o Estado contra os povos indígenas em casos explícitos como o da política anti-indígena bolsonarista de negação aos direitos territoriais com base na tese do marco temporal e de uso necropolítico das instituições públicas brasileiras. Por exemplo, o desmonte da Política Nacional de Saúde Indígena durante a pandemia de covid-19, que causou danos coletivos em

face das mortes de crianças e idosos do povo Yanomami em Roraima sem que pudessem fazer o rito de luto, evidenciando os atos de genocídio e etnocídio (FULNI-Ô, 2020). Decolonizar o Estado é criar um Ministério dos Povos Indígenas participativo e um Comitê de Coordenação Nacional para Enfrentamento à Desassistência Sanitária das Populações em Território Yanomami (Decreto 11.384/2023) com o propósito de acabar com a crise humanitária vivida por aquele povo em afirmação do direito à vida.

De acordo com Catherine Walsh (2019), o giro decolonial envolve a interculturalidade como projeto social, cultural, político, ético e epistêmico de transformação que vai além da noção euro-americana de inter-relação, abrindo caminhos para a construção de um paradigma outro por meio da práxis. Em sua pedagogia decolonial, a autora trabalha com o conceito de interculturalidade produzido pelo movimento indígena equatoriano organizado pela Conferedación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), que a concebe como princípio ideológico das lutas anticolonialistas e anticapitalistas em respeito à diversidade de povos na unidade política das sociedades democráticas (WALSH, 2019). Aliás, a CONAIE coloca a interculturalidade como base do Estado Plurinacional, isto é, uma "organização governamental que representa a união do poder político, econômico e social de todos os povos e nacionalidades, unidos sob o mesmo governo e dirigidos por uma Constituição", modelo constitucional que se distingue do Estado Uninacional concebido pela tradição político-jurídica da modernidade ocidental (WALSH, 2019, p. 13).

No Equador, a Constituição de 1998 determinou a responsabilidade do Estado no fomento à interculturalidade, prevendo no capítulo destinado aos direitos coletivos dos povos indígenas, negros ou afroequatorianos o artigo 84 que garantia o direito ao sistema de educação intercultural bilíngue, embora o artigo anterior configurasse um modelo estatal ainda unitário e indivisível: "los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible" (ECUADOR, 1998). Atualmente em vigência, a Constituição da República do Equador de 2008, no título que trata dos elementos constitutivos do Estado, dispõe entre seus princípios fundamentais a interculturalidade e a plurinacionalidade já no artigo primeiro: "el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada".

A intelectual equatoriana questiona a interpretação do multiculturalismo neoliberal de dominância branco-mestiça sobre a interculturalidade, quando os discursos subalternos são incorporados pelo aparelho estatal para formar novos nichos de mercado, afirmando, em seu lugar, "a interculturalidade, como é concebida pelo movimento indígena", justamente porque ela evidencia a diferença colonial escondida pelo conceito de multiculturalidade (WALSH, 2019, p. 25). Afinal, desde os anos 1990 o movimento indígena tem articulado grandes mobilizações alterando a percepção generalizada que a sociedade equatoriana tem sobre os povos originários em virtude da organização sociopolítica e do manejo da interculturalidade: "nesse processo, a interculturalidade tornou-se a ferramenta conceitual que organiza a diferença colonial, as políticas da subjetividade do movimento e seu pensamento e as ações relacionadas com o problema da colonialidade do poder" (WALSH, 2019, p. 28).

Com certeza, um dos resultados mais promissores foi a fundação da Universidade Intercultural das Nacionalidades e dos Povos Indígenas (UIN-PI), chamada de *Amawtay wasi*⁸ pelos povos originários, criada como um espaço de produção de conhecimento intercultural na região andina, ressignificando as categorias de etnicidade e raça para transformação histórica das estruturas sociais (WALSH, 2019). O constitucionalismo latino-americano na década de 1990 estabeleceu a formação pluricultural das sociedades, inserindo a interculturalidade nas reformas educativas do Equador, Bolívia e Peru (WALSH, 2019)

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 já previa no artigo 210, § 2º, o direito à educação bilíngue pela inserção da língua materna das comunidades indígenas no currículo escolar: "o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem". Ademais, a Lei n. 11.645/2008, que alterou as diretrizes e bases da educação nacional, incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática da História e Cultura Indígena e Afro-brasileira, contudo ainda existem muitos desafios para a concretização dessas normas na prática social.

No ensino jurídico, a colonialidade do saber reproduz os brocardos em latim e os postulados da tradição romana para justificar, por exemplo, o instituto liberal da propriedade privada na ordem normativa diante de conflitos possessórios entre o agronegócio e os povos indígenas que percebem o território além da dimensão material patrimonialista do direito

⁸ "Casa do conhecimento" (WALSH, 2019, p. 16).

civil. Conforme salienta Gonzaga (2021, p. 110), trinta anos depois da promulgação da Constituição Federal de 1988, malgrado algumas vitórias no reconhecimento formal de direitos para os povos originários, eles ainda são vistos como “principais inimigos do plano desenvolvimentista elaborado para a nação”. A reflexão sobre direitos humanos, reparação constitucional, genocídio e etnocídio implica em assumir as interações entre memória e esquecimento nos discursos de composição da nacionalidade, transcritos com tinta vermelha de sangue indígena, jorrado da violência do processo integração e desetinizado orquestrado pela política historicamente colonialista do Estado brasileiro:

A colonialidade, em sua feição de modelo de poder, gerou grandes consequências para a composição das sociedades latino-americanas, afinal baseou a composição das novas repúblicas, dando formato às suas instituições e causando nesse ato a submissão histórico-estrutural. A colonialidade impôs a repetição, integrada ao Capitalismo, das outras formas de exploração da força laboral e com isso aprimorou-se um caminho de estratificação social/racial entre o homem branco e as demais tipologias raciais vistas como inferiores. Em que pese em cada uma das várias sociedades as parcelas de homens brancos fosse uma pequena minoria de toda a população local, elas exerceram o domínio e a subjugação dos grupos de indígenas, afrodescendentes e mestiços que viviam as repúblicas nascentes. Estes coletivos não obtiveram acesso ao controle dos meios de produção e foram obrigados a submeter a produção de suas subjetividades à semelhança dos moldes de cultura europeus. Assim sendo, a colonialidade do poder fez com que fosse historicamente impossível a instituição de uma real democratização nessas nações. Em razão disso, a história latino-americana se identifica pela parcialidade e precariedade dos Estados-nação, assim como pela conflagração característica de suas sociedades. (GONZAGA, 2021, p. 127-128.)

Em oposição, assumir uma postura decolonial implica rejeitar o ideal científico de objetividade e adotar uma posição combativa na análise histórica do direito constitucional, comprometida eticamente com a erradicação das desigualdades étnicas, raciais, sociais e de gênero. De acordo com Gonzaga (2021), a decolonialidade consiste numa abordagem acadêmica anti-racista, que abandona a lógica de desaparecimento dos povos indígenas para viabilizar a construção de projetos de futuro com a força de levantes insurgentes contra a colonialidade do poder e do saber:

O levante decolonial não se pauta somente em superar o processo colonial de nossa história e não se baseia só em procurar descolonizar regiões colonizadas, mas assumir uma postura de luta permanente para registrar uma nova história dos colonizados como personagens sociais participantes do processo e não como meros agentes moldáveis, subjugados e subalternos. A decolonialidade diz respeito ao procedimento que almeja superar historicamente a colonialidade e pressupõe um plano mais amplo, uma incumbência urgente de insurreição do modelo de poder colonial na atualidade tendo em vista o amanhã. Nesse sentido, a palavra ideal a ser utilizada é “decolonialidade”, ao invés do vocábulo “descolonialidade”. (GONZAGA, 2021, p. 126).

Traduzindo para a formação de objetos na ciência jurídica brasileira, jamais conseguiremos enxergar os problemas sociais que impedem a realização de direitos através unicamente da racionalidade moderna em que se fundamenta o constitucionalismo brasileiro, na medida em que o racismo impede a concretização de direitos. Deste modo, decolonizar, sem o “s”, a história institucional implica, a princípio, num reexame epistemológico e hermenêutico:

Decolonialismo é uma expressão usada que diz respeito às posturas, projetos, anseios e empenhos para acabar com as promessas de modernidade e das situações impiedosas criadas pelo colonialismo. O decolonialismo está associado à conscientização e postura necessárias à cessação da base teológica e das fundações europeias para a (epistemologia) teoria do conhecimento e exegese (hermenêutica). (GONZAGA, 2021, p. 132).

Para decolonizar a história institucional brasileira, este capítulo expôs, sucintamente, as epistemologias que orientam a pesquisa, preparando as lentes de observação do dispositivo de etnicidade no Estado brasileiro com foco nos processos de desindigenização, genocídio e etnocídio. Relembrar as memórias coletivas de resistência visibiliza o protagonismo indígena na história, colaborando para a elaboração dos cenários políticos, sociais e econômicos dos censos demográficos e textos constitucionais na racionalidade nacional. A noção de história institucional delineada nesta tese abrange as razões de Direito Público em sentido amplo, atentando-se para as práticas e discursos normativos, administrativos, teóricos e jurisprudenciais, assim como para os saberes indígenas produzidos pelos sujeitos políticos do novo constitucionalismo latino-americano, aprofundando a discussão sobre decolonialidade, etnicidade e democracia.

3. DISPOSITIVO DE ETNICIDADE

Que faço com a minha cara de
índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história

Eliane Potiguara

Neste capítulo dedicado à montagem do dispositivo de etnicidade, informo que não pretendo esgotar todos os aspectos que definem a categoria, mas apresentar um breve panorama que sirva de ferramenta para a leitura dos documentos e compreensão das mudanças conceituais no decorrer do tempo, conforme empregadas pelo Estado brasileiro. Feita esta advertência, os próximos parágrafos situam-se, inicialmente, na encruzilhada da diferenciação entre os conceitos de etnia e raça, em seguida, movimentam-se rumo à diagramação das principais teorias da etnicidade aplicadas às ciências sociais no Norte e no Sul Global. Neste sentido, Peter Wade (2000) realiza uma genealogia dos conceitos de raça e etnicidade nos respectivos contextos históricos, concebendo-os como produtos de uma indústria de conhecimento liderada pelos países ocidentais e inseridos dentro de um mapa de relações de poder.

3.1 Distinguindo etnia e raça

Na escrita em línguas europeias, a palavra "raça", oriunda do termo espanhol "raza", surge no início do século XVI com um significado de linhagem, ascendência ou estirpe vinculada a um ancestral comum, sendo este o uso predominante até próximo dos Oitocentos (WADE, 2000). Por exemplo, falar da raça do personagem bíblico Abraão era falar de todos os seus descendentes, sem se importar com sua aparência exterior. O termo espanhol "raza" designava mouros, judeus e até mesmo os hereges (SPENCER, 2006). No entanto, Wade (2000) ressalta que o uso da categoria raça era muito raro dos séculos XVI ao XVIII. De fato, será o colonialismo, a conquista, a escravidão, a propriedade privada e o capitalismo mercantil que eclodem da brutal interação dos europeus com os povos de Abya Yala e de África que geram um discurso distinto sobre a raça, tornando-a um produto da modernidade em si mesma (WADE, 2000). No século XIX, emerge a ideia de raça como tipo: "las razas

eran tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas, que se transmitían de generación en generación" (WADE, 2000, p. 16). Os tipos raciais seriam diferenças biológicas inatas, ou seja, diferenças naturais entre as pessoas. Não é à toa que esta é a época do racismo científico, que alcançou seu auge na transição do fim do século XIX para o começo do século XX, com fortes mudanças ocasionadas pela abolição jurídica da escravidão e triunfo da economia utilitarista na classificação e governo dos grupos entendidos como menos civilizados (WADE, 2000).

A partir das teorias biológicas do inglês Charles Darwin (1809-1882) e do austríaco Gregor Mendel (1822-1884), já não era mais possível sustentar que os tipos raciais eram imutáveis e se transmitiam hereditariamente sem qualquer alteração nos traços físicos, pois as populações se adaptariam biologicamente através do tempo e passariam de uma geração a outra suas características de acordo com a dinâmica dos genes enquanto componentes independentes. Wade (2000) salienta que a teoria darwiniana ganhou uma roupagem própria nas ciências humanas, o evolucionismo social, segundo o qual as raças superiores teriam mais êxito no papel de dominar as raças inferiores. O racismo científico e a conjuntura das primeiras décadas do século XX, marcadas pelo avanço do imperialismo, lutas por direitos civis, movimentos feministas e organização da classe trabalhadora, alimentaram o medo conservador de degeneração social e, por consequência, nutriu as políticas eugenistas, nazistas e racistas (WADE, 2000).

Depois das atrocidades dos campos de concentração e do regime legal de apartheid, a grande maioria das ciências naturais e sociais passaram a concordar que a raça é uma construção social, decorrente dos processos históricos de colonização europeia (WADE, 2000). Para o autor, "sólo ciertas variaciones fenotípicas constituyen categorías raciales, y las que cuentan han surgido a través de la historia" (WADE, 2000, p. 22). O contraste entre os sentidos atribuídos ao conceito de raça na América do Norte e na América Latina reforça que as categorias raciais são construções sociais, pois nos Estados Unidos predomina a teoria da "gota de sangue" para a percepção da identidade negra enquanto em nosso continente a situação se complexifica devido a um "*continuum*" de categorias raciais fundamentadas na aparência física (WADE, 2000, p. 22).

Por sua vez, a palavra "etnicidade" surge mais recentemente no discurso acadêmico, datando da Segunda Guerra Mundial (WADE, 2000). Etnia deriva do grego *ethnos*, que

significa povo ou nação, e foi utilizada no século XIX como sinônimo de racial; etnicidade deriva de *ethnikos*, que corresponde a pagão ou gentio (SPENCER, 2006). A etnicidade se refere à categorização das diferenças culturais, ao poder de dizer quem é quem. Wade (2000) considera a etnicidade como uma linguagem de lugar, ou seja, orientada pelo critério do espaço geográfico no mundo moderno, tendo suas bases na geografia cultural. Com o desmantelamento da ideia biológica de raça, os conceitos de raça e etnicidade ficaram mais parecidos: "las identidades raciales se consideran ahora de alguna manera igual que las identidades étnicas: son contextuales, situacionales y multívocas" (WADE, 2000, p. 27). O antropólogo britânico explica que as teorias sociais pós-estruturalistas criticaram o conceito de identidade como uma entidade essencial, naturalizada, concebendo o sujeito como múltiplo com base nas identificações transversais entre etnia, raça, gênero, sexualidade, classe social, idade, religião, etc (WADE, 2000).

Assim, Peter Wade demonstra que, tradicionalmente, a raça diz respeito ao fenótipo, enquanto a etnicidade trata da cultura de um lugar, de forma que as identidades raciais e as identidades étnicas se sobrepõem, permitindo olhar para além do enfoque marxista clássico por não reduzir a dominação colonial à exploração econômica, acentuando a desigualdade racial. O autor questiona o entendimento de que na América Latina a raça identifica a população negra ao passo que a etnicidade identifica a população indígena, refletindo que estas categorias não são tão isoladas assim:

A menudo se argumenta que 'negro' es una identificación racial, mientras que indígena es una identificación étnica. Aquí se argumentará que la diferencia no es tan clara. Tampoco pueden percibir-se las diferencias y similitudes entre Latinoamérica y los EE.UU. en cuanto a identidades raciales y racismo sin conocer lo que significan estos términos (WADE, 2000).

E que nome identifica a branquitude? A pergunta pode ser feita da leitura do excerto acima com o propósito de refletir sobre o lugar supostamente universal da população branca na distinção entre raça e etnia. Como opera o dispositivo de etnicidade no Brasil? Como essa máquina da empresa colonialista produz o corpo pardo e apaga a memória ancestral? Por que o etnocídio e o genocídio são políticas que atingem a vida e a morte dos povos indígenas? Como a necropolítica e a biopolítica contornam os limites dos direitos humanos perante o Estado brasileiro? As estatísticas e os termos indigenistas invisibilizam os povos indígenas que estão em contexto urbano? Há uma racialização do corpo indígena? Há uma desetinização

do corpo pardo? O que isso tem a ver com os direitos territoriais? Quais as fronteiras étnicas do Estado nacional no constitucionalismo latino-americano? Quais as aberturas semânticas? São muitos discursos e práticas que formam o dispositivo de etnicidade, guiado por estas e outras perguntas, que giram em torno da divisão social do trabalho e expropriação de terras indígenas. Ademais, Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998) elaboram outra indagação: seria a etnicidade um novo conceito para um fenômeno novo?

Os autores mencionam que o termo "eticidade" surgiu nas ciências sociais inglesas na década de 1940 e, posteriormente, foi introduzido no meio acadêmico francês em 1981, tendo por uma de suas primeiras acepções "a pertença a um grupo outro que não anglo-americano (o único grupo branco a não ter uma "origem nacional)" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 22). Assim, os teóricos, apoiados em Huges, acentuam o caráter etnocêntrico do termo que define, afinal, quem tem o "poder de nomear". A noção de etnicidade ganhou terreno no ambiente universitário estadunidense na década de 1970 em estudos sobre nacionalismo, violência e conflitos étnicos que se transformaram em norma social em todo o planeta. A etnicidade também deriva de lealdades e lutas por direitos coletivos junto ao Estado social, sendo uma expressão de consciência política. A noção científica de etnicidade está permeada pelas dicotomias sociedades industriais/sociedades primitivas e povos civilizados/povos não-civilizados, entretanto favorece às resistências contra a homogeneização cultural e tem sido bastante utilizada em pesquisas interdisciplinares entre a sociologia das migrações e a antropologia das sociedades tradicionais (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Na intersecção entre raça, etnia e nação, percebe-se que a memória fundadora da identidade nacional unitária foi construída em cima do "esquecimento das condições de produção desta unidade: a violência e o arbítrio originais e a multiplicidade de origens étnicas" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 36). Para os mencionados autores, a visão weberiana de que a etnia, junto com a nação, ficaria do lado da crença, da subjetividade, da representação coletiva; e a raça, a seu turno, ficaria ao lado do "parentesco biológico efetivo" já não persiste na atualidade. Outrossim, Weber (2015) também pontuava que as aparências externas dos indivíduos importavam apenas enquanto dados sociológicos, de forma que a acepção contemporânea de raça não significa mais hereditariedade biológica, mas a "percepção das diferenças físicas" nos grupos humanos, firmando uma concepção sociocultural baseada no fenótipo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 41). A etnia

se aproxima da nação pela ideia de pertença, sendo que a primeira abrigaria apenas um sentimento étnico coletivo enquanto a segunda, além da pertença cultural, envolveria a pertença a uma comunidade política:

A ideia de um despertar das nacionalidades, de uma tomada de consciência pelos povos de sua própria cultura ancestral encontra apoio na realidade incontornável que a nação é uma entidade simultaneamente cultural e política. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 46).

Na nação unitária industrializada, que vincula o pertencimento dos indivíduos pela condição jurídica da cidadania, há uma difusão da cultura hegemônica eurocêntrica, sobretudo na educação formal, abrangendo escolas e universidades, bem como no mercado de trabalho, justamente porque esta cultura está fundamentada no projeto moderno de Estado nacional (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). A estigmatização, a neutralização e a assimilação dos grupos sociais indígenas no espaço agrário e urbano provoca conflitos de identificação, que tentarão ser resolvidos por teorias de institucionalização da identidade nacional, produzindo um povo, uma comunidade nacional para apoiar a legitimidade do Estado-nação. Isto porque a nação pressupõe o Estado, pois lhe fornece um corpo geográfico, histórico, linguístico e cultural. Para Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 51), os processos nacionais de etnização são fictícios no momento em que criam instrumentos para "fabricar a etnicidade". No entanto, estas fabricações não acontecem do nada, "mas inscrevem-se em uma história de longa duração" que envolve a ligação entre Estado, nação e povo a partir de uma identidade nacional sustentada pelo discurso ideológico nacionalista "promotor da etnicidade" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 51-54).

Para o sociólogo Stephen Spencer (2006), nas sociedades multiculturais do mundo ocidental contemporâneo, após a experiência traumática do racismo científico e do nazismo, a etnicidade subsume a raça, sendo considerado um conceito mais inclusivo e menos objetificador, indicando o aspecto relacional dos grupos étnicos ao invés do essencialismo das divisões raciais (SPENCER, 2006). Existem inúmeras teorias que informam as definições de etnicidade, variando bastante no tempo e no espaço. A etnia pode tanto ser uma categoria imposta para conservação da estrutura social como pode ser central para animar as identidades coletivas na luta revolucionária por independência ou pelo poder político a partir

do compartilhamento de experiências comuns, formando o sentimento de "nós" que mobiliza a ação dos sujeitos na reivindicação de direitos:

However, in the modern era, ethnicity has come to be generally used as a term for collective cultural identity (while race categorises 'them' from outside, ethnicity is used for shared values and beliefs, the self definition of a group, 'us') (SPENCER, 2006, p. 48).

Spencer (2006) elaborou um quadro com a evolução dos discursos sobre raça: a) monogenismo, focado na origem, na linhagem, na descendência de Adão e Eva, ilustrando as ideias da moralidade cristã sobre os habitantes das terras conquistadas durante as primeiras fases do colonialismo; b) poligenismo, baseado na herança biológica e na classificação da população em rígidas categorias naturais (brancos europeus, vermelhos americanos, amarelos asiáticos e negros africanos); c) evolucionismo, que concebia as raças como sub-espécies humanas geneticamente interpretadas pelo darwinismo social sob o jargão da "sobrevivência do mais forte" que inspirava valores liberais e individualistas; d) raça como classe, descrita exclusivamente pelo aspecto socioeconômico das relações de produção ou status determinado pela classe, ignorando a dimensão cultural; e) raça como cultura, identificada com a linguagem, religião, costumes e demais características culturais; f) raça como etnicidade, ou seja, termos intercambiáveis à medida que o critério social substituiu o critério natural, contudo reflete a reificação dos conceitos etnocêntricos forjados ao longo do tempo, objetificando mais um "eles" do que um "nós"; g) raça como nação, similar ao conceito de linhagem, mas aplicado ao contexto dos movimentos nacionalistas.

Tabela 1: Discursos de raça

Discurso	Período	Descrição
Monogenismo	Século XIV ao século XVIII	Ideia de origem, descendência e linhagem
Poligenismo	Século XVIII e século XIX	Herança biológica e rígidas categorias raciais
Evolucionismo	Final do século XIX	Subespécies humanas geneticamente interpretadas

Raça como classe	Virada do século XIX para o século XX	Status socioeconômico em relação ao modo de produção
Raça como cultura	Virada do século XIX para o século XX	Linguagem, religião, costume e outras características culturais
Raça como etnicidade	Século XX	Intercâmbio da raça por etnia, acentuando a substituição do aspecto natural pelo social
Raça como nação	Final do século XIX	Semelhante ao conceito de linhagem, reforçando os movimentos nacionalistas

Fonte: SPENCER (2006).

O panorama evolutivo apresentado pelo autor não deve ser analisado como simples sucessão de uma concepção por outra, mas como visualização do diagrama político-discursivo que produz a etnicidade como categoria instrumental em diálogo com a raça, destacando os momentos históricos de emergência e mudança das diferentes enunciações desta na arena pública. Desde as primeiras formações discursivas que desencadearam no evolucionismo social houveram muitas transformações no conceito de raça, chegando ao século XXI com o consenso científico de que ela se trata de uma construção social, quase equiparada ou subsumida pela etnicidade em alguns países europeus. Aliás, este quadro esquematiza os discursos de raça fabricados sobretudo na Europa e Estados Unidos, acentuando a variação temporal dentro do mesmo espaço.

Ademais, cabe fazer uma apertada diferenciação, para fins pedagógicos, entre os conceitos de raça e etnia a partir da perspectiva decolonial. Quijano (2005) afirma que a ideia de raça, em seu sentido moderno, surgiu com a invenção da América. Ao compreender esta categoria enquanto uma construção histórica que imprime nos corpos a experiência da dominação colonial; a decolonialidade inova ao considerar que a raça “é um signo” (SEGATO, 2005) que indica a posição do sujeito na história. Rita Segato (2005, p. 05) compara o conceito de raça no Brasil e nos Estados Unidos, afirmando que, aqui, raça é uma marca fenotípica, enquanto lá depende da origem: "no Brasil o racismo se manifesta nas relações interpessoais e, sobretudo, intra-pessoais, num expurgo interior, enquanto nos Estados Unidos é um antagonismo de contingentes, entre povos percebidos como diferentes".

No Brasil, a identidade racial expressa a etnicidade da população negra e a identidade étnica expressa a etnicidade dos povos indígenas, podendo haver dupla filiação de identidades políticas, como no exemplo apontado por Segato (2005, p. 05-06), dos "índios negros" referentes aos pertencentes às etnias Guarani, Pataxó e Potiguara, acrescentando que, neste caso, a cor não importa para o reconhecimento da identidade, mas o pertencimento, pois o fenótipo "não pode deixar de resultar de um código de classificação socialmente relevante, e o que é socialmente significativo, neste contexto, é o pertencimento à sociedade indígena". Para a autora, a situação já se modifica na Argentina, onde a identidade racial remete à "raça dos povos originários" simbolizada na fisionomia dos olhos e textura do cabelo em pessoas mestiças de origem indígena, estigmatizadas na sociedade.

Aliás, a antropóloga argentina menciona a apropriação das elites brancas dos países da América Ibérica de símbolos culturais dos grupos sob seu domínio para afirmação da nacionalidade: "as elites se etnicizam e folclorizam para incluir na sua heráldica os símbolos dos territórios apropriados" (2005, p. 07). Já etnia é uma categoria utilizada como "[...] um símbolo de domínio e de imposição de diferenças culturais entre colonizadores e colonizados" (ARAÚJO, 2019, p. 47). As classificações étnicas e raciais têm, portanto, origem e caráter colonial, constituindo-se como formas de controle do trabalho e da atribuição de posições sociais por parte dos Estados-nação (SEGATO, 2021).

Raça e etnia provaram ser categorias mais duradouras e estáveis do que o colonialismo em cuja matriz foram estabelecidas. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade formador do padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005). Os censos demográficos são evidências históricas sobre como o novo Estado brasileiro manipulava as identidades para esvaziá-las de sentido, descaracterizando as comunidades indígenas como tais. Como veremos, as denominações de "pardo", "caboclo" e "mestiço" foram instrumentalizadas pelo Estado brasileiro para negar direitos. Ademais, em diálogo estreito com a antropologia, a presente pesquisa alinha-se ao posicionamento defendido pela historiadora Maria Regina Celestino de Almeida que aduz:

Entender cultura e etnicidade como produtos históricos, dinâmicos e flexíveis, que continuamente se constroem através das complexas relações sociais entre grupos e indivíduos em contextos históricos definidos, permite repensar a trajetória de inúmeros povos que por muito tempo foram considerados misturados e extintos (ALMEIDA, 2012, p. 23).

Compreendendo as classificações raciais e étnicas como forma de controle dos corpos disponíveis para a nova reorganização do mundo do trabalho no período pós-independência, a hierarquização social entre as raças criadas pelo colonizador “[...] associaram o trabalho não pago ou não assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores” (QUIJANO, 2005, p. 230). No Brasil, conforme Manuela Carneiro da Cunha (1992b), a escravidão indígena foi abolida várias vezes ao longo dos séculos XVII e XVIII, no entanto, no século seguinte, o trabalho indígena foi fortemente disputado por particulares e pelo Estado. A busca por uma mão de obra precarizada se deu sob a justificativa ideológica de que o trabalho ajudaria na civilização dos índios.

Assim, “[...] o vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado pela violência da conquista, [...], mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer” (QUIJANO, 2005, p. 229). Portanto, visibilizar a exploração e a governabilidade da mão de obra indígena no Brasil constitui uma prática decolonial na medida em que desvela as continuidades do poder colonial sobre estes povos. No próximo subtópico, serão discutidas as teorias de etnicidade, primeiro no Norte Global, onde foram gestadas, e, em seguida, no Sul Global, especialmente na América Latina e Brasil em crítica às categorias étnico-raciais diante da realidade social local colocada pelos povos indígenas que vivem em contexto urbano e estão em retomada ancestral, encontrando no termo "pardo" uma armadilha na caminhada para a luta por direitos.

3.2 Etnicidade no Norte Global

O campo teórico da etnicidade é extremamente fértil. Nele foi plantada esta árvore do saber que ramifica em diversos galhos, troncos e raízes cada um carregando uma linha de pensamento. Adiante, apresento uma tabela demonstrando as escolas teóricas da etnicidade selecionadas para estudo neste subtópico que pode ser útil para fins didáticos, mas gostaria de representar as relações de saber-poder entre cada uma delas na imagem de uma árvore do conhecimento cultivada desde sementes trazidas pelo Norte Global e que no solo das instituições latino-americanas se enraizou. Somente com organização popular será possível reflorestá-las. Assim, a ideia de etnicidade surge como princípio organizativo do grupo étnico motivando-o ao exercício da ação coletiva: "what makes an ethnic category an ethnic group is

the sense of 'we-feeling' and common interests in advancing the group's position in society through collective actions" (SPENCER, 2006, p. 46). As concepções de etnicidade variam no tempo e no espaço, pois alcançam conotações específicas a depender do contexto do país.

Na Inglaterra, Austrália e Canadá, o termo etnicidade praticamente substituiu a raça, enquanto nos Estados Unidos e na América Latina existem maiores diferenciações entre raça e etnia (SPENCER, 2006). No cenário estadunidense, o antropólogo social Marcus Banks (2005, p. 51), observando as teorias da raça e da etnicidade pelas lentes da academia euro-americana, percebe uma distinção em relação ao enfoque do estudo dos grupos migrantes minoritários no espaço urbano, encarregando-se a antropologia pelo estudo da etnicidade fora do país de origem e a sociologia pelo estudo da etnicidade dentro do país de origem de quem pesquisa, além de notar uma divisão do trabalho entre cientistas sociais: "there is also, to some extent, a division of labour between anthropologists and sociologists, with anthropologists concentrating on theories of ethnicity and sociologists concentrating on theories of race". Banks (2005) critica o pensamento antropológico que se volta apenas para as discussões pretensamente a-políticas sobre as classificações étnicas, negligenciando o racismo e a desigualdade socioeconômica. Quanto à sociologia, o autor salienta que a raça apenas a interessa atualmente como um fenômeno sociológico, concebendo a etnicidade da seguinte forma:

For many sociologists ethnicity is a straightforward and unproblematic phenomenon and is to do with cultural differences felt at group level, while race is usually seen to be some kind of cultural construction or folk notion based on physical difference. 'Ethnicity', here, is often just a synonym for 'country of origin', while 'race' is apparently a larger-order category, used to define whole blocks of humanity (BANKS, 2005, p. 53).

Nos Estados Unidos, então, a etnicidade está atrelada ao país de origem no estudo dos grupos étnicos ali presentes em decorrência da imigração, ou seja, o pertencimento a uma comunidade imaginada unida por uma "cultura comum"; enquanto a raça está centrada nas diferenças fenotípicas dirigidas à classificação da humanidade em categorias, especialmente as relações entre negros e brancos. Segundo Banks (2005, p. 84), os nativos americanos formam uma população à parte para as ciências sociais, pois de acordo com os discursos analisados pelo autor, eles estariam eliminados ou confinados em áreas marginais, cuja situação é interpretada como um problema social, mas não um problema sociológico daquele país: "much of this literature almost entirely ignores the country's original inhabitants-the

Native Americans". Abordando a dimensão teórica, Spencer (2006), Poutignat e Streiff-fenart (1998) nos oferecem um mosaico dessas linhas de pensamento traçadas pelas ciências sociais com o objetivo de explicar um fenômeno complexo que não se reduz a qualquer teoria, mas cuja compreensão colabora na tarefa de ilustrar os modos acadêmicos de pensar o conceito de etnicidade.

Tabela 2: Teorias da etnicidade

Linha teórica	Autores	Descrição
Primordialismo	Edward Shils (1910-1995) Horace Kallen (1882-1974)	Composição biológica dos laços étnicos explicados com base nas "qualidades primordiais" do parentesco
Instrumentalismo	Michael Banton (1926-2018) Michael Hechter (1943-)	Etnia como recurso mobilizável na disputa por poder político e bens econômicos
Teorias das sociedades plurais	John S. Furnivall (1878-1960) Michael G. Smith (1921-1993)	Pluralismo das sociedades colonizadas compostas por grupos étnicos antagônicos que convivem lado a lado
Teorias marxistas	Étienne Balibar (1942-) Immanuel Wallerstein (1930-2019) Walter Rodney (1942-1980)	Relação entre etnicidade e classe, explicando as divisões étnicas em função da exploração capitalista do trabalho
Estruturalismo	Claude Lévi-Strauss (1908-2009) Louis Althusser (1918-1990) Stuart Hall (1932-2014)	A ideologia, a cultura, a linguagem e o inconsciente se destacam no estudo dos grupos étnicos a partir de estruturas universais
Teorias weberianas	Maximilian Weber (1864-1920) John Rex (1925-2011)	Definição de grupo étnico com base na crença subjetiva de origem comum e da diferença

Interacionismo simbólico	Hebert Blumer (1900-1987) Fredrik Barth (1928-2016)	A etnicidade é um processo de dicotomização entre membros e <i>outsiders</i> , expressa pela interação social
Foucault e teoria do discurso	Michel Foucault (1926-1984) Stephen Mueke (1951-)	Discursos de etnicidade pela ótica biopolítica, examinando as relações de poder e as resistências
Bordieu	Pierre Bourdieu (1930-2002) Brackette Williams (1955-)	Relações étnicas como códigos sociais e históricos que moldam a identidade, mas não são imutáveis
Gênero, sexualidade, raça e etnicidade	Paul Gilroy (1956-) Kobena Mercer (1960-)	A etnicidade vista pela ótica do patriarcado e do colonialismo
Feminismo negro	Sojournet Truth (1797-1883) Patricia Hill Collins (1948-)	Etnia, raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, idade, classe social e capacidade em abordagem interseccional

Fonte: Elaboração do autor com base em Spencer (2006) e Poutignat & Streiff-Fenart (1998).

O primordialismo, de fato, se trata de uma concepção considerada ultrapassada por múltiplos motivos, especialmente pelo reducionismo naturalista e por servir de fiador intelectual do racismo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Todavia, ele é um ponto de partida obrigatório para o exame da bibliografia sobre etnicidade nas ciências sociais porque influenciou as teorias posteriores quer seja para refutá-lo, quer seja para atualizá-lo. Neste prisma, a etnicidade é tida como dado "primordial", termo utilizado pela primeira vez por Shils em 1957 para mencionar a importância dos grupos primários na reprodução da sociedade global. Anteriormente, em 1915, Kallen já havia postulado a ideia de pluralismo cultural em que a herança cultural era transmitida por ancestrais comuns, justificando a similaridade intrínseca dos membros do grupo étnico. Para o primordialismo, as atividades humanas do dia a dia são movidas pelos vínculos de parentesco dotados de "qualidades primordiais" pela intensidade, força coercitiva, emoções e sentimento do sagrado que geram

maiores lealdades que os vínculos classistas, partidários, profissionais ou sindicais (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 88).

A identidade étnica, dessa forma, é primária porque constituída por características físicas, nome, afiliação tribal ou religiosa e outros elementos que ligam as pessoas a uma ancestralidade comum por meio de símbolos que representam os vínculos de sangue e familiares, transmitidos hereditariamente; ela é, também, fundamental, pois repousa nas necessidades psicológicas presumidas a toda humanidade, como necessidade de pertença, aceitação entre os semelhantes e estima de si (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). A discussão busca responder à indagação quanto aos fundamentos da experiência étnica, se seria um fenômeno primordial ou instrumental: "definitions of primordialism can range from simply the force and strength of traditions and cultural ties to ideas of genetically inherited features and characteristics" (SPENCER, 2006, p. 76).

Recentemente, Pierre Van den Berhee (1933-2019) procurou renovar as teses primordialistas clássicas mediante a aplicação da teoria sociobiológica às relações étnicas com teor neodarwinista, o que reflete sua tônica racista, embora os traços fenotípicos não sejam os elementos principais de sua abordagem da etnicidade, tratada aqui como dado irreduzível do comportamento humano em razão do parentesco (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). O paradigma sociobiológico mostra-se como uma corrente mais extrema dessa linha teórica: "primordialism (in its most extreme form) suggests that cultures are fixed and unchanging – almost genetic blueprints – indeed, sociobiology would suggest that there is a biological imperative to preserve the genetic stock" (SPENCER, 2006, p. 77). Severas críticas foram feitas ao primordialismo, entre elas, a incapacidade de lidar com as especificidades das realidades locais, o aspecto essencialista baseado na herança biológica, a desconsideração do ambiente econômico e político, a visão racista, além da inépcia para explicar a mudança étnica, os efeitos da imigração ou os casamentos mistos em virtude do caráter *a priori* dos laços étnicos: "the concept of apriority is problematic when it is considered that most ethnic identities seem to undergo renewal, modification and remaking in each generation" (SPENCER, 2006, p. 78).

O instrumentalismo abriga uma série de posições que, no limite, se opõem entre o individualismo metodológico e uma teoria do poder político, mas que converge para uma concepção de etnicidade como uma máscara para os reais interesses pelos quais se luta no

contexto particular dos Estados-nações nas sociedades modernas, caracterizadas pela múltipla competição por recursos econômicos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Os grupos étnicos, nesta perspectiva, são grupos instrumentais que reagem à modernidade como estratégia para realização de objetivos concretos comuns: "assim, a etnicidade não pode ser senão política (*political ethnicity*), uma vez que a função de organização de interesses políticos é justamente o que a define" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 100). Conforme as teorias do grupo de interesse, as identidades e ideologias étnicas têm o propósito de influenciar nas políticas sociais e econômicas para a satisfação de interesses coletivos.

Por sua vez, as teorias da "escolha racional" partem da noção de "escolha" individual, de maneira que os membros dos grupos étnicos não se vinculam por uma pertença involuntária ou inconsciente, visto que são formados deliberadamente para a aquisição de poder e riqueza. Exponente dessa teoria, Banton argumentava que os grupos étnicos formam-se por processos de inclusão e as categorias raciais por processos de exclusão (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). De acordo com a teoria do colonialismo interno formulada por Blauner e desenvolvida por Hechter, a divisão cultural do trabalho determina a ocupação dos postos laborais com base nos traços culturais observáveis, conformando uma repartição entre centro e periferia no interior do espaço nacional.

Deste modo, a etnicidade é uma ação da periferia prejudicada armando-se das diferenças culturais para ensejar suas reivindicações políticas coletivas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). A este respeito, Hobsbawm compartilha de um ponto de vista semelhante acerca da ressurgência etno-nacionalista, contudo, a tese do colonialismo interno foi revista posteriormente pelo próprio Hechter diante da insuficiência na explicação da manutenção da solidariedade de grupo e do problema teórico do aproveitador movido somente por interesses utilitaristas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). As críticas ao instrumentalismo se dirigem ao fato de que ele por si só não dá conta de demonstrar de onde provém a etnia: "first, that such views are unable to cope with ethnic 'durability'; second, they ignore mass passions evoked by ethnic ties and cultural symbols; and, third, they assume the ethnic nature of organisations" (SPENCER, 2006, p. 79).

As teorias das sociedades plurais foram elaboradas inicialmente por J. S. Furnivall no curso de seus estudos sobre a Indonésia e a Birmânia no Sudeste Asiático, onde o antropólogo britânico ficou impressionado com a "mistura de povos" europeus, chineses, indianos e

nativos, mantendo suas próprias religiões, línguas, costumes e culturas. As diferenças entre os grupos étnicos não impediriam a unidade política nessas sociedades, convivendo com relativa harmonia, apesar de ocuparem segmentos distintos. A noção de pluralismo diz respeito justamente a estas relações intersetoriais estabelecidas pelas instituições de cada povo. Para Spencer (2006), a antropologia, por meio da tese das sociedades plurais, pode legitimar o colonialismo paternalista porque confiava às metrópoles o papel de evitar coercitivamente os conflitos internos entre os grupos étnicos.

A partir das reelaborações de Smith sobre o pluralismo, Spencer (2006, p. 80) chama a atenção para a possibilidade do conflito e do dissenso nas sociedades colonizadas, por exemplo, na Guiana situada na América do Sul e que alcançou a independência do Reino Unido em 1966, a população indígena e africana em diáspora partilhavam de um "sense of ethnic antagonism" ainda adormecido, que poderia ser despertado com o tempo começando uma união dos grupos subjugados em resistência ao opressor comum. O modelo pluralista dá conta das identidades mutáveis nas sociedades que passaram pela experiência da colonização, entretanto, nos termos pincelados acima, pode dar suporte acadêmico à estabilidade e conservação da ordem colonial, fazendo-se necessário um entrelaçamento da classe, status e poder nas análises da etnicidade (SPENCER, 2006).

Segundo as teorias marxistas clássicas da etnicidade, em sociedades industriais como os Estados Unidos, os antagonismos entre imigrantes e nacionais se fundamentam na segmentação do mercado de trabalho, de forma que a divisão das ocupações laborais de acordo com a etnia ou a raça não deriva do preconceito, "mas da tendência geral do capitalismo em fixar o menor preço possível para o trabalho", barateando a mão-de-obra por meio da criação de um exército reserva (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 107). Assim, a função ideológica da etnicidade é "mascarar os interesses de classe convergentes entre os grupos etnicamente dominados e a facção explorada do grupo etnicamente dominante" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 108). O pensamento tradicional marxista parte do "comunismo primitivo", passando pelas barbáries da escravidão e do colonialismo até a chegada ao capitalismo industrial, momento em que o operariado se consicentiza e revoluciona o modo de produção econômica no processo histórico dialético rumo à construção do socialismo: "traditional Marxist thinkers clearly see colonialism as a vital stage in the ultimate structural change that societies must undergo to evolve towards

socialism" (SPENCER, 2006, p. 82). A etnia é uma parte da superestrutura, logo, considerada secundária quanto à classe social.

Porém, as releituras de marxistas como Balibar e Wallerstein descartam a ideia de que o racismo consiste num "instrumento utilizado contra a consciência de classe ou uma forma de falsa consciência", embora cheguem a defender que as identidades étnicas dissimulam a luta de classes, de forma que as diferenças étnicas desapareceriam se abolidas as distinções de classe (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 108). Neste horizonte teórico, a noção de etnicidade corresponde às estruturas da economia-mundo, sendo o grupo étnico um "status-grupo" sustentado a partir de narrativas do passado para reivindicações de poder no presente, movidas por uma solidariedade que ultrapassa as condições de classe (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 108). Ainda que Karl Marx (1818-1883) tenha se dedicado pouco ao tema da etnia ou da raça, sua posição político-epistemológica tem sido influente na análise das lutas entre explorados e exploradores, sobretudo diante da expansão global do capitalismo (SPENCER, 2006).

Na Guiana, Walter Rodney escrevia e combatia o racismo tático que implicava no uso de estereótipos nas plantações para manter o controle e explorar os trabalhadores mesmo após o fim da escravidão, pois manter uma população racialmente segmentada era conveniente para os fazendeiros (SPENCER, 2006). Vimos que a ideia de raça como inferiorização das populações não-europeias nos remete ao surgimento do capitalismo moderno no mundo ocidental, todavia, em especial depois do período pós-guerra, a raça, a etnia, o racismo e a classe são noções centrais para compreender a posição dos trabalhadores indígenas e negros na sociedade contemporânea. Na avaliação de Spencer (2006), por muito tempo, o papel da família, da cultura, da sexualidade, do gênero e da identidade étnica não mereceu uma análise séria nas teorias marxistas, razão pela qual foram criticadas como economicistas e reducionistas, mas elas continuam necessárias para organizar a mudança social por meio de ações coletivas conscientes à medida que fornecem meios para refletir sobre a etnicização da força de trabalho e a importância do colonialismo no processo de acumulação do capital.

Sob a legenda de críticos estruturalistas ao marxismo, Spencer (2006) reuniu as ideias de Stuart Hall e Louis Althusser para enquadrar o campo ideológico que incide nas relações entre raça, etnicidade e colonialismo de um lado, e classe e capitalismo do outro, resgatando o conceito de hegemonia cultural em Antônio Gramsci (1891-1937) na abordagem do sistema

de valores imposto pelas elites na criação de condições estruturais para a submissão voluntária dos grupos étnicos, sem abrir mão da força repressiva brutal típica do domínio colonial. Na esteira do estruturalismo, a cultura deve ser entendida com base nas relações definidas com estruturas maiores, mais totalizantes e abrangentes, por exemplo, os controles sutis exercidos pelo mercado e pela lógica do consumo nas sociedades industriais da atualidade (SPENCER, 2006).

Destarte, Hall (2014) relaciona as identidades culturais e os discursos ideológicos, evidenciando sua natureza multifacetada no capitalismo globalizado com obras publicadas no campo dos estudos culturais e teorias pós-coloniais. Para Hall (2014), a tensão entre o global e o local, para além de uma homogeneização cultural, demanda uma irrupção de novas identidades. Fundamentado em Paul Gilroy, o sociólogo reformula a concepção de raça criada pelo eugenismo, racismo científico e pelo fascismo para uma definição cultural da raça. Hall (2014) argumenta que a mercantilização mundial desperta um novo interesse pelo local, explorando a diferenciação para criar nichos de consumo. Verifica-se, por conseguinte, um retorno do debate sobre a etnia na composição de identidade, que se caracteriza pela partilha de elementos culturais – língua, religião, costume, tradições e sentimento de “lugar” – por um povo. Raça, por sua vez, se trata de uma categoria discursiva e não biológica, fundamentada por sistemas de representação e práticas sociais que utilizam um conjunto frouxo de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, formas corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (HALL, 2014).

Uma “fantasia colonial” das sociedades de periferia em relação às centrais estimula a migração para o Ocidente, para os lugares que concentram o capital financeiro dos bancos como rota de fuga para a pobreza, fome, regimes políticos ditatoriais e subdesenvolvimento. Nos Estados Unidos, seu regime de segregação racial continua surtindo efeitos racistas na sociedade. A contradição entre tradição e tradução coloca em um lado os grupos dominantes, com um discurso de retorno às raízes e recuperação da pureza anterior; do outro, a tradução de códigos culturais formando identidades sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença, como ocorreu com a identidade negra. Hall (2014) define a tradução como a capacidade de falar duas linguagens culturais em contexto de dispersão de

pessoas de sua terra natal, uma negociação entre culturas, sem nunca se unificarem, provocada pelas novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais.

Desde o colapso da União Soviética, a Europa está em processo de reintegração econômica e política, marcada por um revival do nacionalismo étnico, da pureza racial e da ortodoxia religiosa fazendo ressurgir um ideal unitário de nação, mesmo comportando várias minorias étnicas dentro das fronteiras. O fundamentalismo pode ser lido como uma estratégia de contra-identificação das sociedades do chamado Terceiro Mundo, apoiando-se na restauração da fé como ideologia política mobilizadora na produção de lealdades étnicas em face do programa de assimilação cultural. Com o cenário do fim do século XX marcado pelo nacionalismo, distinção étnica e crise das metanarrativas da modernidade, Stuart Hall (2014) sugere que, embora protagonizado por ele, a globalização pode ser, ainda que de forma lenta e desigual, um descentramento do Ocidente.

Para efeito de resumir brevemente a noção estruturalista de etnicidade, convém perceber a existência material das ideologias étnicas no aparato de controle social dentro do que Althusser (2011) chamou de "Aparelho Repressivo de Estado" e "Aparelhos Ideológicos de Estado". O marxista francês definia o Estado como uma "máquina de repressão" sob o comando da burguesia para assegurar a dominação de classe sobre o proletariado, contudo a reprodução da força de trabalho e das condições de produção econômica na exploração capitalista não se conquista somente com o aparato repressivo, mas também com o emprego dos aparatos ideológicos.

O aparelho repressivo é unificado no Estado, opera no domínio público e funciona mediante violência, articulando o exército, a polícia, o governo, o tribunal e a prisão; já os aparelhos ideológicos de Estado são plurais, aparentemente dispersos, provêm do domínio privado como os aparelhos ideológicos religiosos, escolares, familiares, jurídicos, políticos (partidos), sindicais, culturais e de informação. O direito, segundo Althusser (2011, p. 39), é instrumentalizado tanto pela repressão quanto pelos aparelhos ideológicos de Estado, conceituando ideologia como "el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social". Por exemplo, um estudo sobre a representação dos povos indígenas na mídia pode contribuir para observar as ideologias expressas no debate público brasileiro sobre o direito constitucional à demarcação das terras, considerando que a imprensa hegemônica é controlada pelos valores neoliberais do mercado e pelas elites nacionais.

"In addition, Althusser attempted to explain the internal process by which the subject was influenced by ideological means", escreveu Spencer (2006, p. 91), para mencionar o processo de interpelação pelo qual o sujeito se reconhece numa identidade oferecida pela sociedade, acrescentando que "ethnic identification could at times be seen to be a process of interpellation." Os estudos culturais contribuem para pesquisas sobre a produção e circulação de ideias sobre etnicidade, observando as forças ideológicas que servem para formar a identidade dos grupos étnicos uns em relação aos outros e em interação com as elites dominantes (SPENCER, 2006). Ainda, cabe adicionar ao painel apresentado por Spencer (2006), as concepções de Lévi-Strauss (1993, 2008) na elaboração dos aspectos metodológicos de uma antropologia estrutural, bem como as ponderações sobre a raça e a centralidade do conceito de cultura.

Em 1949, o antropólogo francês publicou o texto *História e etnologia*, enfrentando o tema da historicidade dos grupos étnicos, ainda considerado um tabu epistêmico em sua época, e das colaborações interdisciplinares do método histórico no trabalho etnográfico, e vice-versa (LÉVI-STRAUSS, 2008). Na referida publicação, o autor dialogava com positivistas franceses como Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950), historiadores da economia como Henri Hauser (1866-1946) e François Simiand (1873-1935), linguistas como Ferdinand de Saussure (1857-1913), além do culturalista Franz Boas (1858-1942), pioneiro do método etnográfico, e do funcionalista Bronislaw Malinowski (1884-1942).

Em síntese, Lévi-Strauss (2008, p. 15) lidava como o drama da etnologia e etnografia de seu tempo, que tinham a pretensão de "reconstituir um passado cuja história não temos meios de atingir ou querer fazer a história de um presente sem passado". O autor não mencionou a palavra etnia ou etnicidade, malgrado afirmasse uma posição contrária ao evolucionismo biológico quanto à história dos "povos primitivos", utilizando também de termos como "tribos", "clãs", "aldeias" e "indígenas", onde o que importava realmente era compreender as causas históricas (conscientes) da formação e as estruturas inconscientes dos fenômenos coletivos subjacentes às instituições e costumes de cada povo. Pautado em oposições binárias (antigo/moderno; primitivo/civilizado; masculino/feminino; consciente/inconsciente), o autor buscava construir enunciados universais para explicar a vida social em diferentes culturas, ressaltando o papel do método histórico no estudo dos documentos

escritos quando deparado com a barreira linguística que o impedia de entender os significados dos saberes transmitidos pela oralidade de certos grupos étnicos, concluindo que "tudo é história" e que "elas [história e etnologia] nada podem uma sem a outra" (LÉVI-STRAUSS, 2008, passim).

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) solicitou a Lévi-Strauss (1973, p. 328) um texto sobre a "contribuição das raças humanas para a civilização mundial" no ano de 1952, que fora publicado sob o título *Raça e História*, em que o estruturalista endossava a rejeição à noção de raça fornecida pelas teorias racistas de Arthur de Gobineau (1816-1882), negando a "superioridade ou inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra". Para arrematar, o autor argumentava que o evolucionismo social de Herbert Spencer (1820-1903) e Edward Tylor (1832-1917) antecederam a publicação da obra *Origem das Espécies*, de Darwin, apesar de serem bastante influenciados pelo pensamento darwinista.

O antropólogo recusava a composição dos "truncos raciais" em virtude de aptidões biológicas inatas, referindo-se a "circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas" que demonstram as contribuições dos grupos étnicos para a humanidade, procurando resolver o problema da desigualdade das "raças" humanas pela perspectiva da diversidade das "culturas" humanas (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 329-330). Logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, Lévi-Strauss (1973) enquadrou o etnocentrismo da própria civilização ocidental na definição de quem era, de fato, "bárbaro" ou "selvagem", rememorando que os espanhóis, alguns anos depois do início da conquista da América, passaram a investigar se os indígenas tinham ou não alma no sentido de excluir-lhes a humanidade.

Sem o propósito de detalhar os conceitos de cultura, universalismo e relativismo cultural no pensamento lévi-straussiano, cabe anotar que o mencionado texto elabora algumas reflexões sobre as "grandes declarações dos direitos do homem", pois tinha como auditório específico uma instância de promoção dos direitos humanos, pontuando que a humanidade abstrata e idealizada apresentada nos documentos internacionais não consideravam as culturas tradicionais em suas mudanças no tempo e no espaço (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 335). Ali, o antropólogo questionava a noção de progresso contida no modelo de desenvolvimento capitalista na medida em que o "progresso" assumia uma feição de "evolução", hierarquizando sociedades e traçando uma linha divisória entre a "história estacionária" das

"culturas que não se mexem" e a "história cumulativa" das "culturas que se mexem", ao dizer que nenhuma cultura humana permanece inerte, estacionária ou imóvel (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 345-346).

Na introdução das diferenciações conceituais entre etnia e raça, tratamos preliminarmente da visão weberiana exposta no capítulo destinado às relações comunitárias étnicas que integra o primeiro volume de *Economia e Sociedade*, publicado originalmente em 1922. O alemão posicionava-se contrário à tese problemática de "descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis" para definir a "pertinência à raça", colocando a impossibilidade de determinação exclusivamente fisiológica da diferença racial objetiva (WEBER, 2015, p. 267). O dilema dos "bastardos" serviu de exemplo para o autor questionar a "primordialidade" da repulsão sexual entre raças diversas e a consequente pureza na herança genética, mencionando o caso dos "mulatos" nos Estados Unidos e da "mistura de raças" num contexto de monopolização do poder e honras sociais (WEBER, 2015, p. 267-268).

Como dito antes, segundo a teoria weberiana, a pertença racial é "'realmente' fundada na comunidade de origem", enquanto a pertença étnica se distingue pela "crença subjetiva na comunidade de origem" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 37). A língua e a religião são os principais fatores contrastivos, além do mercado, parentesco, costumes e outros elementos que refletem subjetivamente o pertencimento dos membros de uma comunidade étnica. Então, a fonte de etnicidade não está em traços físicos primordiais, mas numa "atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 40). É, portanto, a crença na afinidade de origem que fundamenta o conceito de grupo étnico:

Como não se trata de clãs, chamaremos grupos "étnicos" aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 2015, p. 270).

A identidade étnica é uma construção social baseada na crença da vida em comum, marcada não pelo isolamento, mas pela comunicação das diferenças pelas quais se estabelecem as fronteiras étnicas, de modo a constituir uma honra específica como sentimento

compartilhado por esses grupos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Nesta senda, os colonizadores brancos mantendo relações comerciais, religiosas e linguísticas entre a metrópole e a colônia, manteriam sua etnicidade apesar da divergência de tipos hereditários e até mesmo culturais, pois o fator decisivo do grupo étnico é a comunidade política.

Igualmente, Weber (2015, p. 273) dizia que as denominações "povoação", "tribo" e "povo" eram fundamentadas numa "consanguinidade imaginada" mais condicionada por destinos políticos comuns do que pela procedência. É neste ponto que o sociólogo distinguia etnicidade de nacionalidade, encontrando na unidade linguística uma base de sustentação para formação da nação, unindo o povo apesar das discrepâncias socioeconômicas e da dominação interna, sob a égide do Estado nacional: "o 'Estado nacional' e o 'Estado' tornaram-se hoje conceitualmente idênticos com base na homogeneidade de língua" (WEBER, 2015, p. 275). A nação, neste prisma, se relaciona com o poder e com a ideia de organização de uma unidade política própria, "já existente ou ainda aspirada" (WEBER, 2015, p. 277).

No segundo volume de sua clássica obra, tratando da sociologia do direito, o autor ventila a questão étnica no processo de codificação das normas na Antiguidade ocidental, referindo-se à necessidade de "pacificação das formações políticas etnicamente mistas" quanto aos romanos e germânicos, associada aos imperativos de segurança jurídica e prestígio do monarca (WEBER, 1999, p. 126). Apesar das contribuições para a bibliografia da etnicidade, o autor era crítico do conceito de etnia, pois percebia que não há univocidade na determinação de seu significado (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). De acordo com Spencer (2006, p. 92), a obra de Weber é considerada uma extensão da de Marx, embora ele defendesse não os explorados, mas o direito individual à autodeterminação e à liberdade: "Weber's idealism and specificity of approach (methodological individualism) illustrates the tendency of sociological analysis to avoid the broad political question (the overt realpolitik of inequality and exploitation) and shows acquiescence to the power of the marketplace".

Como autores que estudaram as relações étnicas sob a ênfase da escola weberiana, Spencer (2006) cita John Rex e David Mason que levaram o entrelaçamento entre classe, raça e etnia para o campo sociológico, descrevendo-as em termos de estruturas de dominação que operam na sociedade. A partir de observações empíricas na Guiana e África do Sul, os neoweberianos afirmam que o capitalismo nem sempre marca o fim do uso coercitivo das hierarquias raciais, senão as utiliza para produzir a mão de obra mais eficiente, de maneira

que o racismo ajuda a expandir os empreendimentos capitalistas por meio da disponibilização, que um dia fora compulsória, do trabalho dos povos colonizados (SPENCER, 2006). A característica principal da metodologia de Weber está na tentativa de compreensão dos motivos, dos sistemas de crenças, dos significados tecidos pelas sociedades para se chegar à interpretação do conceito de etnia: "ethnic identity then is a construct which is at times negotiable and unfixed, but at other times, has relatively firm boundaries set (especialmente onde movimentos políticos refletem a identidade étnica)" (SPENCER, 2006, p. 95).

Por sua vez, as teorias interacionistas também contestam que a etnicidade corresponda a uma qualidade inerente à pertença adquirida com o nascimento, como prega o primordialismo, conceituando-a como "um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na interação social" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 111). O termo interacionismo simbólico foi usado pela primeira vez por Herbert Blumer em 1937 para asseverar que os seres humanos constroem a cultura por meio de símbolos complexos, situando a etnicidade nos significados expressos pelos sujeitos, sentimentos, corpos e relações humanas: "in addition, the interactionist approach seems well suited to the study of dynamic situations such as ethnic relations where there are constant changes and negotiations of identity" (SPENCER, 2006, p. 96).

Em 1969, Fredrik Barth (1998, p. 188) publicou o consagrado texto *Grupos Étnicos e Suas Fronteiras* sob o paradigma da diversidade cultural, defendendo a persistência das características empíricas dos grupos étnicos e a negociação constante de suas fronteiras, pois a interação social não enseja necessariamente o "desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos". Na bibliografia especializada, o grupo étnico trata-se de uma população que se reproduz biologicamente, compartilha valores culturais básicos, constitui um campo de comunicação e de interação e "possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo" (BARTH, 1998, p. 190).

O autor questionava a noção de grupo étnico como "suporte cultural", dizendo que ela pode implicar em preconceitos ao enfatizar a classificação de pessoas a depender do "modo como demonstram os traços particulares da cultura" (BARTH, 1998, p. 191). Este seria o caminho dos estudos sobre a aculturação, que desde a segunda metade do século passado já

vinha perdendo interesse pela antropologia, enquanto emergia o ponto de vista da "étno-história", como um balanço das mudanças culturais a partir da interação social. Então, qual a definição de grupo étnico concebida pelo antropólogo norueguês? Ele é uma "forma de organização social", cujo atributo fundamental consiste na auto-atribuição e atribuição por outros a uma categoria étnica: "na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional" (BARTH, 1998, p. 194). Desta forma, a continuidade do grupo depende da "manutenção de uma fronteira", ou seja, da dicotomização entre membros e não-membros que permite especificar sua natureza e investigar as transformações culturais (BARTH, 1998, p. 195).

A fronteira, em Barth (1998), não é somente o espaço geográfico, mas sobretudo a fronteira social: "as fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais". O termo demarca a dinâmica na conservação da identidade étnica quando há interação dos membros do grupo com outros, determinando-se os critérios de pertença e exclusão entre "nós" e "eles". Ademais, "os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos", existindo os sistemas sociais poliétnicos tal qual descrito por Furnivall em sua análise da sociedade plural (BARTH, 1998, p. 195). No Brasil, a relação dos grupos étnicos com os territórios pode ser analisada de uma forma mais direta como no caso dos povos indígenas aldeados, dos quilombos e outras comunidades étnicas rurais, mas e quanto aos ciganos, que vivem majoritariamente nas cidades? Famílias ciganas, indígenas e negras podem ocupar ruas inteiras exclusivamente ou em convívio com outros grupos, uma realidade presente nas periferias urbanas que ilustra um exemplo para reflexão sobre as fronteiras étnicas, os territórios e os contatos interétnicos.

Inspirado na ecologia cultural, Barth (1998) aborda as articulações dos grupos étnicos com outras populações culturalmente distintas a partir dos fatores externos do ambiente em que estão em contato, vislumbrando três caminhos para suas "adaptações": 1) ocupação de nichos distintos e competição mínima por recursos; 2) monopólio de territórios separados com o exercício de atividade política na competição por recursos; 3) ocupação de nichos recíprocos em estreita interdependência e múltiplas possibilidades de articulação. A perspectiva demográfica oferece ferramentas para compreensão das estruturas qualitativas e

quantitativas dos nichos ocupados pelos grupos étnicos no tocante aos "problemas de número e de equilíbrio atuantes em sua adaptação" (BARTH, 1998, p. 203).

A interação dos sistemas politétnicos coloca a questão do controle do tamanho da população em termos de "equilíbrios demográficos", sendo possível mensurar apenas o tamanho relativo do grupo quando ele habita um nicho constituído por outro grupo étnico, equilibrando-se por meio de "processos muito complexos de movimento e ajuste populacional" (BARTH, 1998, p. 203). Essa complexidade demográfica dos grupos étnicos envolve inúmeras variantes que podem incidir na análise sobre um território determinado: natalidade, mortalidade, migração, conquista e, principalmente, as formas de recrutamento, ou melhor, de atribuição do pertencimento ao grupo:

Embora a emergência e a persistência de tais sistemas pareçam depender de uma estabilidade relativamente alta dos traços culturais associados aos grupos étnicos - isto é, de um alto grau de rigidez nas fronteiras internacionais -, eles não implicam uma rigidez semelhante quanto aos padrões de recrutamento ou de atribuição aos grupos étnicos: pelo contrário, as relações interétnicas que frequentemente observamos implicam uma multiplicidade de processos cujo efeito transforma a identidade individual e grupal e modifica os outros fatores demográficos que prevalecem na situação (BARTH, 1998, p. 204).

Logo, as fronteiras étnicas persistem no fluxo osmótico das pessoas que as atravessam, ainda que sejam atravessadas por multidões. Para tratar dos fatores decisivos na mudança de identidade nesta perspectiva demográfica, Barth (1998) menciona o povo yao, originário da região sul montanhosa da China, que apresentou uma taxa de incorporação de 10% de não-yaos em seu grupo por meio de uma rede de relações sociais que afetam o "equilíbrio demográfico" resultando numa orientalização progressiva. O autor pondera que a estabilidade populacional não é uma consequência necessária dos processos de mudança de identidade para assegurar a persistência das fronteiras culturais. No final da década de 1960, a dependência dos produtos e instituições das sociedades industriais avançava em todo o globo, acelerando a dinâmica do contato e das transformações culturais nos grupos étnicos por meio de agentes de mudança: "as pessoas que, nos grupos menos industrializados, têm maiores contatos e maior dependência em relação às mercadorias e organizações das sociedades industrializadas" (BARTH, 1998, p. 220).

Nesta situação, os agentes de mudança teriam três estratégias: 1) passar-se por membros da sociedade industrial, incorporando-se a ela em posição inferior; 2) aceitar um

estatuto de "minoría" que desencadeará numa provável assimilação; 3) realçar a identidade étnica por meio de movimentos sociais que reivindicam direitos ou até mesmo novos Estados (BARTH, 1998). A afirmação de sinais diacríticos, por exemplo, a codificação de idiomas, emerge do realce da identidade étnica no confronto político, redefinindo as fronteiras num mundo cada vez mais conectado pela comunicação instantânea, urbanizado e gerido por administrações burocráticas. Assim, o que Barth (1998) acentua é a persistência da unidade contínua dos grupos mesmo diante de mudanças nas diferenças culturais que firmam os critérios de pertença, deslocando as fronteiras étnicas.

Posteriormente, analisando o caso dos imigrantes paquistaneses na Noruega, Barth (2005, p. 16) reafirmou que "a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais" com base no argumento de que os grupos étnicos, para se constituírem como tal, não precisam compartilhar uma cultura comum, imutável e homogênea, mas traçar uma fronteira distintiva de alteridade: "o contraste entre 'nós' e os 'outros' está inscrito na organização da etnicidade". O autor faz uma sábia conceituação antropológica de cultura como arcabouço de aprendizado em fluxo constante na vivência dos círculos de pessoas, descrevendo características, modelos e controles culturais que ajudam a entender a justaposição entre cultura e etnicidade nos dias de hoje, contudo, não pretendo aprofundar o conceito de cultura, apenas explicar esta quebra do "mito central da etnicidade", que consiste na falácia de que a identidade étnica necessita de uma semelhança cultural total partilhada entre os membros do grupo, afinal: "ser um indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada" (BARTH, 2005, p. 18).

O norueguês cita como exemplo os indígenas doutores, que não desempenham atividades "aborígenes", mas mantêm certos sinais particulares que assinalam a identidade étnica em "continuidade cultural da tradição das prévias gerações da população indígena" (BARTH, 2005, p. 19). Trilhando as veredas do pluralismo cultural para articulação entre a etnicidade e os agentes políticos, Barth (2005) examina como ela é construída pela mídia e ciências sociais em relação ao campo de variação cultural dentro das estruturas do Estado moderno, observando a configuração dos conflitos étnicos nos quais ocorre o acionamento das identidades étnicas por meio de ações coletivas. Longe de ser uma "retribalização" que pretende um retorno a sistemas políticos pré-estatais, a mobilização étnica resulta de ações estratégicas diante das injustiças do passado e do presente, sendo mais

comuns nas sociedades democraticamente constituídas em Estados multiculturais, quando os grupos étnicos buscam o controle central da administração estatal, apenas sobreviver em suas periferias ou até mesmo o separatismo: "está-se tornando óbvio que esse tipo de mobilização étnica ocorre menos prontamente em Estados autoritários" (BARTH, 2005, p. 27).

À procura de soluções não-violentas para o confronto étnico, o antropólogo orienta que deve se partir dos pontos em comum com o objetivo de expandi-los em negociações dirimidas pela dinâmica da etnicidade: "somente assim as dicotomias das fronteiras étnicas podem ser superadas, por meio do foco em vidas inteiras e na continuidade da variação cultural que atravessa a sociedade mais ampla" (BARTH, 2002, p. 29). A perspectiva interacionista de Barth (1998, 2002) contribui para pensarmos a situação dos povos indígenas que estão vivendo nas cidades brasileiras, primeiro porque, como eles mesmos dizem, parecem ser "estrangeiros na própria terra" se observados pelas lentes da etnicidade que trata da questão dos grupos imigrantes na Europa; em segundo lugar, a noção de território desenhada pelas fronteiras étnicas como fronteiras socioculturais abre a reflexão para pensá-las tanto no espaço urbano quanto no espaço rural, pois a cidade também é território em retomada indígena ancestral.

A seguir, serão apresentadas algumas ferramentas teóricas elaboradas por Michel Foucault (1998) em relação à análise do discurso produzido pelo dispositivo de etnicidade, marcado pela redefinição de uma noção de poder que não se esgota na centralidade do Estado, da burguesia ou classe dominante, observando o exercício dos poderes para além dos meios de coerção, às vezes, até mesmo sem o recurso à força física (SPENCER, 2006). O biopoder indica como os discursos e práticas científicas podem ter efeitos materiais em certas populações, inclusive por meio do racismo de Estado na modernidade, em sua forma biologizante que remete ao discurso primordial do sangue para difundir políticas de povoamento, família, casamento, educação, propriedade e hierarquização social no nível do corpo e da subjetividade (SPENCER, 2006).

O discurso permeia as instituições por meio de regimes de verdade que criam narrativas sobre "o Outro", fabricando alteridades e os próprios sujeitos que procuram governar numa trama incessante que envolve conhecimento, poder e prática social (SPENCER, 2006). Por exemplo, os saberes jurídicos, antropológicos e historiográficos arrimados em certas posturas indigenistas assimilacionistas produzem uma imagem do "índio"

congelada no tempo pré-colonial, ou ainda como racialmente inferior, atrasado, bom selvagem ou bravo incivilizado. Tudo isso tem que cair por terra porque sempre que há poder há resistência, ainda que seja extremamente difícil enfrentar políticas genocidas e etnocidas que operam sobre a vida e a morte dos povos indígenas: "there is always resistance, never a unitary crushing power (although at times this is hard to accept as the consequences of discourses *can* be crushing and genocidal)" (SPENCER, 2006, p. 99).

Assim, Foucault (1998) dizia que a pesquisa arqueológica almeja não as mentalidades codificadas ou ocultadas nos documentos, mas o próprio registro do discurso enquanto monumento na medida em que materializam relações de poder. Em sua *História da sexualidade*, narra que a partir do século XVIII as sociedades europeias começaram a dar menos importância ao dispositivo de aliança que regulava as relações sexuais através do sistema de matrimônio, fixação de parentescos e transmissão de bens substituindo-o pelo dispositivo de sexualidade conforme uma economia política dos prazeres estimulados por tecnologias de proliferação do corpo que produz e consome, "segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder" (FOUCAULT, 1998, p. 117). O estudo do dispositivo de sexualidade ocupa um lugar central na concepção da biopolítica como uma técnica de governo sobre a vida e a morte no capitalismo moderno. Embora a maioria das análises posteriores que desenvolveram a noção de dispositivo em Foucault (2007, 2011) privilegia obras como *Vigiar e Punir*, para tratar do dispositivo disciplinar, ou *Arqueologia do Saber*, acerca da dimensão metodológica do dispositivo no exame dos discursos e práticas discursivas que envolvem a cientificidade dos enunciados, eu pretendo visibilizar o aspecto biopolítico do conceito, movido pela vontade de saber que incide sobre o corpo, a raça, a etnia e a população.

Na "situação atômica" da guerra fria, quando a corrida armamentista das bombas nucleares entre os blocos capitalista e soviético assustava o Ocidente com a sensação iminente do massacre, o francês considerava que a tática do combate conduzida segundo o princípio "poder matar para poder viver", pilar da existência dos Estados nacionais, era inserida, a partir das guerras sangrentas que ocorreram depois do século XIX, numa questão que não era mais a existência jurídica da soberania, mas a existência biológica da população (FOUCAULT, 1998, p. 149). "Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar, mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida,

da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população" (FOUCAULT, 1998, p. 149-150). Assim, o dispositivo de sexualidade opera uma série de controles reguladores que definem uma "bio-política da população", centrada na formação do "corpo-espécie" dócil e útil ao capital, transpassado pela mecânica da vida por meio do cálculo dos nascimentos, mortalidades, graus de instrução, reprodução humana, trabalho, saúde e outros fatores que vivificam um tipo de poder racista:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, recebem então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (FOUCAULT, 1998, p. 162-163).

Joseph-Achille Mbembe (2018) associa a noção de biopoder aos conceitos de estado de exceção e estado de sítio deflagrados em razão de relações de inimizade estabelecidas nos territórios colonizados das quais emerge uma ficção de inimigo decisiva para a divisão biopolítica entre quem deve viver e quem deve morrer. Esta fronteira se inscreve, sobretudo, num campo biológico de controle e subdivisão da população em grupos segundo o que Foucault denominou "racismo", considerado pelo intelectual camaronês como uma tecnologia destinada ao exercício do direito soberano de matar: "na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado" (MBEMBE, 2018, p. 18).

Na modernidade, o Estado nazista é considerado o arquétipo do Estado racista assassino formatado nas condições históricas do imperialismo colonial, Revolução Industrial e Primeira Guerra Mundial, no entanto, as primeiras experiências biopolíticas desse "terror moderno" remetem à escravidão nos sistemas econômicos de *plantation* no qual a pessoa escravizada era destituída de humanidade, de direitos e de estatuto político, reduzida a instrumento de trabalho e propriedade: "o que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos anteriormente reservados aos 'selvagens' aos povos 'civilizados' da Europa" (MBEMBE, 2018, p. 32).

A formação colonial do terror é o protótipo do terrorismo e do racismo de Estado que horrorizou o mundo no século XX, nela a barbárie se insaura no conjunto de operações empreendidas para a territorialização dado Estado soberano à medida que cria um *Jus*

publicum lastreado no "direito de fazer a guerra" ou o poder de decidir sobre o estado de exceção, distinguindo pela raça (e também pela etnia) uma guerra travada contra países "civilizados" e uma guerra entre "selvagens", afinal "a guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais" (MBEMBE, 2018, p. 36). Na relação entre resistência, sacrifício e terror, Mbembe afirma que a noção foucaultiana de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão das vidas ao poder de morte, elaborando o conceito de necropolítica:

Além disso, propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar "mundos de morte", formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de "mortos-vivos" (MBEMBE, 2018, p. 71).

O necropoder, portanto, está diretamente relacionado à ocupação colonial na modernidade tardia, uma vez que as considerações de Mbembe (2018) resultam de análises sobre conflitos étnicos, embora ele não utilize este termo, na África e Oriente Médio. Assim, podemos dizer que as escavadeiras, aviões e drones do garimpo ilegal na Amazônia são máquinas de guerra em sentido necropolítico? Mais adiante, voltaremos a debater o poder de morte quando formos tratar do colonialismo. Por enquanto, importa manejar as ferramentas teóricas de Foucault (1998) e Mbembe (2018) para pensar a problemática da raça inferindo também quanto à etnia na governabilidade biopolítica e necropolítica nos territórios da periferia global em relação ao genocídio e etnocídio da população indígena na produção discursiva e na execução empírica do dispositivo de etnicidade.

Para efeito de definição de um ponto de partida epistemológico, o conceito de dispositivo colabora para a compreensão dos regimes de verdade que enunciaram a identidade indígena na concretude das estatísticas, categorias e políticas do Estado brasileiro. Se o dispositivo disciplinar resulta na individualização sobre os corpos, ela será complementada pela "constituição de uma população biologicamente regulada por parte do biopoder" operado nos dispositivos de segurança que funcionam segundo diferentes práticas estatais e institucionais de normalização das multiplicidades (CANDIOTTO, 2011, p. 83). Afinal, exercer o "poder estatal de deixar morrer nos limites legais ou de atuar de maneira homicida em estado de exceção tem como pretexto a multiplicação da vida, a purificação daqueles em

relação aos quais se deve fazer viver", pois o racismo político é uma especificidade dos Estados nacionais modernos. (CANDIOTTO, 2011, p. 88).

Essas tecnologias de poder teriam sido experimentadas nos territórios colonizados? Ou seriam outras? Como opera um dispositivo de saber e de poder historicamente? A etnicidade é um dispositivo? Paul Veyne (2011, p. 166) defende uma história sociológica das verdades, articulando saber, poder e dispositivo no pensamento de Foucault: "um regime de verdade e certas práticas formam um dispositivo de saber-poder que inscreve no real o que não existe, submetendo-o ainda à divisão do verdadeiro e do falso". Para o historiador francês, a noção de dispositivo diferencia a posição epistemológica foucaultiana em relação ao estruturalismo, de maneira que ambos tinham em comum o fato de não aceitar a explicação do pensamento por ele mesmo, mas se distinguiam na medida em que o estruturalismo buscava entender o saber por meio da estrutura, enquanto Foucault partia da noção de discurso e dispositivo (VEYNE, 2011).

Para Gilles Deleuze (p. 155), o dispositivo é parecido com uma bola de lã cheia de fios, um "conjunto multilinear" formado pelo emaranhado de linhas que costuram saber, poder e subjetividade. Na visão de Deleuze (1990, p. 157-158), historicizar os dispositivos significa traçar um mapa de seu funcionamento: "los dispositivos tienen, pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan". Enfim, analisar um dispositivo é historicizar a razão, abrindo caminhos para um pensamento intempestivo no presente e no futuro.

A filosofia do dispositivo tem o fim pragmático de apropriar-se dele, escapar, resistir, romper com ele e, sobretudo, mudá-lo. Deleuze (2005, p. 117) ressalta a força da mudança e da mutação na composição do dispositivo ou do diagrama, de modo que estas forças "operam num espaço diferente das formas, o espaço do Fora, onde precisamente a relação é uma 'não relação', o lugar um 'não lugar', a história um devir". Segundo o autor, o dispositivo opera as combinações do visível e do enunciável próprias de cada formação histórica, sendo a arqueologia um arquivo audiovisual: "o saber é uma disposição prática, um 'dispositivo' de enunciados e de visibilidades" (DELEUZE, 2005, p. 73). Por sua vez, Giorgio Agamben (2005) elaborou uma genealogia do termo dispositivo buscando suas origens nas obras de Jean Hyppolite (1907-1968), orientador de Foucault, e Georg Hegel (1770-1831), que

concentravam na noção de positividade o elemento histórico da relação entre os indivíduos em sua dialética como seres viventes e a opacidade da razão pura.

Agamben (2005) distingue três significados para o termo dispositivo: a) em sentido jurídico estrito, referente à parte de resolução das questões separada da motivação na sentença judicial; b) em sentido tecnológico, quanto à disposição das partes de uma máquina; c) em sentido militar, relativo ao conjunto de disposições práticas conforme um plano determinado. Na área do Direito, a palavra dispositivo também diz respeito aos artigos, parágrafos e alíneas que expressam as normas jurídicas nas Constituições e nas leis. Por exemplo, o dispositivo expresso no artigo 231 sobre o direito originário às terras indígenas na Constituição Federal de 1988 ou o artigo 4º do Estatuto do Índio que classifica os povos indígenas segundo o critério integracionista. Com isso, o autor italiano ressalta que o dispositivo surge de forma estratégica no pensamento de Foucault a partir da década de 1970, principalmente no estudo da governabilidade, definindo-o da seguinte forma:

(...) é um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos. (AGAMBEN, 2005, p. 25).

Em diálogo com Deleuze e Agamben, a brasileira Larissa Drigo Agostinho (2021) faz um balanço teórico sobre a noção de dispositivo em Foucault, contextualizando-a com o pensamento político de esquerda francês característico da efervescência de maio de 1968 contra as concepções burguesas e em crítica ao próprio marxismo clássico. A autora conclui que a abordagem de Agamben é insuficiente diante da perspectiva deleuzeana que sublinha as "potencialidades inventivas dos dispositivos" quando redimensiona o poder das rupturas, fugas e fraturas em momentos de transformação histórica: "ele termina afirmando que em todo dispositivo devemos desembaraçar as linhas do passado recente e as do futuro próximo, distinguir a parte do arquivo do atual, a história e o devir, a analítica e o diagnóstico" (AGOSTINHO, 2021, p. 17).

No caso do dispositivo psiquiátrico, Deleuze (2005) comparava que, em *História da Loucura*, o hospital enquanto lugar de visibilidade da loucura não tinha sua origem na medicina, mas na polícia. No sentido de "isto não é" um hospital. Ou seja, o olhar de Foucault (1999) mira a *epistémê* da cultura ocidental em que o conhecimento científico enraizou sua

positividade. Qual seria o seu *a priori* histórico? – eis uma indagação neokantiana. Na extensão, o que seria impossível pensar? Estudar um dispositivo significa, portanto, buscar não o dado, o universal, o eterno, senão o novo, o atual, o contemporâneo: "não prever, mas estar atento ao que bate na porta" (AGOSTINHO, 2021, p. 17).

Nestes termos, em minha escrita acadêmica movimento-me pelo intempestivo no pensamento jurídico, deslocando os regimes de visibilidade disponibilizados pelo poder a serviço das resistências. Numa pesquisa que pretende analisar os discursos de desindianização do Estado brasileiro, prevejo, como possível público-alvo, toda a sociedade brasileira, em especial a advocacia, militância e intelectuais dos movimentos indígenas e indigenistas, como uma escrita construída desde o não-lugar do “pardismo”, tornando-o centro da enunciação, que se propaga aos profissionais do sistema de justiça em sua hermenêutica cotidiana, representantes do Legislativo na confecção de leis, do Executivo na elaboração de políticas públicas, bem como a comunidade científica nacional e internacional, oferecendo-lhes uma narrativa constitucional comprometida com o avanço dos direitos fundamentais no Brasil do século XXI. Assim, como opera o dispositivo de etnicidade na produção discursiva do ser e do não ser indígena? Como a problemática da identidade étnica se relaciona com o trabalho e a terra?

Aparecida Sueli Carneiro pensa o dispositivo em Foucault como uma ferramenta de análise da formação de enunciados no momento histórico, desde uma rede de discursos científicos, leis, instituições, medidas administrativas, arquiteturas, proposições morais, filosóficas e filantrópicas. Neste influxo, chega ao conceito de dispositivo de racialidade para pensar o campo ontológico, epistemológico e político da negritude no Brasil, constituído com contribuição do racismo científico que tornava o negro objeto de conhecimento após a abolição jurídica da escravidão. A autora ressalta que a racialidade opera em conjunto com o epistemicídio, segundo o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, este *modus operandi* do empreendimento colonial dirigido à assimilação cultural. Sueli Carneiro pontua que a violência epistemicida permeia as relações entre educação e cidadania, devido às dificuldades históricas da população negra no acesso ao ensino formal, da alfabetização às pós-graduações, lugar de produção teórica:

Confirma-se aqui a idéia de que o dispositivo de racialidade realizou um dos seus objetivos fundamentais que era o da racialização do espaço público pela branquitude. Missão cumprida. E isso foi feito de forma tão perfeita que se tornou

naturalizada essa hegemonia da branquitude na esfera pública que a presença do negro nela se torna uma anomalia interpretada como racialização. O negro racializa uma esfera pública em cuja memória se perdeu a racialização que a branquitude lhe imprimiu ao ter-se ela se naturalizado e universalizado (CARNEIRO, 2005, p. 146).

Para a filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005), a narrativa do mito da democracia racial se insere nas operações do dispositivo de racialidade a celebrar um pacto social da branquitude estabelecendo um silêncio sobre o racismo com fundamento na miscigenação promovida pelo estupro colonial de mulheres negras e indígenas. Sabe-se que muitos trabalhos acadêmicos abordam a mestiçagem na perspectiva negra, contudo a discussão, embora cada vez mais profícua, é ainda incipiente em relação aos povos originários. Por isso, questiono: até que ponto o não-lugar da população parda com ancestralidade indígena foi produzido pelas estatísticas, leis e instituições do Estado nacional brasileiro? Até que ponto foi negociado? Até que ponto foi imposto? Quais os discursos e práticas de resistência? Assim, procuro mapear as forças que governam e nomeiam o corpo pardo na desindianização empreendida pela elite branca reinante no espaço público do país como obra comum e problemática do dispositivo de racialidade e do dispositivo de etnicidade. O não lugar é também um entre-lugar. Olhando para as categorizações étnico-raciais, semelhanças e diferenças nacionais em Estados latino-americanos, Appelbaum, Macpherson e Rosembat (2003) elaboram o seguinte conceito de racialização, atento às variadas formas em que a raça se articula na política de hierarquização de identidades ao longo do tempo e do espaço:

Our use of the concept of racialization, and our insistence on the variety of meanings that have been attributed to the term “race,” allow us to focus on why different articulations arose, while noting the continuities that have made race and the racialization of national identities so pervasive. (APPELBAUM; MACPHERSON; ROSEMBLAT, 2003, p. 09).

Embora não tenha sido um tema central da análise foucaultiana, suas ferramentas colaboram para examinar as operações do dispositivo de etnicidade, atentando-nos para os discursos de poder no colonialismo e os discursos de resistência articulados pelos povos originários em luta pela existência: "Foucault did not focus on ethnicity, but it seems clear that this fluid movement of power and resistance could clearly be applied to regimes of colonialism and anti-colonial struggles" (SPENCER, 2006, p. 99). As maiores críticas às ferramentas teóricas da arqueologia do saber e da genealogia do poder acusam a falta de rigor

e a negação da ideologia pelos marxistas, entretanto, contribuem de forma única para as ciências sociais no exame e desmontagem de sistemas de pensamento e instituições pelo olhar histórico sobre como os discursos deram sentido político a certas práticas sociais, repelindo a noção de identidade étnica estável e imanente (SPENCER, 2006).

Nestes termos, esta pesquisa cumpre exatamente o papel de examinar os discursos dominantes e dissidentes de etnia que implicam definições jurídicas e políticas, na medida em que eles criam uma etnicidade (indianidade e desindianidade) enquanto enunciam categorizações que agenciam determinadas práticas institucionais: "One application of discourse theory is the way in which whole groups of the world's peoples are categorised and talked about through the discursive practices" (SPENCER, 2006, p. 100). Aplicando a linguística pós-estruturalista no estudo dos discursos sobre os aborígenes na Austrália, Stephen Muecke demonstrou como os australianos brancos marginalizam os povos aborígenes por um léxico restritivo de alteridade, incorporando categorias que podem excluir ou incluir: "Muecke suggests that a restricted number of discourses (romantic, anthropological, literary and racist) provide the only means open to white Australians to speak of or construct ideas of aboriginality" (SPENCER, 2006, p. 100).

Do ponto de vista da teoria da prática pensada por Pierre Bourdieu, as relações étnicas são percebidas a partir do conceito de *habitus*, que contribui para uma síntese entre os processos macroestruturais e microinteracionistas: "the habitus is the generative principle that shapes the individual's subjectivity and constrains their behavioural repertoire" (SPENCER, 2006, p. 101). Para o sociólogo francês, a gênese do conceito de *habitus* está numa reação ao estruturalismo lévi-straussiano e althusseriano, bem como numa recusa a toda uma tradição das ciências sociais representada entre as alternativas de uma filosofia da consciência e do inconsciente, do objetivismo e do subjetivismo para evidenciar, segundo a noção de gramática generativa em Chomsky, "as capacidades criadoras, activas, inventivas, do *habitus* e do agente (que a palavra hábito não diz), embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal" (BOURDIEU, 1989, p. 61).

Assim, o *habitus* é um "conhecimento adquirido, e também um haver, um capital", ou seja, uma "disposição incorporada", uma postura tomada pelos agentes em ação histórica dentro do repertório de signos possíveis disponibilizados no espaço social. A noção também serve para escapar à oposição entre o acontecimento e a longa duração na história, pois

Bourdieu (1989, p. 82) observa que toda ação realiza dois estados da história: a história objetivada nas coisas, máquinas, documentos, monumentos, direito, etc; "e a história no seu estado incorporado, que se tornou *habitus*". Logo, as condições objetivas de existência geram o *habitus*, produto da história, que opera como uma gramática de comportamentos que normatiza o léxico dentro do qual cada indivíduo pode falar e agir: "this might allow a view of ethnic identity and boundaries that does not treat focus on social class or socio-cultural aspects as either or" (SPENCER, 2006, p. 102).

Aproximando-se da teoria marxista no sentido de que as condições materiais que dão origem a uma classe social se reproduzem nas práticas de quem vivencia tais condições, o conceito de *habitus* tem sido utilizado no estudo da identidade étnica, alienação e conflitos, uma vez que permite o foco na classe social e nas interações socioculturais sem primazia entre uma ou outra: "all acts of ethnic expression can be explained in terms of lived experiences, habitual practices that produce the codes and inscribe meanings onto the body and psyche of the individual" (SPENCER, 2006, p. 102). Destarte, a aplicação do conceito de *habitus* no estudo da etnicidade pode ser observada na obra de Brackette William, que se ocupou com a descrição da luta pelo domínio simbólico entre grupos rivais no contexto etnicamente polarizado da Guiana (SPENCER, 2006).

Pensando a construção teórica da classe, Bourdieu (1987) considera o trabalho como uma relevante indicação econômica da posição no espaço social, mas pondera acerca de outros princípios de diferenciação que distribuem poderes ou formas de capital (econômico, cultural, social e simbólico) para populações que compartilham o mesmo *habitus*. Ocupar posições semelhantes no espaço implica, por conseguinte, a sujeição a condicionantes semelhantes, reunindo disposições, interesses, representações e práticas que refletem a sensação de estar num mesmo lugar social pela afinidade do *habitus* experienciado. Deste modo, Bourdieu, ao contrário do que prega o marxismo ortodoxo, entendia que a transposição da noção teórica de classe para a classe como prática na realidade social nunca é algo dado, senão o "sentido de lugar" e de afinidade de *habitus* estão amparados numa série de princípios de visão e divisão do mundo social decorrentes da experiência laboral, comunal e local que incidem no campo de forças e lutas simbólicas no momento de formação das classes como o pertencimento a grupos étnicos, familiares, religiosos, profissionais, políticos e sexuais:

What is at stake in symbolic struggles is the imposition of the legitimate vision of the social world and of its divisions, that is to say, symbolic power as world making power, to use Nelson Googman's word, the power to impose and to inculcate principles of construction of reality, and particularly to preserve or transform established principles of union and separation, of association and disassociation already at work in the social world such as current classifications in matters of gender, age, ethnicity, region or nation, that is, essentially, power over words used to describe groups or the institutions which represent them (BOURDIEU, 1987, p. 13-14).

O poder simbólico pelo que lutam as classes abrange o poder de visão, divisão e feitura do mundo, preservando ou transformando as classificações de gênero, idade, etnia, região ou nação. É o performativo poder de nomear, exercido sobre as palavras, que no caso da etnicidade, envolve as categorias usadas pelas instituições para descrever os grupos étnicos. O Estado detém o monopólio da violência simbólica legítima, de forma que seus mandatários exercem o poder de nomeação oficial, classificando a população, por exemplo, por meio de categorias étnicas e raciais instrumentalizadas nos censos demográficos para fins de dominação. Por sua vez, "o campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa distribuição (*nomos*) ou a boa ordem, na qual se defrontam agentes investidos de competência ao mesmo tempo social e técnica" para interpretar um conjunto de textos normativos que consagram uma visão legítima do mundo social (BOURDIEU, 1989, p. 212).

No entanto, a maioria dos juristas, como "intérpretes autorizados" da norma estatal, dificilmente se convencem de que a hermenêutica jurídica não tem uma finalidade em si mesma, entretanto a leitura de um texto normativo se trata de uma "apropriação da força simbólica que nele se encontra em estado potencial" (BOURDIEU, 1989, p. 213). Inclusive, para Bourdieu (1989, p. 214), é uma ilusão crer que a Constituição confere um "fundamento transcendental às formas históricas da razão jurídica", como se uma vez editadas as normas constitucionais perdessem a ligação com a ordem social que as produziu. Portanto, na interpretação jurídica estão em jogo as lutas pelo poder de nomeação. E a organização da classe social ou étnica ocorre quando os agentes se reconhecem com plenos poderes para falar e agir em nome próprio, atribuindo a si a única forma de existência coletiva que podem vivenciar: "we will say that a 'class', be it social, sexual, ethnic, or otherwise, exists when there are agents capable of imposing themselves, as authorized to speak and to act officially in its place and in its name" (BOURDIEU, 1987, p. 15).

No texto intitulado *Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista* publicado originalmente em 1998, Bourdieu e Loïc Wacquant (2002, p. 16) analisam o debate do "multiculturalismo" promovido pelos Estados Unidos ao redor do mundo como um produto comercializado pela indústria cultural do conhecimento, colocando como universal uma questão muito específica do microcosmo universitário estadunidense relativa à exclusão da população negra e à "crise da mitologia nacional do 'sonho americano'" diante do aumento da desigualdade naquela sociedade. O ponto chave da crítica elaborada pelos autores está no fato de que o multiculturalismo, apesar de manifestar-se sob um código étnico, não proporciona o "reconhecimento das culturas marginalizadas pelos cânones acadêmicos, mas o acesso aos instrumentos de (re)produção das classes média e superior – na primeira fila das quais figura a universidade – em um contexto de descompromisso maciço e multiforme do Estado" (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 16).

Sob a aparência de teorias sistemáticas que anunciaram o "fim da história", a "globalização" e o "pós-modernismo", a palavra "flexibilidade" ganhou terreno para naturalizar o pensamento neoliberal depois da década de 1990, ensejando a redução cada vez maior da cobertura social pelo Estado, a mercantilização de bens públicos e a aceitação generalizada de condições de trabalho e salários precarizados (BOURDIEU; WACQUANT, 2002). Nesse diapasão, a raça e a identidade sofrem uma intrusão etnocêntrica quando a tradição estadunidense, baseada na dicotomia entre brancos e negros, representa arbitrariamente uma realidade social complexa como a brasileira, onde "as diferenciações étnicas são completamente diferentes" (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 19).

De acordo com os autores, as pesquisas sobre a desigualdade étnico-racial no Brasil conduzidas por americanos e latino-americanos formados nos Estados Unidos passaram a questionar o mito nacional da democracia racial reproduzido em nosso país, que camuflava um racismo mascarado à brasileira (BOURDIEU; WACQUANT, 2002). Neste aspecto, há um avanço legítimo da luta anti-racista pela vida da população negra. Todavia, Bourdieu e Wacquant (2002, p. 19) afirmam que a aplicação das categorias raciais norte-americanas à situação brasileira "erige a história particular do Movimento em favor dos Direitos Civis como padrão universal" das lutas dos grupos étnicos oprimidos (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 19).

Nas Américas, os Estados Unidos são os únicos a definir "raça" somente pela ascendência quanto aos afro-americanos: "em Chicago, Los Angeles ou Atlanta a pessoa é 'negra' não pela cor da pele, mas pelo fato de ter um ou vários parentes identificados como negros" (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 20), seguindo o critério do *one-drope rule*. "No Brasil, a identidade racial define-se pela referência a um *continuum* de 'cor'", aplicando-se um princípio impreciso que leva em consideração os traços físicos e a posição de classe, engendrando várias categorias intermediárias como o "pardo" ou o "mestiço", que não existem social ou legalmente nos Estados Unidos (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 20).

A composição da população negra pelo somatório entre pretos e pardos é uma vitória dos movimentos negros brasileiros a partir de combates travados no campo intelectual e político nacional, mas não podemos ignorar o imperialismo cultural e a violência simbólica etnocida exercida pela produção acadêmica estadunidense na manutenção da dominação étnica na medida em que o status jurídico afro-descendente do pardo fundamentado apenas na ascendência africana invisibiliza a população classificada como parda de origem indígena, afinal: "a dicotomia/branco negro é de aplicação, no mínimo, arriscada na sociedade brasileira" (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 22). Amparados em Spencer e Dacosta, os autores chamaram a atenção para a deistorização e despolitização da categoria "pardo" quando retirada da ordem étnico-racial brasileira para refletir os modelos consumidos pelas teorizações estadunidenses:

Com efeito, o que pensar desses pesquisadores americanos que vão ao Brasil encorajar líderes do *Movimento Negro* a adotar as táticas do movimento afro-americano de defesa dos direitos civis e denunciar a categoria pardo (termo intermediário entre branco e preto que designa as pessoas de aparência física mista) a fim de mobilizar todos os brasileiros de ascendência africana a partir de uma oposição dicotômica entre "afro-brasileiros" e "brancos" no preciso momento em que, nos Estados Unidos, os indivíduos de origem mista se mobilizam a fim de que o Estado americano (a começar pelos Institutos de Recenseamento) reconheça, oficialmente, os americanos "mestiços", deixando de os classificar à força sob a etiqueta exclusiva de "negro"? (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 23).

Os autores não abordaram o "pardo" na perspectiva do etnocídio indígena, atentaram-se exclusivamente à questão da negritude, contudo elaboraram reflexões sobre a categoria em crítica às modas importadas dos Estados Unidos na produção de conhecimento no Brasil quanto ao padrão de ações afirmativas estabelecidos por meio de financiamentos para pesquisas por instituições como as Fundações Rockefeller e Ford, de forma que alguns textos

aí produzidos estariam mais comprometidos com o mercado editorial, midiático e jornalístico do que com as lutas coletivas, resultando numa "retradução semi-erudita dos problemas sociais do momento em um idioma importado dos Estados Unidos (etnicidade, identidade, minorias, comunidade, fragmentação, etc.)" (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 26).

Assim, a etnicidade oriunda dos discursos estadunidenses enseja o recorte de categorias étnico-raciais com o desejo de reconhecimento de direitos perante o Estado-nação, porém elas devem expressar também as mobilizações específicas pelas quais os movimentos sociais determinam sua existência e seu pertencimento, que "variam segundo os lugares e os momentos em função das tradições históricas e constituem sempre um motivo de lutas na história" (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 27). Para os autores, as concepções multiculturalistas de etnicidade não dão conta de resolver, por exemplo, os conflitos decorrentes da pobreza nas cidades brasileiras, pois refletem respostas falsamente universalizadas para problemas concretos, razão pela qual propõem a realização de uma "história da gênese das ideias sobre o mundo social" junto com uma análise dos mecanismos de circulação dessas ideias no plano internacional (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 28).

Baseado no construtivismo de Bourdieu, Rogers Brubaker (2004), na obra *Ethnicity without groups*, reivindica o caráter cognitivo no estudo da etnicidade em crítica ao grupismo, entendido como a tendência de considerar grupos distintos como principais protagonistas dos conflitos étnicos e unidades fundamentais de análise social. Para tanto, o sociólogo propõe repensar a etnicidade não mais de forma substancialista como grupos concretos, tangíveis e duradouros, mas sim em termos relacionais como categorias práticas, ações situadas, esquemas cognitivos, estruturas discursivas, rotinas organizacionais, formas institucionais e projetos políticos no sentido de entender o aspecto processual, social, cultural e psicológico da etnicização (BRUBAKER, 2004).

De acordo com o autor estadunidense, é possível estudar a etnicidade sem grupos por meio da análise de uma "política das categorias" vista de cima ou de baixo: de cima, importa investigar como elas são articuladas discursivamente, impostas, institucionalizadas e incorporadas numa etnodemografia como forma de governamentalidade; de baixo, significa estudar a "micropolítica" das categorias, como os categorizados se apropriam, internalizam ou subvertem-nas (BRUBAKER, 2004). A análise dos sistemas de classificação não afirma que os grupos étnicos não são "reais", mas enfatiza o modo como são construídos enquanto

perspectivas sobre o mundo, por exemplo no caso dos húngaros na Romênia, o autor propõe estudar não quem são os "húngaros" e os "romenos" enquanto grupos, mas como eles foram forjados como categoria: "these and many other examples suggest that ethnicity is, in important part, a cognitive phenomenon, a way of seeing and interpreting the world, and that, as such, it works in and through categories and category-based commonsense knowledge" (BRUBAKER, 2004, p. 26).

O pós-estruturalismo deixou como contribuição a problemática das divisões sociais que informam a etnicidade tanto na agência quanto na estrutura, fornecendo ferramentas teóricas para compreensão da maneira pela qual os indivíduos se posicionam discursivamente, inclusive no entrelaçamento da etnia com a classe, a raça, o gênero e a sexualidade: "racist beliefs have always been interwoven with ideas of gender and sexuality" (SPENCER, 2006, p. 105). Por exemplo, os valores patriarcais e colonialistas reproduzem estereótipos racistas sobre os homens afro-caribenhos por parte de branquitude euro-americana, que os retrata como sexualmente descontrolados, violentos e criminosos, assim como as mulheres africanas foram estudadas, exibidas e discutidas como exóticas, nutrindo fantasias do estupro e da pilhagem colonial na África, Ásia e América (SPENCER, 2006).

Em pesquisas sobre os estereótipos na cultura popular anglo-saxã, Paul Gilroy e Kobena Mercer destacam o sucesso dos gêneros musicais negros entre os brancos devido ao modo sincero como mulheres e homens negros articulam a política sexual-afetiva no blues e no jazz (SPENCER, 2006). Ademais, as divisões étnicas e a racialização do Outro foram historicamente apresentadas em termos de gênero, como demonstram as imagens que retratavam os continentes explorados como mulheres indomadas e nuas à semelhança do território "virgem" a ser colonizado: "profound links exist between the construction of race, ethnicity, gender and sexuality" (SPENCER, 2006, p. 105).

A confluência do racismo e do sexismo marca o raciocínio biológico eugenista que foi hegemônico desde o início do século XIX até a Segunda Guerra Mundial na Europa, legitimando a escravidão e a tirania masculina sob uma preocupação com a pureza do sangue e a higiene da raça diante dos perigos genéticos do declínio moral (SPENCER, 2006). O discurso darwinista sobre os povos indígenas os qualificava como indolentes por estarem num estágio imaturo de desenvolvimento e animados por tendências caprichosas numa narrativa etnocêntrica e sexista de feminilização (SPENCER, 2006). Assim como as relações de poder

erotizadas entre senhores colonizadores, súditas e súditos colonizados impactaram a mestiçagem no Caribe e na Índia, consoante apontamento de Spencer (2006), a dominação étnica e sexual sobre os corpos das mulheres indígenas no Brasil impactou o legado da miscigenação no imaginário social, que serviu de suporte para a autorrepresentação enganadora do país como um paraíso tropical em harmonia racial.

A última escola teórica sobre a etnicidade registrada no inventário de Spencer (2006) é o feminismo negro decorrente da resistência das mulheres negras em luta contra o racismo, o sexismo, a opressão de classe e a homofobia na Grã-Bretanha e Estados Unidos principalmente. O autor menciona a afro-americana Sojourner Truth como a primeira feminista negra em razão de seu célebre discurso *Ain't I A Woman?* durante a Women's Rights Convention, em Akron, Ohio, no ano de 1851, quando se pronunciou acerca do duplo fardo do sexismo e do racismo vivenciado pelas mulheres negras: "her speech still rings out with undiminished power because it underlines the distinction made about women on the basis of their race, class and gender" (SPENCER, 2006).

As pesquisadoras Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020) escreveram sobre a ferramenta analítica da interseccionalidade, uma das mais destacadas contribuições teóricas do pensamento feminista negro, passando a ser adotada em diversas produções acadêmicas, políticas públicas, leis, disciplinas e estudos interdisciplinares desde os primeiros anos do século XXI com versatilidade para lidar com diversos tópicos como a justiça reprodutiva, combate à violência, direitos da classe trabalhadora, instituições de ensino, desigualdades sociais, megaeventos globais e outros temas trabalhados por ativistas de direitos humanos. Como projeto político e intelectual, a análise interseccional estuda as relações de poder que envolvem raça, etnia, classe, gênero, sexualidade, capacidade, idade, nacionalidade entre outras categorias sobrepostas e de funcionamento unificado, conforme o seguinte conceito de interseccionalidade formulado pelas autoras:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (BILGE; COLLINS, 2020, p. 16).

Nas décadas de 1960 e 1970, quando as ativistas negras estadunidenses organizavam-se nos movimentos sociais antirracistas, no feminismo e nos sindicatos para defender os direitos da classe trabalhadora surgiram as principais ideias das estruturas interseccionais como categorias de análise e de ação sem que houvesse detrimento de uma em relação a outra: "por exemplo, raça no movimento em favor dos direitos civis; gênero no movimento feminista; classe no movimento sindical" (BILGE; COLLINS, 2020, p. 18). A análise interseccional pode ser utilizada para examinar a desigualdade econômica como uma nova crise global constatada tanto pela esquerda marxista quanto pelo "capitalismo inclusivo", observando as relações estruturais de poder na distribuição da riqueza e da pobreza dentro dos Estados-nações e no cenário internacional, sobretudo nos países de alarmantes assimetrias como o Brasil: "a desigualdade social não se aplica igualmente a mulheres, crianças, pessoas de cor, pessoas com capacidades diferentes, pessoas trans, populações sem documento e grupos indígenas" (BILGE; COLLINS, 2020, p. 33).

As filosofias da social-democracia e do neoliberalismo se opõem em relação ao problema da desigualdade social, pois enquanto o Estado de bem-estar social apoiado em instituições democráticas participativas pretende proteger toda a população com a garantia de direitos e prestação de serviços básicos, por sua vez, a filosofia neoliberal se fundamenta na crença de que o mercado, melhor que qualquer governo, consegue produzir resultados econômicos mais justos e eficientes para todas as pessoas, incentivando o individualismo, a privatização de serviços e bens públicos, o livre comércio e a restrição das políticas sociais (BILGE; COLLINS, 2020). Remediar as mazelas da desigualdade social com medidas neoliberais tem dado motivos para o crescimento do populismo de extrema direita diante da tendência atual de automação, troca de dados e inteligência artificial que aumentam os lucros das empresas e abandonam a classe trabalhadora. Apesar do contexto histórico em que os benefícios do Estado social são poucos e que as políticas neoliberais de mercado estejam atualizando o capitalismo em rápida velocidade são os movimentos sociais que precisam acreditar na mudança para viverem tempos melhores:

Pessoas negras, mulheres, pobres, LGBTQs, minorias étnicas e religiosas, povos indígenas e pessoas oriundas de castas e grupos considerados inferiores nunca desfrutaram dos benefícios da cidadania plena e, conseqüentemente, têm menos a perder e mais a ganhar (BILGE; COLLINS, 2020, p. 38).

As autoras estudam o caso do movimento das mulheres negras no Brasil na organização do Festival Latinidades em Brasília, realçando a militância de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Benedita da Silva no combate ao racismo antinegro, o heterossexismo e a exploração de classe em torno de uma política identitária coletiva para as mulheres negras brasileiras que compartilham experiências comuns de dominação e marginalização (BILGE; COLLINS, 2020). No entanto, as professoras ressaltam as dificuldades enfrentadas na luta das mulheres afro-brasileiras como o assassinato de Marielle Franco (1979-2018), vereadora, negra e bissexual que condejava a violência policial nas favelas cariocas: "defensora dos direitos humanos, sua vida e sua morte nos lembram a importância da interseccionalidade para os movimentos de justiça social" (BILGE; COLLINS, 2020, p. 44).

Após a tentativa de golpe de Estado ocorrida em 8 de janeiro de 2023 com a destruição do patrimônio público em ataque material e simbólico às instituições democráticas da república brasileira, o Congresso Nacional, o Supremo Tribunal Federal e o Palácio do Planalto, em imitação ao que ocorreu na invasão do Capitólio estadunidense, Anielle Franco (2023), irmã da ativista assassinada, tomou posse no Ministério da Igualdade Racial do governo federal chefiado por Lula da Silva, enunciando as seguintes palavras na cerimônia de transmissão de cargo realizada no dia 11 de janeiro do mesmo ano em defesa de: "um projeto de país em que negros, brancos, indígenas, populações tradicionais, independente de sua raça, cor, etnia, gênero e sexualidade tenham seus direitos constitucionais garantidos". O evento consagrou a união institucional da sociedade brasileira na reconstrução do país, redimensionando a raça e a etnia como categorias centrais das políticas públicas para afirmação da dignidade dos povos negros e indígenas em reparação histórica da violência de Estado (FRANCO, 2023).

Na mesma ocasião, Sonia Guajajara assumiu o inédito Ministério dos Povos Indígenas mencionando o reconhecimento do protagonismo dos povos originários frente à preservação do meio ambiente e da justiça climática, destacando a força simbólica do momento político para honrar a resistência secular dos povos indígenas e negros no Brasil. Em seu discurso, a ministra, pertencente à etnia Guajajara Tentehar, rememorou o início de sua trajetória quando recebeu de uma tia um colar e um maracá como representação do poder da palavra com o qual fora presenteada pela ancestralidade, combatendo os estereótipos de romantização ou de demonização dos povos originários nos livros de História: "nós existimos de muitas e

diferentes formas, estamos nas cidades, nas aldeias, nas florestas, exercendo os mais diversos ofícios que vocês possam imaginar, vivemos no mesmo tempo e espaço" (GUAJAJARA, 2023).

A liderança discursou sobre a baixa representatividade democrática, a invisibilização, o combate ao garimpo ilegal, a educação diferenciada, a valorização das identidades plurais, os conflitos fundiários, a demarcação de terras e lembrou os assassinatos dos indígenas Paulino Guajajara (1992/1993-2019), Ari Uru-Eu-Wau-Wau (1987-2020), Daiane Kaingang (2007-2021), Wellington Pataxó (1972-2022) e os indigenistas Bruno Pereira (1980-2022) e Dom Phillips (1964-2022) entre outros que tomaram na luta, alvejados pela "bala do fascismo" (GUAJAJARA, 2023). Com um belíssimo cocar que afirmava sua presença por meio de elementos contrastivos, a ministra concluiu o discurso com a seguinte frase: "sabemos que não será fácil superar quinhentos e vinte e dois anos em quatro, mas estamos dispostos a fazer desse momento a grande retomada da força ancestral da alma e espíritos brasileiros. Nunca mais um Brasil sem nós" (GUAJAJARA, 2023).

As teorias da etnicidade discutidas anteriormente evidenciam notável avanço na articulação entre raça e classe para o enfrentamento das desigualdades sociais, porém ainda há muito caminho a ser percorrido rumo à reflexão interseccional da etnia. Se as escolas teóricas estudadas podem ser representadas por uma árvore de conhecimento, é preciso regá-la ainda mais para cultivar proposições assertivas no combate à pobreza e ao racismo anti-indígena e para que dê frutos acadêmicos e práticos diante da necessidade de construção de uma política indigenista para os povos originários que vivem nas cidades, visto que o Estado brasileiro passa por uma conjuntura atual de afirmação permanente da democracia em que há a possibilidade de participação dos movimentos sociais nas tomadas de decisão. Para adubar o terreno e ter a ciência da poda dos arbustos, a etnicidade será analisada, agora, do ponto de vista das teorias produzidas na América Latina e no Brasil, deslocando o eixo do debate para o Sul Global.

3.3 Etnicidade no Sul Global

O conceito de etnicidade quando articulado desde a América Latina adquire nuances particulares quanto à aplicação no território, geopolítica do capitalismo mundial, usos institucionais e reivindicação pelas populações. No Brasil, a diferenciação entre raça e etnia é

tão acentuada na teoria quanto confundida na prática, principalmente pelo senso comum. A comparação entre a etnicidade enunciada no Norte Global e a etnicidade enunciada no Sul Global parte de uma crítica dos contrastes e das semelhanças, demarcando o lugar de análise situado nos problemas constitucionais brasileiros para o reconhecimento das diversidades culturais e a eliminação das desigualdades sociais. Ademais, o enfoque dado pretende visibilizar o corpo "pardo" de ancestralidade indígena diluído no caldo dos sistemas de classificação e marginalizado na economia de mercado.

No livro *Identidade, etnia e estrutura social*, Roberto Cardoso de Oliveira (1976), baseado em Darcy Ribeiro e Barth, pretende ir além do estruturalismo ortodoxo de Lévi-Strauss, no estudo da natureza classificadora da etnia. Como indicado no título da obra, a noção de identidade étnica, utilizada pelo antropólogo brasileiro pela primeira vez em 1960, é central para análise das situações de fricção interétnica vivenciadas pelos "índios-camponeses", "índios-proletários" ou "índios-cidadinos", principalmente entre os grupos Terena no Mato Grosso do Sul, Tükúna no Amazonas e Potiguara na Paraíba (OLIVEIRA, 1976, p. 60). Em pesquisa realizada em 1969 sobre o campesinato indígena na região nordeste do Brasil, o autor já mencionava a sobreexploração dos povos Pankararu, Fulni Ô, Xukuru, Kariri-Xocó, Xukuru-Kariri e Tuxá, articulando etnia, classe social e o intersetorial rural/urbano (OLIVEIRA, 1976).

Segundo Oliveira (1976, p. 73), as relações entre indígenas e brancos na América Latina e nos Estados Unidos podem ser investigadas pela ótica do "eticismo", nomeado com esse sufixo para designar a "ideologia étnica, absoluta e totalizadora, capaz de fornecer a base de sustentação de movimentos sociais de qualquer tipo, sejam eles separatistas, reformistas, revolucionários ou mesmo messiânicos". Dessa forma, a história da proteção e dos direitos pode colaborar no estudo dos casos-limites de articulação étnica diante da reprodução de uma ideologia igualitária, particularmente nos centros metropolitanos em que não há territórios indígenas oficiais, como forma de negação das ideologias étnicas, assim, do "eticismo" deriva o "caboclisto":

Dessa ideologia é que germina o "caboclisto", como denominamos em outro lugar as formas de ser desse Tükúna, chamado regionalmente de caboclo, vilipendiado e estereotipado pelo "civilizado". Ao assumir a identidade de caboclo, esse Tükúna assume igualmente a ideologia do status quo do sistema interétnico, abdicado a qualquer movimento social coletivo, portanto, de transformação de suas condições de existência. Tal ideologia afirma a desigualdade étnica, situando seus portadores

como membros da "etnia inferior", adaptados - ideologicamente falando - à supremacia do branco (OLIVEIRA, 1976, p. 74).

O caboclisto, assim como o pardismo nesta tese, encobre a identidade indígena, inferiorizando-a nas hierarquias étnicas estabelecidas pela supremacia branca que determinava um não-ser como pressuposto para a vida e acesso à educação, trabalho, saúde e cidadania em relação à classe trabalhadora indígena no campo e na cidade. A identidade cabocla apaga a identidade étnica no espaço público, embora permaneçam as desigualdades sociais e o racismo, dificultando a organização coletiva destinada à luta por direitos. O caboclisto e o pardismo operam na alienação da consciência indígena, isto é, no esquecimento compulsório das raízes, da cultura, da língua, da religião e da etnia. Eles são ideologias difundidas no discurso étnico de desindianização, comprometidas com a exploração da força de trabalho e expropriação das terras dos povos originários no Brasil, criando um circuito muito limitado de negociação das percepções de si e dos comportamentos numa sociedade estruturada pela dominação étnica. Dessa forma, o autor define etnia, distinguindo-a da noção de raça:

Compulsando as definições de etnia, "ethnos" e "ethnic", verificamos que estes termos estão sempre associados, mas numa relação de oposição, à raça. Enquanto esta noção estaria definitivamente vinculada à sua base biológica, a noção de etnia estaria por sua vez vinculada a uma base estritamente social (daí estar sempre associada a grupo), tal como a noção de Cultura teria por base a Sociedade. (OLIVEIRA, 1976, p. 83)

De acordo com Oliveira, a antropologia moderna associa etnia e cultura no mesmo campo semântico, ademais, ele não distinguia etnia e etnicidade, entendendo estes conceitos como sinônimos, tratando-se mais de uma questão de origem linguística do que de conteúdo diferenciado entre os termos:

O próprio surgimento do termo inglês, "ethnicity" (neologismo português: etnicidade), marca, de um lado, a imposição de uma evidência: de que o destino de grupos de procedência cultural e/ou racial distinta da sociedade "anfitriã", i. e., do sistema social receptor, torna menos relevante, para não dizer secundário, o problema da mudança cultural e da aculturação como alvo da investigação científica; de outro lado, aponta o contexto ou a estrutura social (que abriga tais grupos forçados a um contato sistemático) como o foco privilegiado para a mesma investigação (OLIVEIRA, 1976, p. 85).

Então, a concepção de etnicidade elaborada por Oliveira (1976, p. 100) contém um quê interacionista e estruturalista por priorizar o sistema interétnico, realçando a "natureza relacional da etnicidade". O foco da análise está nas ideologias étnicas, como o caboclisto, apanhadas na atividade discursiva dos agentes a fim de revelar uma estrutura inconsciente da linguagem social que dita a gramática das fricções interétnicas, formando identidades contrastantes. "etnia é um conceito relacional, uma relação, as populações nacionais transformam-se em etnias apenas quando interagem com grupos minoritários, passando a ser orientados por ideologias étnicas (ou raciais)" (OLIVEIRA, 1976, p. 105). Em *Etnicidad y estructura social*, o antropólogo brasileiro confirmou a dimensão relacional da etnia voltada para a análise de ideologias étnicas quanto a imigrantes, indígenas purépechas e mestiços no México, de modo que não há um grupo étnico em si, mas relações sociais entre etnia e classe: "etnias y clases son *relaciones* y no grupos sociales con límites trazados "objetivamente" de manera empírica" (OLIVEIRA, 2007, p. 216).

Na tese de doutorado denominada *Estado, Diferença Cultural e Políticas Multiculturalistas: uma comparação entre Brasil e México*, a professora Rebecca F. A. M. Lemos Igreja (2005) estudou os contextos da população indígena mexicana urbana na luta por autonomia e da população negra brasileira na luta por ações afirmativas perante dois Estados latino-americanos pressionados nacional e internacionalmente a elaborar políticas multiculturalistas com base na institucionalização da identidade étnica. A antropóloga assevera que "as desigualdades na América Latina relacionam-se diretamente com questões de raça, etnia e gênero, o que indica que a pobreza nesses países possui raça/cor, cultura ou gênero" (IGREJA, 2005, p. 12).

Fundamentada em Sieder, a autora ressalta que a etnicidade ganhou o debate público no Brasil e no México por conta da emergência dos movimentos políticos nas décadas 1980 e 1990, da jurisprudência internacional que passou a caracterizar os direitos dos povos indígenas como direitos humanos e das reformas no constitucionalismo latino-americano que passou a reconhecer o aspecto multicultural das sociedades: "o Estado é, portanto, um ator importante no reforço das identidades étnicas na América Latina" (IGREJA, 2005, p. 15). Dessa forma, os movimentos negros e indígenas se unem para afirmarem suas identidades como novos sujeitos de direito pautados nas diferenças culturais. Em tom crítico ao discurso culturalista liberal, a brasileira o confronta face à exploração econômica da classe social e à

dominação étnica em defesa de um multiculturalismo emancipatório que sirva de instrumento à erradicação da pobreza e combate ao racismo por meio de políticas de redistribuição e de reconhecimento (IGREJA, 2005).

Rejeitando as noções essencialistas de etnicidade, a autora parte da visão relacional de Barth em consideração à própria temática de estudo que envolve populações étnicas em contexto urbano, pois o espaço da cidade impulsiona ainda mais o contato entre grupos culturalmente distintos pela interação social (IGREJA, 2005). Segundo a autora, a relevância do instrumentalismo está na percepção da dimensão política da identidade étnica, mas algumas interpretações podem ser maniqueístas (IGREJA, 2005). Nesse sentido, os Estudos Culturais e os Estudos Pós-Coloniais conceituam a identidade como uma prática discursiva de culturas híbridas na era da globalização, quando a etnia emerge não como uma resistência do tradicional ao moderno, mas como um produto da própria modernidade tardia, entretanto, estas concepções revestem as identidades culturais de certa fluidez que pode resultar em dificuldades no momento de criação de políticas públicas: "tendo a ver as identidades como propõe os autores que a definem no contraste, na interação com os outros, de forma relacional e contextual" (IGREJA, 2005, p. 38).

Apesar de as concepções híbridas de cultura aceitarem mais a mestiçagem, ela não chega a figurar como sujeito de estudo: "a mestiçagem é constantemente deslocada entre as diferenças, é empurrada para se enquadrar em uma delas, para constituir uma afirmação coletiva" (IGREJA, 2005, p. 39). A mestiçagem desestabiliza muitas teorizações sobre os fenômenos culturais, no entanto, a autora destaca a abertura que ela gera para a reflexão sobre os reencontros e as mediações ao invés de noções fetichizadas da identidade centrada em estereótipos. É nesta problemática da mistura que a antropóloga distingue raça e etnia: "a etnia é uma construção social que remete à ideia de diferenças culturais, enquanto a raça remete a diferenças fenotípicas", concluindo que na atualidade as fronteiras entre os dois conceitos tendem a ser cada vez mais porosas (IGREJA, 2005, p. 40).

Segundo Rebecca Igreja (2005), os debates no interior do multiculturalismo questionam o papel do Estado na produção de categorias étnicas, alertando-nos para o risco de essencialização das diferenças culturais porque se trata de uma política institucionalizada que pode exigir comunidades estáveis para que sejam convertidas em sujeitos de direitos. Em virtude disso, os padrões de etnicidade inscritos nas categorias estatais devem ser elaborados

com cuidado, considerando o contexto nacional e as particularidades das populações que demandam reconhecimento sob pena de exclusão de grupos étnicos que não consigam preencher requisitos excessivamente árdios porque fundamentados numa ideia de identidade cultural fixa. Por outro lado, há a necessidade de controle fiscalizatório por conta das fraudes no sistema de ações afirmativas, bem como existem os riscos de conservadorismo e de clientelismo por parte do afastamento dos dirigentes dos grupos por eles representados, daí a importância da participação democrática dos movimentos sociais na discussão sobre as categorizações legitimadas pelo Estado (IGREJA, 2005).

No México, Bonfil Batalla (1988, p. 14) esquematizou a teoria do controle cultural como instrumento de análise dos processos étnicos com ênfase na situação dos povos indígenas, partindo igualmente da superação do culturalismo pela perspectiva interacionista de Barth sobre a noção de etnicidade, segundo a qual "la etnicidad es un fenómeno a la vez objetivo y subjetivo, la relación entre ambos aspectos es una cuestión empírica", e da abordagem de Cardoso de Oliveira no que diz respeito à definição ideológica e contrastiva da identidade étnica. Por sua vez, o conceito de nação trata de "poblaciones que comparten la idea de un origen común así como ciertas características culturales, pero que además constituyen una unidad política con grado mayor o menor de autonomía"; enquanto raça informa "la frecuencia diferencial con la que ocurren en diversas poblaciones ciertas características somáticas aparentes y transmitidas genéticamente" (BATALLA, 1988, p. 17-18).

O controle cultural é exercido pelos grupos étnicos na tomada de decisões relativamente autônomas acerca dos elementos culturais (origem comum, identidade coletiva, território, organização política, linguagem, religião etc.), mas que implica também processos de sujeição quando eles estão sob regime colonialista instaurado por empresas multinacionais, igrejas e governos (BATALLA, 1988). Para o autor, o empobrecimento das comunidades indígenas decorre da perda das terras e do comércio desigual imposto pela economia dominante, o que afeta diretamente a liberdade dos povos na tomada de decisões próprias, embora haja processos de resistência, inovação e apropriação frente às culturas hegemônicas (BATALLA, 1988). A etnicidade, por conseguinte, tem a ver com o pertencimento reconhecido pelo grupo para legitimar a participação nas tomadas de decisão sobre o patrimônio cultural, o que enseja uma gama de direitos e obrigações: "estos son derechos

sociales excluyentes, es decir, que corresponden solamente a quienes son reconocidos como miembros del grupo" (BATALLA, 1988, p. 37-38).

Todavía, o domínio colonial estabeleceu a inferiorização de muitas culturas em que a consciência da identidade étnica foi mascarada, tornando-se clandestina e subalterna por uma questão de sobrevivência na sociedade nacional. Nesses casos, como saber se ainda existe uma base cultural necessária à persistência de uma identidade étnica diferenciada? O antropólogo começa a responder a indagação separando as situações de desindianização, em que há perda da etnicidade, e as situações em que permanece algum núcleo de cultura autônoma: "en tanto no se llega a la desaparición del grupo como unidad étnica diferenciada (la desindianización), puede afirmarse que subsiste un núcleo de cultura autónoma, con lo que ello implica de organización social, elementos culturales propios e identidad étnica" (BATALLA, 1988, p. 39). A etnogênese e a etnohistória são as ferramentas teóricas mais adequadas para entender estas complexidades, lembrando que "procesos de etnogénesis son fenómenos de larga temporalidad" (BATALLA, 1988, p. 40).

Por exemplo, o autor cita a população negra em Cuba e no Brasil, que ressignificou a categoria colonial do "negro genérico" imposta pela escravidão para mobilizá-la em torno da luta política contra a discriminação por meio de um processo de afirmação da identidade étnica negra. Assim como os chicanos nos Estados Unidos, grupos de origem mexicana que se diferenciavam culturalmente da sociedade anglo-americana, organizaram-se arraigados em vários elementos, entre eles, o Tratado de Guadalupe (1848) envolvendo terras reivindicadas no sul e sudoeste do país. A etnogênese consiste, então, num processo de formação de grupos étnicos caracterizado pela ação política. E quanto aos Aztecas no México, os Tupinambá no Brasil e tantos povos indígenas tidos por desaparecidos? O estudo do genocídio e do etnocídio contribui para entender como se faz "desaparecer" um povo entre a imposição de um sistema de controle cultural e o extermínio, bem como o despertar das identidades étnicas na contemporaneidade:

El mundo precolonial, al igual que los siglos corridos desde la invasión europea, ofrecen infortunadamente muchos ejemplos de pueblos desaparecidos. Estos casos, cuando no resultan del genocidio y el exterminio material de los grupos, son producto del etnocidio, esto es, de la imposición de condiciones que impiden la continuidad histórica de una unidad étnica diferenciada. Tenemos pues, sin motivo de orgullo, un rico acervo de casos a través de los cuales es posible profundizar en el estudio de cómo desaparece un pueblo por la imposición de un sistema de control que rebasa los límites últimos de presión sobre su cultura autónoma (BATALLA, 1988, p. 48).

Os processos de etnogênese abrem caminhos epistemológicos firmes para estudar as retomadas ancestrais da identidade indígena no Brasil, considerando a larga duração do apagamento da etnicidade no nível simbólico do etnocídio e no nível material do genocídio. Ao mesmo tempo, os saberes acadêmicos esbarram nos limites da palavra escrita testemunhada em documentações produzidas, em regra, pelos sistemas de controle cultural colonialista ou na oralidade baseada em reminiscências muitas vezes fragmentadas pelo trauma histórico causado na memória coletiva pela conquista e escravização. Por estes motivos, concentro-me nas categorias étnico-raciais elaboradas pelo Estado nacional, compreendendo as relações de poder travadas pelos discursos jurídicos, estatísticos e científicos. Quero jogar lenha na fogueira para alumiar o não-lugar dos corpos pardos desindianizados para quem não sobrou nem etnia nem raça, apenas o etnocídio do mito da miscigenação e o racismo sobre os traços físicos identificados pela "cara de índio" no imaginário social discriminatório.

Porém a brasa tem que queimar no seu tempo lento, pois acredito no ressurgimento das cinzas. Afinal, a mestiçagem é uma ideologia? Há uma etnicidade mestiça? No México, Batalla (1988, p. 49) discorre que "mestizos" e "criollos" se tornaram um novo grupo étnico na medida em que buscaram consolidar sua identidade contrastante desde o fim do século XVIII até os dias de hoje, inclusive essa população mestiça que guerreava contra os povos indígenas para expropriação de terras, restando-lhes a aniquilação ou a sujeição ao grupo étnico-nacional unitário dos mexicanos durante a constituição do Estado independente nos Oitocentos. Entre a ocultação e a afirmação da identidade étnica, Batalla (1988, p. 50-51) assevera que a teoria do controle cultural colabora para a compreensão tanto dos grupos com mínima expressão demográfica em processo de "empobrecimiento acelerado de su cultura propia" quanto de grupos que apresentam condições opostas diante da articulação de um "proyecto de reconstitución como unidades políticas autónomas".

Héctor Díaz Polanco (1980) questionava as perspectivas burguesas na antropologia preocupadas com a integração dos grupos étnicos na expansão capitalista viabilizada pelas ideias de progresso e civilização, concebendo as singularidades culturais como fases de "atraso" a caminho do desaparecimento. Outrossim, o mexicano criticava a tendência de homogeneização cultural no marxismo em defesa da importância da autodeterminação dos

povos indígenas no projeto de democratização da sociedade e construção do socialismo na América Latina. Para evitar a confusão reducionista, o autor propõe uma análise histórico-estrutural das categorias, rearticulando o fenômeno étnico com a questão das classes sociais: "cabría discernir la 'etnicidad' (o lo 'étnico') de la 'etnia' (o los 'grupos étnicos', o 'grupos indígenas': terminología particular utilizada para referirse a las etnias de América Latina y de otras regiones del mundo)" (POLANCO, 1980, p. 108).

Assim, Díaz Polanco (1980) parte da definição de etnicidade como um conjunto de formas de organização social, costumes, pautas de conduta, língua, normas comuns, entre outros elementos de ordem sociocultural. Porém, o autor marxista ressalta que esta noção pode concluir que apenas alguns grupos possuem etnicidade, sendo mais pertinente afirmar que todo grupo social possui etnicidade: "la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases o, si se quiere, como un nivel de las mismas" (POLANCO, 1980, p. 109). As identidades coletivas surgem dessa dimensão étnica da classe social, firmadas a partir do desenvolvimento de solidariedades em contextos históricos concretos: "condiciones económicas comunes, de proyectos políticos compartidos y, también, a partir de los componentes étnicos, o sea, de la etnicidad" (POLANCO, 1980, p. 109).

Logo, o autor distingue etnicidade de etnia, sendo esta última o grupo étnico em si ao estabelecer um contraste diante de outros grupos: "la etnia abarca un fenómeno de identidad restringido a ciertos grupos constitutivos de una clase social determinada o, a lo sumo, al conjunto de una clase social" (POLANCO, 1980, p. 114). As etnias surgem de processos históricos concretos, sendo impossível determinar de forma genérica condições abstratas de retomada, mas considerar como os povos e indivíduos estão se mobilizando coletivamente. Segundo o pensamento marxista de Díaz Polanco (1980), com relação aos grupos indígenas da América Latina, a etnia corresponde a uma identidade própria que integra uma classe social maior: o campesinato. Nos dias de hoje, os povos indígenas que vivem em contexto urbano têm também reivindicado identidades étnicas próprias situadas no conjunto da classe trabalhadora urbana e periférica.

Quanto à identidade nacional no pensamento de Polanco (1980, p. 115), pode-se compreendê-la em perspectiva histórica por meio da etnicidade com foco na formação de solidariedades que, apesar da estrutura de classes mantida por relações assimétricas, visam à constituição de um Estado nacional: "no se concibe, por consiguiente, a la nacionalidad sin

que opere con mayor o menor intensidad este proyecto nacional (creación de un Estado propio), o sea, la tendencia a lograr la autodeterminación". Neste aspecto, o liame entre etnia, campesinato e região demonstra não são os "espaços regionais" que explicam as configurações étnicas, "sino que al menos ciertas formas de espacios son explicadas en función de fenómenos sociales dinamizados por la etnicidad. Para decirlo de otro modo, los hechos étnicos y nacionales crean su propio espacio" (POLANCO, 1980, p. 119). A ação do movimento de massas em luta contra o capitalismo constitui o espaço independentemente das fronteiras determinadas, por isso não é possível estabelecer de maneira fixa a "natureza" de uma etnia, nacionalidade ou região (POLANCO, 1980, p. 120).

Historicamente, a relação entre Estado e grupos étnicos com identidade própria tem sido conflitiva, levantando questões constitucionais sobre o território que vão além do federalismo e do centralismo. Díaz Polanco (1987), que participou do processo de reconhecimento dos direitos étnicos no México e na Nicarágua, busca por pontos de convergência dentro da nação enquanto comunidade sociopolítica, tendo por obstáculos certas concepções classistas e etnocêntricas que definem as normas da sociedade nacional e do Estado, o que torna a nação um sistema de centralização e exclusão dos povos indígenas. A igualdade formal convive com a reprodução da desigualdade social real, acentuada pela diferença cultural e linguística diante do programa de unidade nacional. Por estas razões, o autor considera o projeto burguês e etnocêntrico de nação um mapa de discriminação e de desigualdade dividido economicamente entre classes sociais e culturalmente entre identidades étnicas diferenciadas (POLANCO, 1987).

Diante da conjuntura da Guerra Fria no fim do século XX, o autor defendia "un replanteo del conjunto de la nación", reflorestando e recompondo as relações democráticas entre os povos originários e o Estado nacional a partir de cinco eixos: 1) redefinição espacial do território nacional, de modo a garantir o livre desenvolvimento dos povos indígenas e comunidades étnicas; 2) criação de novas esferas político-administrativas para autogoverno dos povos indígenas sobre seus assuntos; 3) participação nos assuntos de caráter nacional; 4) definição multiétnica e pluricultural da comunidade nacional; 5) composição de fórmulas jurídico-políticas para suprimir as desigualdades socioculturais sem eliminar a diferença, efetivando os direitos das etnias a afirmar suas identidades (POLANCO, 1987, p. 16).

O autor fez críticas à esquerda latino-americana tanto em relação às tendências que primeiro querem resolver o problema de classe e depois a questão étnica, quanto às correntes que priorizam a problemática étnica, pontuando a necessidade de conquistar o poder e, depois, implementar o projeto de uma nova nação, “ahora y simultaneamente” (POLANCO, 1987, p. 21). O autor rememora os revolucionários bolcheviques que já se debruçaram sobre a questão das nacionalidades e etnias oprimidas, quando Lenin em 1914 proclamou o direito à igualdade sociocultural e o direito à autodeterminação (POLANCO, 1987). Com base no historiador britânico E. H. Carr, Polanco (1987) afirmava que o programa social-democrata em favor dos direitos das minorias, além de se inspirar nas teses de Lenin, atuava como forças contra-revolucionárias para sabotar o avanço soviético.

A exploração dos povos indígenas decorre de sua posição na sociedade de classes, sendo necessário reunir forças com os demais setores sociais para a transformação estrutural, construindo uma unidade popular para um mesmo projeto político renovador que resolva o conflito étnico-nacional: "no es la aceptación plena de los derechos históricos de los grupos étnico-nacionales lo que atenta contra la unidad nacional, sino justamente el no reconocer esos derechos" (POLANCO, 1987, p. 23). O autor chama a atenção para a esquerda tradicional latino-americana que partilha uma corrente indigenista de que os grupos étnicos pertencem a um "mundo à parte", "como si estuvieran colocados fuera de la nación y de la lucha de classes" (POLANCO, 1987, p. 30).

Por isso, examinando a participação dos povos originários na luta revolucionária na Guatemala nos anos 1970 e na Revolução Popular Sandinista contra a ditadura somozista (1934-1979) na Nicarágua, o antropólogo propõe uma aliança entre a academia e os movimentos indígenas progressistas como solução para a crise da antropologia ao se deparar com intelectuais indígenas nos corredores da universidade: “al menos debemos volver la vista, humildemente, hacia los nuevos intelectuales colectivos que son los movimientos indígenas insertos en procesos revolucionarios" (POLANCO, 1987, p. 39). No caso da Nicarágua, o autor menciona o programa político da Frente Sandinista de Libertación Nacional com o projeto de autonomia regional para os grupos étnicos da Costa Atlântica em 1984, considerado uma vanguarda constitucional latino-americana em nível de autogoverno e combate às forças imperialistas.

Neste prisma de mudanças constitucionais, Christian Gros (2012) comenta o processo de reetnização na Colômbia que culminou na Constituição de 1992 com o avivamento das raízes indígenas dos Kankuamo, cuja assimilação já havia sido anunciada pela antropologia. Indo além do caso colombiano, Gros (2012, p. 10) analisa o fenômeno da politização da identidade indígena no continente latino-americano, afirmando que "el indio no se disuelve facilmente en la modernidade", apesar da imposição de um projeto neoliberal de globalização, o que gera um novo discurso étnico em reivindicação dos direitos à diferença e à igualdade junto ao Estado. Para exemplificar, o autor menciona as famosas frases dos movimentos indígenas mexicanos como "Nunca más un México sin nosotros" e "queremos un mundo en el cual quepan varios mundos", palavras de ordem que também circulam nas organizações indígenas brasileiras: "Nunca mais um Brasil sem nós".

O sociólogo francês nos alerta para os perigos da aceitação do multiculturalismo na medida em que reconhece os direitos coletivos válidos unicamente para uma parte dos cidadãos, acentuando o debate sobre coesão social, fronteiras nacionais e comunitarismo étnico no âmbito dos projetos de integração de tipo nacional-populista que cedem a uma pressão internacional de neoliberalismo econômico (GROS, 2012). O autor assevera que a política das identidades étnicas na América Latina não resultou em violência fundamentalista, como no nacionalismo da Europa central e nas lutas "tribais" da África, mas em institucionalização, apropriação do debate democrático e produção de normas constitucionais configurando um Estado de Direito representado como um teto comum contra as injustiças praticadas contra os indígenas e em favor dos reclamos de igualdade e reparação: "en total ruptura con la tradición constitucional, catorce países se reconocen hoy en día como naciones pluriétnicas y multiculturales" (GROS, 2012, p. 13).

A nova ordem constitucional latino-americana rompe com o discurso nacionalista de mestiçagem historicamente hegemônico que alimentava práticas institucionais assimilacionistas no indigenismo dos países. Na Colômbia, Gros (2012) estudou o processo de reafirmação étnica dos Kankuamo da serra Nevada de Santa Marta, um povo classificado como população camponesa que havia perdido seu caráter indígena. O autor compara o caso colombiano com o brasileiro quanto à população de ribeirinhos e caboclos, "considerada mestiza desde un punto de vista biológico y cultural" (p. 97). O sociólogo percebe um processo de reivindicação étnica por parte de populações que tiveram sua identidade indígena

negada, confundida ou classificada por outras identidades, de modo que, na atualidade, os povos originários se mobilizam rumo à construção de uma nova subjetividade coletiva, considerada uma identidade positiva e politizada, sobretudo após os anos 1990 em que ganhou força o espectro performático da identidade. No final do século XX, surge um direito positivo novo que reconhece as diferenças culturais, os direitos territoriais e as discriminações positivas pelos governos, além de outras condições estruturais que permitiram o reconhecimento da historicidade das sociedades indígenas (GROS, 2012).

Segundo Gros (2012, p. 101), a crise do projeto nacional-populista na América Latina, marcada pela retirada do Estado protetor, a crescente informalidade no mercado de trabalho e a grande desordem da globalização dominada pelo neoliberalismo provocaram uma necessidade de recomposição do tecido social, uma vontade de mudança, de democratização e de modernização, ensejando a “construcción de una etnicidad *moderna* y fluentemente instrumentalizada”. O autor segue elaborando sobre os fatores que levam a entender esta nova etnicidade, ou o “despertar indígena”, ressaltando a importância do contexto internacional depois da descolonização e fim da guerra fria, quando se estabeleceu a Convenção 169 da OIT com fundamento na diversidade cultural, na ecologia, na biodiversidade, no desenvolvimento sustentável e nos direitos humanos em que a população indígena figura como capital simbólico e estratégico (GROS, 2012, p. 101).

Christian Gros (2012) considera que o caráter performático da reivindicação de uma identidade genérica indígena legitima a construção de novas fronteiras étnicas nas sociedades latino-americanas, a partir das interações entre as organizações indígenas e o Estado. O autor questiona as estratégias que acompanham o reconhecimento estatal do discurso neindigenista de garantia de direitos, sendo que a política indigenista se posicionou historicamente em defesa da assimilação para combater o “atraso cultural”. A política integracionista tem sido substituída em vários países da região por novas ordens normativas que afirmam o caráter pluriétnico e multicultural das nações por meio de reformas constitucionais, como a que ocorreu também no Equador em 1998.

No entanto, Gros (2012) adverte que não pretende atribuir ao Estado um rótulo de maquiavélico e manipulador, mas que sua análise deve considerar uma série de forças opostas e contradições internas, assinalando que esta intervenção estatal nas comunidades locais se manifesta de diversas formas, primeiro, a partir da conformação de uma identidade étnica

genérica, criando uma população indígena em escala nacional, quando há na verdade uma imensa variedade de culturas e povos, citando que na Colômbia há 84 grupos étnicos distintos. Outrossim, o Estado atua na criação de identidades étnicas pancomunitárias, pois reagrupa várias comunidades no mesmo território, e na prestação de programas de desenvolvimento local ou etnodesenvolvimento ordenados pelo pressuposto da autonomia dos povos originários. Assim, o autor distingue a etnicidade construída como uma categoria de direito positivo e a etnicidade vivenciada pelas mobilizações indígenas:

La etnicidad construida en el seno de los grupos indígenas es, en la mayoría de los casos, una etnicidad *abierta*, a diferencia de formas de comunitarismo y fundamentalismo étnico que tienden a encerrar a las comunidades sobre ellas mismas. En efecto, tal como se construye en América Latina, la etnicidad se presenta ligada a una exigencia de participación en la “gran sociedad”, a una voluntad de cambio y de modernización, y a un deseo de recibir recursos y servicios que solo el Estado u otros actores externos a las comunidades (iglesias, ONG, organizaciones internacionales) están en condiciones de brindar (GROS, 2012, p.107).

Ademais, o autor francês argumenta que a etnicidade na América Latina não tem sido animada por uma vontade separatista quanto aos Estados nacionais: "por el contrario, la etnicidad busca participar plenamente en la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural" (GROS, 2012, p. 107). Há, portanto, um papel decisivo do Estado na edificação da fronteira étnica numa correlação de forças com diversos outros atores como os povos indígenas e ativistas indigenistas "para estos la etnicidad es un combate, y el Estado más bien un adversario, si no un enemigo" (GROS, 2012, p. 108). A etnicidade combativa interpreta o indigenismo estatal como resultado de uma longa luta pela legitimação de direitos, encontrando no cenário multiculturalista o espaço democrático para construção de uma nova vida republicana onde é possível afirmar a diferença em conjunto com a cidadania (GROS, 2012).

Entrelaçando culturas, oralidades e memórias indígenas na elaboração de um discurso historiográfico protagonizado pelos povos originários, Casé Angatu e Ayra Tupinambá (2018, p. 28) dialogam com Foucault sobre o poder das palavras na classificação das coisas, de maneira que, nas culturas indígenas, "as palavras estão presentes em diferentes linguagens que não se restringem à escrita formal". O historiador e a geógrafa opõem-se ao primordialismo e demais discursos de etnicidade reproduzidos no Brasil, que exigem uma cultura imutável centrada em certos estereótipos forjados sobre os povos indígenas do início do século XVI e transmitidos biologicamente de geração em geração: "para ser índio é

necessário ter conservado os traços socioculturais e genéticos existentes nos primeiros séculos da colonização" (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018, p. 29).

Os intelectuais indígenas consideram a violência do genocídio e do etnocídio na análise histórica da "indianidade", caracterizando o primeiro pela criminalização e eliminação física e o segundo como projeto de assimilação e civilização dos povos originários (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018). As "guerras justas", por exemplo o massacre de Cururupe ocorrido em Olivença/BA no ano de 1560, legitimaram genocídios, escravizações e criminalizações que ainda se repetem, assim como houveram resistências como dos Tupinambá e Aymoré na Confederação dos Tamoios (1554-1567), cuja repressão chegou a considerar os primeiros extintos (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018). Atualmente, o povo Tupinambá está retomando as terras ancestrais, enfrentando ações judiciais de reintegração de posse que desencadeiam violentos conflitos agrários devido à ausência de demarcação do território. Para combater o etnocídio e o genocídio, os autores criaram o conceito de indianização:

Um processo designado de diversas maneiras: etnogênese, etnicização, reetnização e (re)emergência étnica. No entanto, optamos por compreendê-lo como indianização e/ou indianidade por ser de (re)existência indígena. Partimos do campo conceitual referente à interculturalidade crítica, à descolonização e à (re)existência (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018, p. 38).

Os autores citam a reexistência dos povos Guató, Mura e Tupinambá, tidos como desaparecidos desde os séculos XVI e XVII, que se reflete inclusive nos dados censitários do IBGE diante do crescente aumento demográfico da população indígena devido aos movimentos políticos e espirituais de fortalecimento da identidade indígena por meio do autorreconhecimento chamado de "indianização" (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018, p. 39). A indianização corresponde à luta pelo direito à terra, pelo sagrado e pela natureza onde vivem Tupã, Jacy, Guaracy, Jurema, Janaína, Uyara e toda a ancestralidade dos povos indígenas brasileiros (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018).

Os autores denunciam o apagamento da existência indígena na historiografia brasileira pelo "despotismo da escrita" em língua portuguesa e "desvalorização da fala" nas línguas originárias, comunicando que o tempo cronológico utilizado na escrita da história marca apenas uma divisão temporal possível: "pensamos que as temporalidades oferecidas pelas narrativas não indígenas, especialmente a escrita, não são as mesmas dos tempos vividos

pelas populações indígenas, inatingíveis por serem relativas aos diferentes sujeitos, às memórias ancestrais e às relações espirituais" (ANGATU; TUPINAMBÁ, 2018, p. 24). Do SPI à FUNAI, o indigenismo do Estado brasileiro lentamente começa abandonar o dogma integracionista para desenhar um modelo constitucional multiculturalista com o reconhecimento de direitos e presença indígena nos espaços públicos, dando esperanças para a transformação das estruturas etnocidas e genocidas do dispositivo de etnicidade.

4. A INVENÇÃO DO PARDISMO ENTRE A CRUZ E A ESPADA

O bom senso afirma, somos muito mais. Estamos em cárcere privado de nossa existência (...)

Julio Guató

Neste trabalho, a mestiçagem da população brasileira é estudada não como um dado natural, senão como fato histórico demográfico, articulado nos dispositivos de etnicidade e racialidade operantes em meados do século XIX durante os acontecimentos que fundaram o Estado nacional e, em seguida, proclamaram a República. À época, discursos científicos evolucionistas teorizaram a raça como categoria biológica, naturalizando desigualdades entre os povos na medida em que condenavam a nação independente ao atraso civilizatório em razão da degenerescência de sua maioria mestiça, indígena e africana. As elites brancas atribuíam a si uma superioridade cultural que inscrevia as categorizações censitárias de acordo com uma estratégia de branqueamento da população baseada na assimilação e repressão às resistências dos povos originários.

Estava em jogo a unidade nacional, o regime de trabalho e a divisão territorial do país, dentre vários outros interesses do patriarcado latifundiário colonialista que se via receoso de perder os privilégios herdados desde o início da invasão. As disputas políticas entre burgueses liberais e fazendeiros conservadores compunham o pano de fundo das tramas constitucionais que viabilizaram as elites dominantes produzirem pesquisas estatísticas para conhecer a população e governá-la conforme os índices demográficos. No entanto, o feitiço virou contra o feiticeiro em certos aspectos, pois a tendência atual de crescimento da população indígena refuta a ideologia do pardismo que propagava o desaparecimento dos povos por meio da miscigenação.

O sufixo acrescentado na palavra pardo ressalta o caráter ideológico do “pardismo” que rotula identidades fabricadas por discursos públicos. A palavra “invenção” destaca a necessidade das elites em criar tradições de representação de um Brasil *desindianizado*, isto é, branqueado e sem indígenas para manter o poder sobre o território e instituições públicas. A invenção da categoria “parda/pardo” sepultava no cemitério demográfico do Império, os mortos do massacre colonial, restando à nação ser conduzida pelos vencedores. Por exemplo,

a Constituição outorgada em 1824 por Pedro I excluía indígenas, negros, mulheres e pobres do exercício prático dos direitos políticos.

No livro *A invenção do Nordeste e outras artes*, Durval Muniz (2011) trata da construção imagético-discursiva da identidade regional nordestina no cinema, música, artes visuais e textos de autores como Gilberto Freyre (1900-1987) e Câmara Cascudo (1898-1986), que pensavam o regionalismo como elemento da nacionalidade brasileira, inventando tradições para manter os espaços na nova ordem social. Assim como fez Muniz (2011, p. 35) em relação à região, nesta análise voltada para a etnia, concebo termo "pardo" em seu caráter inventivo, fabricado e contingente, ressaltando a “repetição regular de determinados enunciados” que o constituiu na definição constitucional de povo e sua etnicidade, questionando os documentos como monumentos edificantes das narrativas nacionais oficiais.

“Não há direito que não se escreva sobre corpos”, aponta Michel de Certeau (2012, p. 210), na obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, argumentando sobre as inscrições da lei no corpo irão nomeá-lo, dizê-lo e chamá-lo nas escrituras que se apropriam dele, transformando-o em texto. Para a epistemologia histórica do autor, a pesquisa estatística só coleta o que é homogêneo, invisibilizando as inventividades artesanais do real. Desse modo, este capítulo tem por objetivo mapear a enunciação do pardismo na linguagem escrita dos censos demográficos contextualizados com os cenários constitucionais que emolduravam as configurações normativas do Estado brasileiro.

Os povos indígenas estavam situados entre a cruz (assimilação) e a espada (extermínio) nos discursos constituintes de 1823. O primeiro recenseamento nacional do Brasil classificava racialmente a população em cabocla, parda, preta e branca. Por sua vez, o segundo censo substituiu o termo “pardo” pelo termo “mestiço”. Esta pesquisa não busca exatamente responder à indagação de quem eram os pardos e mestiços declarados nos censos, mas de investigar como estas categorizações foram elaboradas nas diferentes temporalidades e como legitimaram com números quantitativos mecanismos de desindigenização.

É nesta direção metodológica que Edward Said (1990) publicou *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, abordando a formação das identidades culturais no aparato de ideias europeias sobre o oriente para uso ocidental. Said (1990) parte da noção de discurso em Foucault para estreitar as relações entre conhecimento e poder, refutando o

consenso liberal de que o saber verdadeiro é apolítico ao passo que também rejeita a abordagem da orientalização como uma estrutura de revelação de mitos ou mentiras, quando a estratégia principal da análise enfatiza os laços estreitos mantidos pelo discurso orientalista com as instituições sócio-econômicas e políticas mundiais.

Desenhando uma metodologia histórica para estudar o indigenismo brasileiro, João Pacheco de Oliveira e Antônio Carlos de Souza Lima (1981), no artigo intitulado *Os muitos fôlegos do indigenismo*, dedicam-se ao exame da fabricação de discursos e execução de práticas por uma série de atores e instituições que articulam os saberes administrativos sobre o ser indígena entre o campo político e intelectual. Segundo os autores, a escrita indigenista tende a considerar a identidade étnica um obstáculo à consciência de classe pelos povos indígenas, visto que parte de uma linha intransponível entre "índios" e "civilizados". Oliveira (2016) relata que as grandes interpretações do nascimento do Brasil renegam a participação indígena à zona do esquecimento, habitada pela simples ausência ou pela repetitiva reprodução de imagens idealizadas sobre a fundação do país, nas quais se assenta a posição tutelar da política indigenista.

Se o indigenismo regula a subjetividade, a ontologia e as relações de poder a partir do reconhecimento do ser indígena perante o Estado, ele se afirma em conjunto com um operante *desindigenismo* consistente nos discursos e práticas que perpetuam o etnocídio e a assimilação, destruindo as provas do genocídio cometido pela expansão capitalista e colonialista no território nacional. Mais que apenas formar corpos dóceis, a *desindianização* conformava corpos *empardecidos* sem terra para o trabalho e consumo. O apagamento dos povos indígenas nos números demográficos permanece inexplicável quanto aos níveis de mortalidade e natalidade, o que se explica reiteradamente é a fatalidade da aniquilação. Seria ela um projeto ou um veredicto?

4.1 Categorias para interpretar o Brasil

O sistema jurídico colonial era composto pelas leis metropolitanas compiladas nas Ordenações Manuelinas e nas Ordenações Filipinas a partir de 1603, bem como pela legislação local cujos atos normativos principais eram os Regimentos dos Governadores Gerais, que eram assinados pela Coroa Portuguesa. Havia, ainda, uma variedade de

decretos, alvarás e cartas régias que registravam um direito indigenista contraditório quanto à liberdade e ao cativo, que foi proibido em 1609, 1680 e 1755, sendo restaurado no século XIX, quando Varnhagen atribuiu à importação de africanos escravizados a dificuldade de legitimar a escravidão indígena entre os moradores da colônia, conforme relata Beatriz Moisés-Perrone (1992).

De acordo com a historiadora, os povos indígenas aldeados eram livres, assalariados pelo trabalho e tinham o direito à terra garantido por serem tratados como nações aliadas da Coroa, que os nomeava como "índios de pazes", "índios das aldeias", "índios amigos" (MOISÉS-PERRONE, 1992, p. 118). As aldeias eram organizadas por meio dos descimentos em que as tropas portuguesas deveriam persuadir os indígenas a aldear-se "voluntariamente" com a participação de missionários, que se tornou obrigatória. A força de trabalho dos indígenas que viviam em aldeamentos era utilizada para abastecer as povoações da colônia com alimentos e "lutar nas guerras movidas pelos portugueses contra índios hostis e estrangeiros"; por exemplo, a Carta Régia de 24 de fevereiro de 1686 confiava a segurança do Maranhão à amizade com os indígenas aliados (MOISÉS-PERRONE, 1992, p. 121).

Por outro lado, a população indígena considerada inimiga era escravizada segundo as duas razões de direito previstas na Lei de 1680: a guerra justa e o resgate. Defendida em Portugal pelo franciscano Álvaro Pais (1280-1352), a doutrina da guerra justa exigia como requisitos uma injustiça preexistente face ao adversário, boas intenções e declaração por autoridade competente (MOISÉS-PERRONE, 1992). Na colonização de Pindorama, ela era autorizada legalmente quando os povos originários se recusavam à catequização e quebrassem os acordos com os colonizadores. Assim, em 1548, o Regimento Tomé de Sousa, primeiro governador-geral da Bahia recomendou a guerra contra os Tupinambá que atacavam os portugueses. Mais tarde, o Regimento de 24 de dezembro de 1654 determinou o extermínio e o castigo do "gentio bárbaro" durante entradas na província baiana. Desde o século XVI, a hipótese mais recorrente de escravização lícita era a decorrente de guerra justa, porém fora abolida em 1609, sem exceções, e novamente restabelecida por lei em 1611 (MOISÉS-PERRONE, 1992).

Nos termos do Regimento de 25 de maio de 1624, a segunda hipótese legal para escravidão indígena era o resgate de indivíduos que seriam comidos, "os que estiverem em

cordas" amarrados para a prática do canibalismo, atendendo a um motivo de salvação das almas a ser alcançada por meio do cativo: "resgate e guerra justa serão ao longo de toda a colonização os dois casos reconhecidos de cativo legal, ambos fundamentados em princípios que não se modificam" (MOISÉS-PERRONE, 1992, p. 128-129). Alguns setores da historiografia nacional consideram que não ocorreu escravidão indígena, outros dizem que a incorporação dos indígenas ao trabalho escravo aconteceu apenas no início da colonização, sendo, depois, substituídos pelos africanos (RAMOS, 2004). Contudo, esta narrativa tem sido revisada por abordagens historiográficas que observam o protagonismo dos indígenas em interação com a sociedade colonial. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992a), a escravidão indígena foi abolida legalmente por diversas vezes no século XVII e em meados do século XVIII, quando o Diretório Pombalino foi implantado estabelecendo uma política de trabalho livre e regime de terras para os aldeamentos.

Na obra *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, John Manuel Monteiro (1994) estudou os anos finais da escravidão indígena, explicando que durante o século 17 as atividades econômicas da agricultura comercial paulista baseava-se na escravização da mão-de-obra dos povos originários, principalmente os Guarani e Carijó, aprisionados nas expedições dos bandeirantes rumo ao interior da província. O livro decorreu da tese em História Econômica defendida por Monteiro em 1985 na University of Chicago, na qual o autor repensou o paradigma da colonização em São Paulo em primorosa revisão de fontes documentais, reaproximando história e etnologia ao centralizar a escravidão indígena na problemática do genocídio e do etnocídio no mundo colonial (POMPA, 2014).

Tabela 3: Categorias de nomeação de indígenas escravizados

Termo	Conotação	Período em vigor
Pagem	Jovem afro-indígena	Séc. 17
Pardo	Escravo índio	Séc. 17
Pardo	Descendente de índio	Séc. 18-20
Peça	Escravo índio	Séc. 17
Serviço obrigatório	Escravo índio	Séc. 17

Servo	Escravo índio	Séc. 17-18
Tapunho	Escravo africano	Séc. 17

Fonte: Monteiro (1989).

A produção teórica do pesquisador estadunidense historicizou a antropologia e as "categorias construtoras da indianidade" com o propósito de enterrar a imagem do índio vítima do extermínio no processo de construção da nação, escrevendo sobre o controle do trabalho indígena, a questão demográfica, o discurso da mestiçagem e do despovoamento para afirmar a presença dos povos originários na história do Brasil no momento de mobilização política da Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988 em que indigenistas buscavam construir argumentos históricos e jurídicos para os direitos que vieram a ser constitucionalizados (POMPA, 2014, p. 64). A maioria dos documentos oficiais tratados por Monteiro (1989, p. 01-02) eram processos judiciais paulistas do fim do século 16 e início do século 18 que expressavam diversos termos que "buscavam identificar o componente indígena da sociedade colonial com o trabalho forçado", entre eles, "gente de serviço", "serviços obrigatórios", "negros da terra", "gentio do cabelo corredio", "administrados", "servos", "carijós", "pagens" e "pardos".

No século 18, o termo "carijô" emergiu como categoria étnica formulada pelos senhores para padronizar os povos indígenas que chegavam a São Paulo trazidos pelas expedições de apresamento (MONTEIRO, 1989). À época, os Carijós passaram a peticionar pela liberdade com fundamento na legislação em vigor que considerava as hipóteses de cativo ilegal, como no litígio instaurado por Rosa Dias Moreira contra Francisco Xavier Almeida em Jundiá/SP, em que a autora alegava ser "descendente dos carijós" para demonstrar a ilicitude da escravidão, obtendo decisão favorável (MONTEIRO, 1994).

Para Monteiro (1988), a escravidão indígena não foi uma instituição fracassada como alegam certas correntes historiográficas, mas integrativa da estrutura econômica e jurídica da sociedade escravista, como comprovava o processo criminal instaurado contra o réu Bartolomeu Fernandes Faria, preso pela justiça colonial em 1718, quando foram confiscados noventa e oito "índios" em suas fazendas. Ademais, em 1723 a viúva Maria Leme do Padro pleiteou perante o juiz seu direito sobre a administração da "mulata" Marta que tinha fugido para a aldeia Conceição dos Guarulhos. Como narra o historiador, após a

oitiva de testemunhas, o magistrado restituiu Marta ao poder da requerente (MONTEIRO, 1989).

A perspectiva de Monteiro (1989, p. 16) acerca da passagem do índio a escravo reposicionou o conhecimento da demografia indígena, que, segundo o autor, fundamenta-se em dois aspectos básicos: "a população original na época do contato e o grau de declínio, sendo que este último se explica sobretudo através do fator epidemiológico". Em diálogo com Linda Newson, o historiador almejava "reconceituar a demografia histórica indígena para salientar também os processos de recuperação e reconstituição de populações indígenas", abrindo pontos de reflexão entre a identidade étnica e o problema da escravidão (MONTEIRO, 1989, p. 17).

Interpretando a "minoridade praticamente insignificante" que representava a população indígena nos censos do final do século 18, o autor alertava para um melhor entendimento sobre as classes camponesas brasileiras no período colonial, asseverando que, do ponto de vista dos documentos, "o esgotamento de uma categoria étnica não representa, necessariamente, o desaparecimento físico de uma população" (MONTEIRO, 1989, p. 17). Além de processos judiciais, os inventários e testamentos evidenciam o regime de propriedade privada sobre os corpos indígenas, inclusive para efeito de vendas, trocas e heranças.

A resistência indígena à escravidão se deu tanto pelo peticionamento às instituições do sistema jurídico da colônia quanto por rebeliões e fugas das fazendas. A Carta Régia de 1696, que regulamentou a relação senhor-administrado, facilitou o acesso dos indígenas à justiça colonial para alcançar o direito de liberdade sob o argumento de ilicitude do cativo. Outrossim, Micaela Bastarda, alforriada em 1703 na vila de Itu, peticionou contra a viúva de Gonçalo de Pedrosa, que havia lhe prometido a liberdade em testamento, mas ela fora destinada ao convento de São Luís para prestar serviço compulsório por escritura: "depois de muitas audiências, o juiz ordinário Claudio Furquim de Abreu pronunciou sentença a favor de Micaela" (MONTEIRO, 1994, p. 217). Os indígenas "forros", libertos e fugidos, quando não recapturados, passavam a compor a classe trabalhadora paulista conforme estabelecia a política indigenista da época:

De fato, a maior parte dos litigantes que alcançava sentenças favoráveis passava a integrar a camada mais numerosa da sociedade paulista, composta de lavradores pobres e agregados livres, os precursores da "sociedade caipira" tão fartamente

estudada no presente século. Da mesma forma, apenas uma minoria de índios alforriados "reintegrava-se" aos aldeamentos da região, seguindo uma estipulação da política indigenista do início do século XVIII. Portanto, neste processo, a tendência principal era o afastamento do passado e da identidade indígenas. (MONTEIRO, 1994, p. 217).

A escravidão indígena em São Paulo estudada por Monteiro contribui para repensar a relação entre identidade étnica, genocídio e etnocídio, pois a população indígena escravizada ou liberta tinha como única opção de sobrevivência a integração na estrutura social imposta pela dominação colonial em condição subalterna de pobreza. O autor acentua que não seria correto falar em transição da escravidão indígena para a africana, sobretudo na agricultura, diante da alta demanda por mão-de-obra escrava para mineração nas Gerais, o que seria um dos motivos para a crise da escravidão indígena que viria a ser legalmente abolida com o Diretório Pombalino (MONTEIRO, 1994). Apesar das semelhanças em relação à população africana nas atividades da lavoura, Monteiro (1994, p. 226) enfatizava que pouco se sabe sobre os impactos da escravidão na demografia indígena, concluindo que "o que restou após a rápida destruição de tantas terras e de tantos índios foi justamente um campesinato empobrecido".

Embora destaque a heterogeneidade de tratamento jurídico do sistema colonial e imperial referente aos indígenas no Brasil, Oliveira e Freire (2006) concebem o interregno de 1755, com a criação do Diretório dos Índios, até 1910, com o advento do Serviço de Proteção aos Índios, como um período de assimilação e fragmentação pela política indigenista. Para os autores, ainda que a Independência tenha provocado o surgimento de um novo ideário sobre os povos indígenas, as práticas administrativas mudaram lentamente, sendo difícil acentuar fortes discontinuidades entre a gestação do Diretório na segunda metade do século XVIII e o retorno dos missionários como gestores institucionalizados no Segundo Reinado (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Com a nomeação de Marquês de Pombal (1699-1782) ao cargo de primeiro-ministro do rei D. José I, cujo exercício se deu entre 1750-1757, a Coroa Portuguesa iniciava uma série de reformas estatais que atingiam todas as colônias na América, África e Ásia, baseadas na laicização do Estado e expulsão de ordens religiosas. Conforme assinalam Oliveira e Freire (2006, p. 71), o Diretório dos Índios foi criado pela lei lusitana em 1755, instalado em 1757 no Maranhão e Grão-Pará e estendido por decreto real à colônia do Brasil em 1758, com o objetivo de governo e civilização pela figura de um agente estatal

estabelecido em cada aldeia: “os índios passariam a ser governados por juízes e vereadores, e não mais pelos missionários, o que os igualava de um ponto de vista formal aos demais cidadãos”.

Neste modelo de colonização, os indígenas eram cristianizados e obrigados a se comunicar exclusivamente através da língua portuguesa: “‘Índios civilizados’ não mais deveriam ser chamados de ‘negros’ (‘negros da terra’), mas sim ganhar sobrenomes como em Portugal.” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 72). O batismo era estimulado mediante casamentos entre indígenas e brancos, tornando-se uma alternativa à escravização na medida em que adquiriam personalidade jurídica devido aos sobrenomes europeus e deixavam de ser rotulados como “negros da terra”. Contudo, a exploração do trabalho não cessava, pois os diretores combatiam a “ociosidade”, dirigindo os nativos para prestação de serviços a particulares em plantações de milho, feijão e arroz, além do comércio e extração de drogas do sertão, pagando-lhes um salário no qual parte era retida pelo diretor da aldeia. Este quadro mudaria com a extinção do Diretório em 1798, quando “os juízes de órfãos passaram a zelar pelos contratos de trabalho dos índios ‘domesticados’ que habitavam os aldeamentos”, definindo-os como civilmente incapazes (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 73).

A política de branqueamento, uma das facetas da desindianização, tinha em suas bases a norma de reprodução heterossexual interétnica, estimulada pelo Alvará de 04 de abril de 1755 expedido pela gestão de Marquês de Pombal, que recompensava com terras vassalos brancos que contraíssem matrimônio com mulheres indígenas. Desde 1680, os direitos territoriais do indigenato reconheciam os povos originários como “primários e naturais senhores” das terras: “entretanto, a política de aldear índios tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 74). Cartas Régias editadas em 1808 declararam guerra justa aos Botocudos e determinaram que as terras conquistadas fossem consideradas devolutas:

No século XIX, a questão indígena tornou-se parte importante da política territorial do Estado brasileiro. Os índios considerados “assimilados” sofreram grandes perdas patrimoniais. A garantia dos direitos indígenas dependia da atuação dos dirigentes públicos. As sesmarias e as terras de aldeamentos já tituladas deviam ser revalidadas. Estas terras começavam a dificultar o desenvolvimento de regiões litorâneas, sendo muitas vezes identificadas como devolutas apenas como uma etapa de sua transferência ao domínio privado, tornando-se de imediato objeto de projetos colonizadores. Muitos índios que tinham títulos legítimos de terras foram expulsos

de suas propriedades. Descendentes de indígenas perderam direitos de herança territorial. (OLIVEIRA, 2006; FREIRE, p. 75-76).

Diante das lutas coletivas pela retomada da ancestralidade e da identidade étnica no tempo presente, a categoria racial “pardo” representa um entrave para que parte da população assim identificada se orgulhe das origens e se conscientize acerca das reivindicações dos povos indígenas perante o Estado brasileiro em solidariedade à defesa dos direitos territoriais. Afinal, de acordo com Oliveira (2016), à diferença da população negra, no direito vigente não existe uma categoria intermediária mestiça relativa à população indígena, restando-lhe, por sua vez, as "opções" de afirmar-se indígena no sentido político da etnicidade ou assimilar-se como um “caboclo”, “pardo”, “mestiço”. Por isto, o autor argumenta que a mestiçagem na perspectiva indígena é um tema ainda pouco discutido no Brasil, porque pensada exclusivamente na base racial, silenciando-se sobre as interações, violências e antagonismos da população indígena com as demais populações em regiões de contato interétnico mais antigo:

O caminho da mestiçagem não é apenas o da mobilidade (eufemismo), é também o da permanente re-fabricação do estigma e da segregação. Entender a diversidade étnica no Brasil exige incorporar as muitas histórias perdidas de famílias, afetos, adultos e crianças que atravessam as fronteiras étnicas e mostram criticamente os limites da etnificação. É necessário repensar o Brasil na sua complexidade e singularidade, apontando como estão defasadas as categorias derivadas de modelos jurídicos coloniais. Estamos em terras dos Pataxós, Tupinambás e Tupiniquins; reconhecer isso não é invalidar toda a história que veio depois, é corrigi-la. (OLIVEIRA, 2016, p. 71).

Alinhado a esta narrativa historiográfica, o capítulo tem por objetivo, justamente, investigar os modelos jurídicos indigenistas e os discursos públicos que definem o ser e o não ser indígena no Brasil, percorrendo as “fronteiras étnicas” e desafiando os “limites da etnificação” restringidos pelo termo censitário “pardo”. Note-se que nas primeiras décadas do século XX, permeadas por racismo científico, governo autoritário e políticas de incentivo à imigração europeia, não houve a menção à identificação racial nos recenseamentos nacionais de 1900, 1910 e 1920, deixando de ser realizado em 1930 e sendo retomado a partir de 1940, com o retorno das categorias raciais excluindo-se a categoria “caboclo”, o que levou à contabilização de indígenas e mestiços na categoria “pardo” até o censo de 1980 (OLIVEIRA, 1997).

De forma pioneira, o Censo Demográfico de 1991, seguido pelos de 2000 e 2010 introduziu a categoria “indígena” em resposta ao quesito raça ou cor nos questionários que coletam informações em todos os domicílios do território nacional; esta mudança ocorreu no cenário de transição democrática que representou o constitucionalismo de 1988 em substituição ao texto constitucional autoritário e tutelar anterior, mas também em virtude da celebração de tratados internacionais em defesa dos direitos humanos e atuação política dos povos originários pelo reconhecimento de suas autonomias (SANTOS et al., 2019). As próximas linhas serão escritas durante a escavação arqueológica dos discursos políticos, normativos, teóricos e estatísticos que retratam os lugares e não-lugares da população indígena na memória constitucional brasileira, valendo-se como superfície positiva, ou ao menos como ponto de partida para a análise, a materialidade das categorias censitárias.

4.2 Colonização, catequização e civilização

Na era das comemorações pelo bicentenário da Independência, os mitos fundadores da nação ganham novos sentidos políticos, propiciando as revisões historiográficas e a ressignificação dos "heróis" para realçar o protagonismo indígena nas lutas por emancipação, liberdade e direitos territoriais. Afinal, com a implantação do Diretório, na metade do século 18, os povos indígenas conquistaram o direito de participação nas câmaras municipais. De acordo com Francisco Cancela (2022), no início do século 19, os indígenas de Vila Verde, no extremo sul da Bahia, reivindicavam o direito à terra e à liberdade conquistados no período colonial, posicionando-se politicamente no processo de independência e na governança do primeiro reinado.

Em 24 de novembro de 1822, os vereadores daquela "vila de índios", cujos moradores afirmavam uma unidade política e étnica na condição de indígenas, convocaram as autoridades, o clero e toda a população para celebrar a aclamação de Dom Pedro I como Imperador que tinha ocorrido no dia 7 de setembro do mesmo ano às margens do rio Ipiranga em São Paulo (CANCELA, 2022). Os indígenas de Vila Verde se consideraram os pioneiros na adesão à "santa causa da independência", difundindo o discurso de ruptura com o antigo regime e a condição colonial de servidão nas demais vilas da região, inclusive na comarca de Porto Seguro num momento em que a cidade de Salvador, sede administrativa da província da Bahia, estava ocupada por tropas portuguesas desde fevereiro de 1822 concentrando a maior

operação militar para a conservação do jugo colonial conforme as deliberações da Revolução do Porto de 1820 em Portugal que instalou Cortes para elaborar a nova Constituição da monarquia e definir a recolonização do Brasil (CANCELA, 2022).

Depois do dia do "fico" em que o filho do rei dom João VI recusou voltar para Lisboa, as vilas do recôncavo e de Salvador que guerreavam contra os portugueses passaram a aclamar o futuro príncipe regente defensor constitucional do Brasil, pacificando os conflitos somente em 2 de julho de 1823, "quando definitivamente os portugueses perderam o controle da capital e a independência do Brasil se concluiu na Bahia" (CANCELA, 2022, p. 157). No giro decolonial na historiografia brasileira, não se pode esquecer a contribuição das insurgências populares que declararam a independência baiana no 2 de julho, com presença relevante de indígenas e negros, elegendo o personagem do "caboclo" como símbolo de resistência.

Em 23 de maio de 1822, as atas do Conselho de Estado composto por José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) e Joaquim Gonçalves Ledo (1781-1847) demonstram uma solicitação ao príncipe Dom Pedro para uma convocação da Assembleia Geral dos Representantes da Província do Brasil com a finalidade de discutir e estabelecer os termos nos quais a Constituição elaborada pelas Cortes Gerais de Lisboa deveria ser recebida no Brasil, mantendo a união com a metrópole (CASTRO, 2010). Para Flávia Lages de Castro (2010), a monarquia foi uma forma de continuar o sistema colonial português e o modelo econômico estruturado no latifúndio, na monocultura, na escravidão e na exportação, de maneira que a Assembleia Constituinte foi convocada em 3 de junho de 1822, antes do "grito do Ipiranga", como uma medida contrária à recolonização das Cortes Portuguesas, abrindo os trabalhos oficialmente apenas em 3 de maio de 1823.

No exame histórico do constitucionalismo brasileiro, percebe-se que a presença indígena tem sido um problema central de governabilidade desde a formação do Estado-nação, que iniciou em 1822 após o desmembramento político do Estado português, com o intento deliberado de impor a unidade territorial do país e organizar a mão de obra para o modo de produção industrial diante da iminência da abolição do regime escravocrata, que atingia povos originários e africanos, estes retirados forçadamente de seu continente para trabalhar no Brasil e reduzidos à condição jurídica de mercadoria. Os escravos, os assalariados, as mulheres, os religiosos, os estrangeiros não naturalizados, os criminosos, os

criados, os administradores de fazendas e fábricas não podiam votar para eleger os representantes da primeira experiência parlamentar brasileira, pois somente tinha direito de voto nas eleições da Constituinte de 1823 o cidadão emancipado maior de vinte anos de idade (CASTRO, 2010).

Segundo Maria Hilda B. Paraíso (2010), os constituintes de 1823 representavam uma pequena fração de homens brancos que se sentiam membros efetivos da nacionalidade, firmando o conceito de cidadania conforme as ideias liberais correntes do século XIX com fundamento no exercício da propriedade privada. Na sessão de 12 de maio de 1823 iniciada às dez da manhã, o presidente da Constituinte, D. José Caetano da Silva Coutinho, bispo do Rio de Janeiro, declarou urgente a criação da comissão de colonização, civilização e catequização dos índios, após o secretário ler um ofício enviado pela câmara da vila de São Jorge dos Ilhéus, solicitando ao Império a doação de terras para cerca de 671 colonos alemães que haviam desembarcado na localidade (BRASIL, 1823).

O presidente propôs uma composição de três membros para a comissão, cujo objetivo geral era "o aumento da população dos homens brancos, e civilização e catequização dos índios selvagens" (BRASIL, 1823a, p. 47). Feita votação entre os parlamentares, foram nomeados membros da comissão o psiquiatra Antônio Gonçalves Gomide (1770-1835), do militar João Gomes da Silveira Mendonça (1781-1827) e do padre Manuel Rodrigues da Costa (1754-1844)⁹. Na ocasião, José Bonifácio ofereceu-se para apresentar seu trabalho sobre a temática. Aceita a proposta, o presidente passou a nomear os membros das demais comissões: comércio, agricultura, indústria e artes; marinha e guerra; estatística e diplomacia; e de poderes.

Em outras datas, foram criadas também as seguintes comissões: de constituição; de eclesiástica; especial para a lei marcial; especial para a lei marcial; especial para a formação da tabela das leis; especial para conhecer da representação dos oficiais da guarnição da corte; de fazenda; de instrução pública; de legislação; de minas e bosques; de petições; de política interna; de redação do Diário; de redação das leis; e de saúde pública. Por meio de parecer misto das comissões de colonização e da fazenda, decidiu-se pela destinação de terras à

⁹ Em 28 de julho de 1823 foram nomeados mais dois membros para a comissão: os magistrados José Feliciano Fernandes Pinheiro (1774-1847) e Luís José de Carvalho e Melo (1764-1826).

colônia alemã em Ilhéus, dando um auxílio financeiro de trezentos e vinte réis para os chefes de família durante o primeiro ano (BRASIL, 1823a).

Para a historiadora Maria Hilda Paraíso (2010), a decretação de guerra justa aos povos originários pelas Cartas Régias de 1808 e 1809 distinguia duas categorias para a população indígena que continuaram em vigor nas primeiras décadas do século 19: mansos/aldeados/aliados, de um lado; e bravios/errantes/inimigos, do outro, de maneira que o enquadramento determinava se o tratamento jurídico seria pela via da catequização, escravidão ou extermínio (PARAÍSO, 2010). A autora destaca que o problema da nacionalidade estava posto nos debates da primeira Assembleia Constituinte do Estado brasileiro, prevalecendo o nascimento no território como regra determinante no texto constitucional de 1824; porém, este requisito não era suficiente para os povos indígenas adquirirem cidadania, porque embora fossem considerados brasileiros, não eram considerados cidadãos por completo a menos que o indivíduo deixasse de ser índio, isto é, integrar-se, assimilar-se e branquear-se sob pena de exclusão da humanidade no pacto social que fundava o país (PARAÍSO, 2010).

Nos conturbados Oitocentos – atravessados por três regimes políticos iniciando na Colônia, passando pelo Império até a proclamação da República –, o constitucionalismo, a questão de terras e trabalho eram temas inseparáveis, onde os discursos indigenistas variavam desde uma narrativa de massacre mediante uso da força, defendida por Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ou, em contraposição, a proposta civilizatória baseada na catequese almejando a incorporação da mão de obra dos povos nativos ao projeto de modernização nacional, como era a postulação de José Bonifácio, que chegou a apresentá-la na Constituinte de 1823 (CUNHA, 1992b). Junto a essas duas correntes indigenistas, Vânia Moreira (2021) destaca uma terceira posição, que criticava as anteriores e propunha métodos que não utilizassem nem a violência, nem o simples aldeamento, mas a prestação de serviços aos “brancos” ou “civilizados”. Para José Arouche de Toledo Rendon (1756-1834), o principal representante desta corrente, “[...] a melhor maneira de preservar a vida dos índios era distribuindo-os entre os moradores como mão de obra” (MOREIRA, 2021, p. 13).

Andrada e Silva representava São Paulo, província que havia decretado guerra justa contra os Botocudos do Sul, apresentando o texto *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil* primeiramente à Corte Constitucional portuguesa e, em seguida,

à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa brasileira em 2 junho de 1823 (PARAÍSO, 2010). O parlamentar paulista escreveu em primeira pessoa, flexionando por vezes o plural para se referir a brasileiros e portugueses, dirigindo-se aos “representantes da nação” cujas opiniões buscavam convencer quanto à pertinência de um programa indigenista baseado na justiça, brandura e educação.

O documento classificava os “índios” em bravos e mansos, sendo os primeiros tratados como “nações inimigas”. O autor pretendia conceituar quem eram os índios, refletindo também sobre o tratamento legal dispensado a eles. Para isto, enumerou uma lista de características que forjavam a subjetividade de índios bravos: vagabundos, inclinados ao roubo, pobres, preguiçosos, selvagens, irracionais, vingativos, guerreiros, insubmissos à lei, sem freios religiosos e cívicos. A moral cristã era o principal veículo de colonização, de modo que o batismo perante a Igreja Católica forçaria indígenas a “deixar suas contínuas bebedices, a polygamia em que vivem e os divórcios voluntários” (SILVA, p. 01, 1823).

José Bonifácio reivindicava a possibilidade de “converter estes bárbaros em homens civilizados”, citando que os povos, chamados de “raças de índios”, Tupiniquim, Potiguara e Carijós “já tinham feito alguns progressos sociais” na agricultura e arquitetura. O deputado constituinte oitocentista lamentava a “despovoação” dos indígenas desde a chegada dos europeus, referindo-se às milhares de mortes relatadas pelo Padre Antônio Vieira (1608-1697). Manifestava-se contra a escravização dos povos originários pelos “colonos do Brasil”, salientando as diversas tentativas da Coroa em proibir as práticas de assassinato, captura e venda no mercado estrangeiro.

A Lei de 1680, mencionada pelo constituinte, previa quatro hipóteses que permitiam a escravidão indígena: a) declaração de guerra justa; b) recusa à pregação evangélica; c) casos de antropofagia; d) quando tomados por outros indígenas. O discurso reformista denunciava as mortes por fome e condições de trabalho nas aldeias administradas pelo Diretório de Índios, questionando o não cumprimento da promessa de criação de escolas nas terras indígenas. Sua utopia civilizatória previa a continuidade da colonização nos interiores do Brasil Independente, mas no lugar de bandeirantes armados, sugeria missionários, juízes e governadores:

Segundo nossas Leis os Índios deviam gozar dos privilégios da raça Europeia; mas este benefício tem sido ilusório, por que a pobreza em que se acham, a ignorância

por falta de educação, e estímulos, e as vexações contínuas dos brancos os tornam tão abjetos e desprezíveis como os negros. (SILVA, 1823, p. 04).

Percebe-se a racialização do discurso político-jurídico no desafio de modelar a cidadania constitucional brasileira no período pós-colonial, pois assentada nos “privilégios” da branquitude. Neste ínterim, o parlamentar demonstrava certa inquietação em mudar este panorama ao propor uma universalização dos “privilégios” que deveriam ser compartilhados por indígenas e negros. Para estes grupos humanos, tornar-se cidadão tinha a ver menos com possuir garantias fundamentais e mais com sujeitar-se à lei, integrando-se precariamente à sociedade nacional. As medidas formuladas por José Bonifácio (1823, p. 05) baseavam-se em critérios de justiça, segundo os quais o esbulho da terra não deveria ser mais pela força, mas por métodos de “brandura, constância e sofrimento de nossa parte”, reconhecendo que os indígenas eram seus “legítimos senhores”, substituindo a violência bruta pelo contrato de compra e venda, seguindo o exemplo dos Estados Unidos.

Além disso, o constituinte recomendava a abertura de comércio com os “índios bravos”; fazer as pazes por meio de presentes, favorecer o matrimônio entre índios, brancos e mulatos; construir colégios de missionários; inserir as aldeias numa dupla jurisdição eclesiástica e civil; edificar presídios militares para coibir desordens; instruir as bandeiras em busca de “índios bravos” nas matas, levando missionários e “índios mansos” para facilitar a captura (SILVA, 1823). A política indigenista em questão pretendia apropriar-se do trabalho indígena para incrementar a produção agrícola da monocultura açucareira, produzir outros gêneros alimentícios e expandir a pecuária nos sertões. Rotulando os indígenas como indolentes para o trabalho na agricultura, José Bonifácio (1823) incentivava seu emprego como tropeiros, pescadores, pedreiros, peões, vaqueiros e transportadores de madeira. Igualmente, defendia o direito de requisição de braços indígenas diante de necessidades públicas.

Os *Apontamentos* incluíam a fundação de um Tribunal Conservador dos Índios composto pelo presidente da província, bispo, magistrado da capital, secretário e oficiais com competência para fiscalizar os orçamentos das aldeias; julgar as representações de missionários, maiores e justiças locais; proteger os indígenas contra autoridades territoriais; introduzir brancos e mulatos nas aldeias para “misturar as raças, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles todos um só corpo da nação” (SILVA, 1823, p.

11). Na sessão de 19 de junho, a comissão de colonização e catequização dos índios aprovou o manuscrito apresentado por José Bonifácio, determinando o envio de exemplares para as províncias e a prestação de informações para execução do projeto (BRASIL, 1823). Em agosto, a comissão emitiu um parecer sobre o acompanhamento das providências tomadas pelas Cartas Régias de 1808 na guerra justa contra os indígenas em Minas Gerais, bem como sobre as terras e estradas vizinhas ao rio Doce (BRASIL, 1823).

Com um tom mais violento, Silvestre Álvares da Silva (1773-?), durante a leitura das indicações para a assembleia na sessão de 10 de setembro, propôs que o governo de Goiás tomasse as "medidas eficazes para a extinção do gentio canoeiro que tanto mal tem feito, e continua a fazer àquela província", após relatar a fúria indígena no assassinato de sete pessoas que conduziam uma boiada para o arraial de São José de Tocantins como justificativa para o extermínio dos povos originários, bem como a expropriação dos rios navegáveis e das minas de ouro (BRASIL, 1823, p. 63). A indicação do deputado foi apoiada em caráter de urgência, remetendo-a à comissão de colonização e civilização. A política genocida do padre Álvares da Silva abriu espaço para que cinco dias depois fosse apresentado um ofício assinado pelo ministro da guerra João Vieira de Carvalho (1781-1847), solicitando a criação de "uma companhia de sertanejos para repelir as incursões dos índios selvagens" em São Pedro do Sul/RS.

Na extensa sessão do dia 23 de setembro, a representação do desembargador José da Silva Loureiro (1790-?) queixava-se do diretor de índios Miguel Rodrigues da Costa por ter repartido meia légua de terras que foram doadas aos índios do sertão de Valença sob alegação de que não estavam sendo utilizadas por eles. A assembleia deliberou pela remessa do caso ao ouvidor da comarca para que tomasse as providências como "conservador dos índios" (BRASIL, 1823, p. 187). A ordem do dia daquela sessão era o artigo 4º do projeto de Constituição sobre a divisão territorial do país, cuja discussão acabou sendo adiada. Com isso, os deputados passaram a debater a epígrafe do Capítulo I - Dos membros da sociedade do Império do Brasil, quando Nicolau Pereira de Campos Vergueiro (1778-1859) propôs uma emenda para substituir "membros da sociedade" por "cidadãos", expressando com sarcasmo: "se é que se chamam cidadãos os membros do Império" (BRASIL, 1823, p. 166).

A singela emenda proposta por Vergueiro, fazendeiro de café e advogado, provocou debates calorosos sobre cidadania, nacionalidade, direitos civis e políticos na redação do

artigo 5º, § 1º, do projeto de Constituição¹⁰. A maioria maciça dos parlamentares se opuseram à emenda, que não foi aprovada, embora a discussão continuasse em aberto nas sessões seguintes. O liberal Manuel José de Sousa França (1780-1856) foi o primeiro a argumentar a importância da divisão entre brasileiros e cidadãos brasileiros, seguido pelo advogado baiano Francisco Gê Acaiaba de Montezuma (1794-1870), para quem "índios" e "crioulos cativos" formavam a população nascida no território do Brasil, mas não participam do pacto social que constituía o Estado: "os índios que vivem nos bosques são brasileiros, e contudo não são cidadãos brasileiros" (BRASIL, 1823, p. 166). Para Montezuma, os povos indígenas não eram súditos do Império e viviam em guerra contra ele, contudo o deputado defendia um capítulo próprio na constituição, espelhando-se na Venezuela, para chamá-los à civilização. França, advogado fluminense, pautou-se na questão da liberdade e da negação da cidadania aos Tapuia, considerados índios bravos do sertão:

Todos os homens livres, diz, habitantes do Brasil, nele nascidos, são cidadãos brasileiros. Agora pergunto eu, um Tapuia é habitante do Brasil? É. Um Tapuia é nascido no Brasil? É. Um Tapuia é livre? É. Logo é cidadão brasileiro? Não, posto que aliás se possa chamar brasileiro pois os índios no seu estado selvagem não são, nem se podem considerar como parte da grande família brasileira; e são todavia livres, nascidos no Brasil, e nele habitantes. Nós, é verdade, que temos lei que lhes outorgue os direitos de cidadão, logo que eles abracem os nossos costumes, e civilização, antes disso porém estão fora da nossa sociedade. (BRASIL, 1823, p. 167).

As teorias raciais brasileiras do século 19 enunciaram os povos indígenas em torno da imagem projetada sobre o binômio Tupi-Tapuia, que refletia as contradições entre as políticas assimilacionistas e repressivas, pois o Tupi era considerado a "matriz da nacionalidade", remetendo à aliança e mestiçagem luso-tupi que consolidaram a presença portuguesa na América; enquanto os Tapuia eram "caracterizados como inimigos ao invés de aliados, representavam, em síntese, o traíçoeiro selvagem dos sertões que atrapalham o avanço da civilização" (MONTEIRO, 2001, p. 172). Destarte, o constituinte João Severiano Maciel da Costa (1769-1833), em interlocução com França, disse que "todos os indivíduos" compunham a "grande família brasileira" sendo titulares de direitos civis individuais, mas nem todos tinham os direitos políticos, que estavam limitados pela renda do cidadão ativo,

¹⁰ O projeto de Constituição foi apresentado pelo deputado relator, o paulista Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado (1773-1845), com 272 artigos.

diferenciando-o do cidadão passivo, impedido de votar e ser votado, embora fosse membro da sociedade.

Por sua vez, o pernambucano Francisco de Paula Almeida e Albuquerque (1792-1869) insistia na rejeição da emenda, considerando que os "índios mansos e domésticos" eram brasileiros, mas não eram cidadãos, pois seria uma "imprudência" conceder-lhes tal título (BRASIL, 1823, p. 168). Na sessão de 25 de setembro, quando se discutia o artigo 5º sobre cidadania e nacionalidade, José Arouche Rendon manifestou-se contra a inclusão dos povos indígenas na definição constitucional de cidadão brasileiro: "quem tem algumas luzes de jurisprudência conhece bem a diferença entre brasileiro simplesmente e cidadão brasileiro" (BRASIL, 1823, p. 185).

Opondo-se ao texto do parágrafo primeiro do referido dispositivo, que determinava o critério de nascimento no território para aquisição da nacionalidade, o constituinte pronunciou que "não é exato, que todos estes sejam cidadãos, porque o Botocudo nasceu no Brasil, nele habita, é livre, e contudo nunca direi que é brasileiro cidadão" (BRASIL, 1823, p. 185). Naquele ano, Arouche Rendon escreveu *Memória sobre as aldeias de índios da província de São Paulo*, opinando em favor de um novo regime escravocrata para a obtenção de braços indígenas para o trabalho agrícola com o objetivo de minimizar a importação de africanos (MOREIRA, 2010). Ainda na sessão de 25 de setembro, o deputado Montezuma voltou a frisar que "os índios não são brasileiros no sentido político", e assim como os africanos em diáspora, formavam a "massa", os "outros grupos", que não se confundiam com os legítimos cidadãos brasileiros, "naturais do Império" (BRASIL, 1823, p. 186).

Em 12 de novembro de 1823, Dom Pedro I dissolveu a Assembleia Constituinte por discordar do viés liberal que limitava seus poderes, por exemplo, na previsão do veto suspensivo pela Câmara de Deputados em relação aos projetos de lei do monarca, além da sujeição das forças armadas ao parlamento (CASTRO, 2010). O imperador nomeou uma comissão de juristas para redigir a Constituição que foi outorgada em 22 de abril de 1824, incluindo um quarto poder com função "harmonizadora" sobre o Legislativo, o Judiciário e o Executivo. Conforme o artigo 101, o "Poder Moderador" era dirigido à "manutenção da Independência" e exercido privativamente pelo "Imperador Constitucional, e Defensor Perpétuo do Brasil", competindo-lhe nomear senadores, suspender magistrados, sancionar a produção legislativa e dissolver o parlamento (BRASIL, 1824).

O artigo 5º do projeto tornou-se o artigo 6º na versão final do texto constitucional com a seguinte disposição: "os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação" eram considerados "cidadãos brasileiros" (BRASIL, 1824). No entanto, a Constituição Imperial silenciou sobre a presença indígena, apesar das discussões na Assembleia Constituinte que envolviam até mesmo a criação de um capítulo específico para colonização, civilização e catequização. Segundo Fernanda Sposito (2011), os povos originários não foram incluídos na cidadania política e civil debatida durante o processo constituinte do Estado nacional em construção.

De fato, no final de 1830, o senador Almeida e Albuquerque enfrentou propostas de manutenção da política ofensiva contra os povos indígenas ao defender a cessação das guerras justas em São Paulo e em Minas Gerais, o que somente ocorreu em 1831, com a revogação das cartas régias (SPOSITO, 2011). No Império, a Constituição de 1824, inspirada no ideário iluminista francês de proteção da propriedade privada, reconhecia o regime de escravidão como uma divisão racial do trabalho para a produção econômica nas fazendas de monocultura agroexportadoras. Em sua vigência, retornou o debate público sobre a escravização indígena, em virtude da abundância de terras e escassez de mão de obra, mormente em casos de resistência ao trabalho na propriedade tornada alheia e recusa ao abandono do território ancestral (PARAÍSO, 2010).

A política indigenista imperial explorava a tensão entre o massacre e a assistência, traçando o destino das populações indígenas a partir das noções de raça, degenerescência e civilização articuladas no projeto nacional (MONTEIRO, 2001). Três anos após as resoluções de José Bonifácio na Assembleia Constituinte, o Ministério do Império, em 1826, solicitou aos governos provinciais propostas para a organização do Plano Geral da Civilização dos Índios, obtendo-se respostas que expressavam a variedade dos discursos regionais desde uma política de "terror, susto e desconfiança" até o incentivo aos jogos ginásticos, dança e modos de vida (MONTEIRO, 2001, p. 132). Assim, o presidente de Goiás não abria mão do uso da força, mencionando as expedições por ele mesmo convocadas: "mandei marchar contra o feroz Gentio Canoeiro" (MONTEIRO, 2001, p. 133).

Na Paraíba, o presidente da província, Alexandre Francisco de Seixas Machado, informava que não constavam "povoações de índios selvagens" naquele território, pois "todos

os que se achavam nele foram aldeados desde tempos mais antigos" (MONTEIRO, 2001, p. 135). Como observou Monteiro (2001, p. 135), Seixas Machado reproduzia uma série de preconceitos na classificação dos indígenas paraibanos: "mudáveis de opinião, duvidosos, desconfiados, indolentes e inimigos do trabalho", posicionando-se pela integração deles na "massa comum de todos os habitantes". Já em São Paulo, o secretário da província, Joaquim Floriano de Toledo, citou a Portaria de 1º de abril de 1827, que revalidou a prática das velhas bandeiras de apresamento para obrigar os indígenas ao trabalho compulsório, sobretudo na agricultura, desde que os beneficiários da mão-de-obra assinassem um Termo de Tutela, assegurando o papel de "educá-los" até a maioridade, quando eles se tornariam livres (MONTEIRO, 2001).

Por outro lado, a luta por direitos continuava para os indígenas da câmara de Vila Verde, cujas lideranças viajavam à sede da província para denunciar "a violência dos magistrados ouvidores de Porto Seguro, que à força nos tira dos braços e dos nossos pobres lares os nossos filhos para os entregar a uma espécie de cativo" (CANCELA, 2022, p. 158). Eles pretendiam revogar as diretrizes da política pombalina para a realidade regional instituídas pelo ouvidor José Xavier Machado Monteiro em 1760, que disponibilizava o trabalho compulsório dos povos indígenas para os empreendimentos coloniais segundo uma distribuição de idade, gênero e suposto grau de civilização, estruturando um sistema punitivo para efetivar o cumprimento do regime (CANCELA, 2022). Atendendo à representação entregue por escrito pelos indígenas de Vila Verde, em 7 de outubro de 1825, o governo da província da Bahia editou uma portaria que deveria ser seguida pelo ouvidor de Porto Seguro, reconhecendo do direito de liberdade e a cidadania aos indígenas conforme o texto constitucional de 1824 (CANCELA, 2022).

Malgrado a omissão do direito constitucional positivo, os movimentos indígenas do sul da Bahia apropriaram-se da cidadania formal prometida pela Constituição para reivindicar suas demandas específicas perante o Estado brasileiro. Porém, analisando a situação histórica do Ceará, João Paulo Peixoto Costa (2021, p. 03) verifica uma sistemática perda de direitos para os povos indígenas com a imposição da Constituição de 1824, sobretudo no interregno entre 1825 e 1831, "quando os índios passaram a ser classificados como 'cidadãos' pelas autoridades provinciais para justificar seu 'desaldeamento' e a extinção dos direitos originados no período colonial".

O Diretório dos Índios, revogado pela Carta Régia de 1798, permanecia vigente na província cearense, mas em decorrência das mudanças jurídicas implicadas no modelo de cidadania liberal, a estrutura administrativa do Antigo Regime passava a perder o vigor, desfazendo mercês como os assentos dos indígenas nas câmaras municipais das vilas após sua abolição pelo Conselho Geral da Província em 1º de outubro de 1828 (COSTA, 2021). Em julho de 1831, os indígenas José Francisco do Monte, Manuel Batista dos Santos, Policarpo Pereira de Freitas, Manuel Batista de Oliveira, Anselmo Pereira Lopes, Estevão Pinheiro da Rocha e João Francisco Pereira apresentaram um requerimento a Dom Pedro II, novo monarca, reivindicando o direito ao retorno à terra ancestral, depois que foram:

(...) arrancados pelo despotismo das suas casas e terras e mandados morar em Messejana, com manifesta infração da Constituição do Império, que no título 2º, artigo 6º, os declara cidadãos *sem a menor sombra de dúvida*, porque são nascidos no Brasil, e são ingênuos: logo assim devem gozar todos os direitos que a Constituição garante aos cidadãos. É garantida pelo §6 do artigo 179 do título 8º a conservação ou saída do Brasil, guardados os regulamentos policiais, e salvo o prejuízo de terceiro: está claro que nenhum cidadão brasileiro pode ser obrigado a morar em certos e determinados lugares. No §2 do citado artigo e título é garantido o direito de propriedade em toda a sua plenitude. Jamais podiam os suplentes serem forçados a largarem as suas casas, os seus sítios e as suas terras para serem exilados sem processo, sem sentença, despótica e arbitrariamente. (COSTA, 2021, p. 15-16).

A fundamentação jurídica da petição mencionava o artigo 6º da Constituição, segundo o qual os indígenas eram cidadãos porque ingênuos e nascidos no Brasil, e o artigo 179, cujo *caput* previa a "inviolabilidade dos Direitos Cíveis e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade", assegurando entre seus incisos o direito à liberdade de locomoção e o direito ao domicílio (BRASIL, 1824). Como observa Costa (2021), os indígenas demonstraram conhecimento dos dispositivos constitucionais e da linguagem liberal para afirmar a cidadania brasileira, embora defendessem o mesmo direito de propriedade que fundamentou a petição dos vereadores de Aquiraz, sugerindo o deslocamento forçado das comunidades.

Sob o argumento de dispersão e decréscimo da população indígena, foram suprimidas as vilas de índios de Soure e Arronches pela Lei n. 2, de 13 de maio de 1835; e a de Messejana, pela Lei n. 188, de 22 de dezembro de 1839, dividindo o território entre Fortaleza e Aquiraz (COSTA, 2021). No Ceará, nunca houve questionamento sobre a condição cidadã dos indígenas na Constituição de 1824, mas a perda de terras e cargos públicos municipais modificou a identidade étnica: "com o fim da concepção corporativa de sociedade, o 'ser

indígena', antes um corpo social, tendia a ser diluído na unidade de cidadãos brasileiros por meio da Carta Magna" (COSTA, 2021, p. 18). Deveras, a política indigenista nacional era a dissolução étnica perpassada por um estágio transitório de confinamento em aldeias, conforme o Regulamento das Missões de catequese e civilização de índios (Decreto n. 426/1845), que precedeu a Lei de Terras e foi corroborado por ela ao determinar o assentamento de “hordas selvagens” em terras devolutas inalienáveis:

Essa disposição, conforme veremos, será consistentemente burlada. Na verdade, a Lei das Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que “vivem dispersos e escondidos na massa da população civilizada”. (...) **É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX.** O Ceará é a primeira província a negar a existência de índios identificáveis nas aldeias e a querer se apoderar das suas terras (21/10/1850). (CUNHA, 1992, p. 145, negrito nosso).

Luiz Henrique Eloy Amado Terena (2020) assinala a importância da Lei nº 601/1850, conhecida como Lei de Terras, como marco jurídico da transição para o novo modelo econômico, transformando normativamente a terra em mercadoria, regida pelo direito de propriedade privada. O advogado destaca que a referida lei assegurava o direito territorial dos povos indígenas, reafirmando o instituto do indigenato, que desde a época colonial já reconhecia o direito aos territórios originários; contudo, a garantia era frequentemente desrespeitada pelo Estado. Ao relatar a história do povo Terena, o autor narra que este período ficou conhecido como os “tempos da servidão”, em que os indígenas deixaram de ser senhores da terra para serem escravizados nas fazendas:

Nota-se que, além de serem despossuídos de suas terras originárias pelos fazendeiros, foram submetidos ao trabalho escravo. Nesta situação histórica, além do papel exercido pelo fazendeiro, faz-se necessário olhar, de igual modo, para a omissão do Estado, que tinha o dever de proteger os povos indígenas e seus interesses. (AMADO, 2020, p. 77).

Manuela Carneiro da Cunha (1992a, p. 07-08) distingue “[...] três categorias de índios” na legislação indigenista do século XIX: os “bravos”, chamados botocudos ou tapuias, índios vivos contra os quais se guerreava na expansão das fronteiras econômicas; os “mansos”, considerados domesticados pela sedentarização dos aldeamentos sob o jugo do direito; o “caboclo”, imagem nacionalista que figurava nas representações que o Brasil fazia de si mesmo, em geral referentes aos tupis e guaranis, supostamente extintos ou assimilados.

Nas palavras da historiadora, “[...] é o índio bom, e convenientemente, é o índio morto” (CUNHA, 1992a, p. 8). A classificação exposta por Cunha (1992a) reflete a estratégia das elites brancas que ocupavam as instituições públicas, pois, para o Estado, ser indígena significava uma declaração de guerra, o cerco nas aldeias oficiais os aproximava mais de um “não ser”, baseados no encobrimento da identidade como condição para aquisição da cidadania plena na sociedade brasileira.

Entretanto, na vida real dos ancestrais que presenciaram aquele momento histórico, escapar da guerra ou do cerco não garantia uma vivência concreta dos direitos constitucionais. Como dito antes, uma das estratégias do Estado no que se refere aos povos indígenas foi a produção de um discurso ancorado na tese do extermínio e do desaparecimento dos mesmos, seja pela violência do genocídio orquestrada pelas guerras em torno das disputas territoriais ou pela ideia de que a miscigenação compreendia a perda da identidade indígena por meio da assimilação aos valores nacionais. Assim, antes de focar as categorias raciais censitárias, os próximos parágrafos abordarão os expedientes normativos infraconstitucionais que extinguiram aldeias no século XIX, após a alteração da Constituição Imperial, de modo a contribuir com a reflexão sobre o direito de autodeterminação dos povos originários, afirmado no direito brasileiro atual.

Assim, Carneiro da Cunha (1992a) reforça que, a partir de 1832, o debate sobre a transferência das aldeias para novos estabelecimentos e a venda de terras públicas toma conta do legislativo. A historiadora afirma, ainda, que é no século XIX que “[...] assistir-se-á a uma corrida às terras das aldeias e uma longa disputa, que se arrasta até às vésperas da República, entre municípios, províncias e governo central pela propriedade do espólio” (1992a, p. 145). Por exemplo, a Lei Provincial de 1839 suprimiu a vila de Messejana, no Ceará, inaugurando uma sequência de atos normativos editados com a finalidade de declarar a extinção de aldeias e, por conseguinte, a apropriação das terras pelo governo ou por particulares (CUNHA, 1992a).

Embora o referido instrumento assegurasse a posse dos povos indígenas no plano legal, as práticas de catequização, colonização, civilização e assimilação violavam os modos de vida coletiva e meios de permanecer nos territórios (CUNHA, 1992a). Segundo João Paulo Peixoto Costa (2016), antes da lei de extinção da vila, o código de posturas de Messejana, estabelecido pela Lei Provincial nº 83, de 20 de setembro de 1837, confirmava o fim do

Diretório de Índios no Ceará, o que implicou numa dispersão e no decréscimo populacional de povos originários na província.

Sampaio (2009) e Costa (2016) revisaram a teoria do “vazio legislativo” defendida por Cunha (1992a), em relação à primeira metade do século XIX, para descrever a ausência de diretrizes gerais dispostas pelo Estado brasileiro durante a formação nacional. Nesse sentido, o Ato Adicional que alterou o texto constitucional por meio da Lei n. 16, de 12 de agosto de 1834, transferindo a competência legislativa para as províncias regularem a estatística, a catequese, a civilização e a colonização de indígenas, conferiu poderes para as elites locais legislarem sobre a extinção de aldeamentos e, por conseguinte, consumarem a apropriação dos territórios (COSTA, 2016). Rosane Freire Lacerda (2007) observa que foi por meio do Ato Adicional de 1834 que o Estado brasileiro fez menção aos indígenas no texto constitucional pela primeira vez, não para respeitar a autonomia política, mas para sujeitá-los à catequese e à civilização, além de mudar as competências das províncias, permitindo que as oligarquias rurais legislassem sobre a destinação das terras, incorporando-as ao seu patrimônio.

O período pós-independência foi marcado por continuidades da política indigenista joanina exemplificada pela vigência do Diretório e por um “[...] emaranhado de leis sobre os índios” produzidas pelas províncias, acentuando as diferenças regionais, demográficas, sociais e econômicas (COSTA, 2016, p. 60). No balanço historiográfico de Patrícia Sampaio (2009), o Regulamento de 1845 tradicionalmente foi estudado como pano de fundo de contextos étnicos locais, com poucos trabalhos como de Manuela Carneiro da Cunha sobre uma política indigenista oitocentista que ultrapassasse as fronteiras regionais. Apesar de não haver um consenso nacional articulado constitucionalmente, a política de assimilação, dispersão e mistura dos povos indígenas para a fabricação de cidadãos úteis ao Império concorreu para a redução populacional, ensejando a incorporação das terras pelas câmaras municipais enquanto a população nativa assimilada formava um conjunto de “cidadãos despossuídos”, “incapazes” e subjugados pela exploração do trabalho (COSTA, 2016, p. 64).

Para a historiadora Vânia Moreira (2012), o critério de “indianidade” foi amplamente utilizado pelas autoridades locais para estabelecer quais seriam os “verdadeiros índios” a terem direitos sobre as terras no Ceará. Segundo a autora, os indígenas que residiam em vilas e povoados multiétnicos foram considerados aculturados e não índios, portanto, não

detentores do direito sobre as terras. A tese de Tatiana Oliveira (2020), intitulada “Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas da província do Espírito Santo (1845-1889)”, traz uma importante contribuição ao evidenciar o papel das autoridades locais na produção de dados demográficos. Ao cruzar as informações contidas nos registros eclesiásticos do Espírito Santo, como os assentos de batismos, casamentos e óbitos, a pesquisadora evidenciou as “[...] tentativas de controle e apagamento desses sujeitos” (OLIVEIRA, 2020, p. 116) na elaboração dos mapas populacionais e do Censo Geral de 1872.

A autora ressalta, ainda, que a partir da segunda metade do Oitocentos, a presença indígena desaparece da documentação oficial da administração pública provincial, induzindo a conclusão de que, de fato, não haveria mais índios naquela localidade. Ocorre que, por meio do cruzamento de diversos documentos, Tatiana Oliveira (2020) explicita os mecanismos estatais de produção do apagamento das experiências de resistência dos povos originários sob a pressão colonial. Ao aderir à nova historiografia, a pesquisadora segue a esteira de grandes nomes da história que denunciam os processos de invisibilização aos quais os índios foram submetidos, inclusive por meio da manipulação de dados estatísticos, e, juntos, desconstruem a narrativa de extermínio e desaparecimento dos mesmos (MONTEIRO, 2001; MOREIRA, 2012; ALMEIDA, 2012).

Os discursos atuais de negação da identidade indígena articulam-se profundamente com as estratégias de etnocídio e esbulho de terras gestadas pelo Estado brasileiro no período pós-independência. Afinal, depois da Lei de 1850, o Império e as províncias passaram a produzir normas jurídicas com certa prolixidade sobre a extinção de aldeias, revertendo os territórios para o domínio nacional na condição de terras devolutas, como se percebe na tabela a seguir que organiza atos normativos editados nas décadas de 1870 e 1880:

Tabela 4: Legislação sobre extinção de aldeias e apropriação de terras no século XIX

Ato normativo	Data	Ementa
Decreto n. 2.672	20/10/1875	Autoriza o governo a alienar as terras das aldeias extintas que estiverem aforadas.

Decisão n. 127	08/03/1878	Trata da extinção de aldeamentos e do ulterior destino das terras por elles occupadas.
Decisão n. 115	07/05/1883	Autoriza o aforamento das terras do extinto aldeamento da Escada, na provincia de Pernambuco, e dá outras providencias acerca das mesmas terras.
Decisão n. 32	04/04/1888	As Camaras Municipaes só podem aforar as terras devolutas das extinctas aldêas de indios depois que o Ministerio da Agricultura declarar-lhes não precisar dellas para os fins da Lei de 18 de setembro de 1850.

Fonte: elaborada pelo autor com base na compilação de leis indigenistas do século XIX organizada por Cunha (1992a).

A análise desse quadro jurídico informa que a decretação de um país miscigenado pelas estatísticas servia às estratégias de expropriação das terras indígenas mesmo após a separação administrativa da coroa portuguesa. O Decreto nº 2.672/1875, assinado pelo Barão de Cotegipe, tratava de uma resolução da Assembleia Geral que autorizava o governo a alienar as terras das aldeias extintas que estivessem aforadas, prevendo, em seu artigo 1º, § 1º, que o valor fosse ajustado com o foreiro e, no § 2º, que fossem aplicados os ônus dispostos na Lei nº 601/1850 sobre a necessidade de construção de estradas públicas, portos, retirada de águas e mineração. O § 3º do mesmo dispositivo permitia a incorporação das terras pelas municipalidades para fundação de povoações, vilas e logradouros (CUNHA, 1992a).

A Decisão nº 127/1878, tomada pela Diretoria da Agricultura do Ministério dos Negócios, Agricultura, Comércio e Obras Públicas e dirigida a João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu, presidente da província de São Paulo, recomendava-lhe declarar a extinção das aldeias seguida da venda ou aforamento, garantindo a reserva de lotes às famílias de índios ou seus descendentes (CUNHA, 1992a). Cinco anos depois, o Visconde de Paranaguá, presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, editou a Decisão n. 115/1883, legitimando a incorporação municipal das terras do extinto aldeamento de Escada, em Pernambuco (CUNHA, 1992a).

O último item apresentado na tabela, a Decisão nº 32/1888 do Ministério dos Negócios da Fazenda, exigia que, antes do aforamento das terras das aldeias extintas, os

municípios deviam solicitar ao governo imperial informações para cada caso, com o objetivo de verificar se elas não estariam destinadas a cumprir os fins de regulação fundiária das terras devolutas conforme a Lei nº 601/1850. Esse sucinto apanhado jurídico aponta algumas medidas administrativas tomadas pelo Estado brasileiro nas mesmas décadas em que os primeiros censos demográficos nacionais retratavam uma população mestiça quase sem indígenas.

Salientando a variedade da produção legislativa imperial em matéria indigenista devido aos diferentes aspectos regionais, étnicos e contextuais, Patrícia Melo Sampaio (2009) comenta a política unificada do Regulamento das Missões de 1845, que criou o Diretório Geral de Índios, autorizando juridicamente o arrendamento e o aforamento das terras indígenas. Além da expropriação territorial, a autora analisa a experiência no mundo do trabalho, sendo comum nos relatórios oitocentistas a exploração da mão de obra indígena em condições análogas à escravidão, marcadas pelo não recebimento de salários, residência em casas de particulares e ausência de contrato. Sampaio (2009, p. 26) argumenta que o fim do tráfico de povos africanos para escravização e o acesso ao trabalho dos povos nativos permanece como uma discussão em aberto na historiografia, de modo que “[...] acompanhar tais trajetórias pode ajudar também a deslindar parte da complexidade inerente aos processos de ‘racialização’ sobre os significados da cidadania no Brasil monárquico”.

As continuidades coloniais do nascimento do Brasil narradas anteriormente retornam no tempo presente, defendidas por setores conservadores, que são a favor de uma política anti-indígena para desmontar o projeto de país inscrito no texto constitucional de 1988 – este, por sua vez, ao ter reconhecido a composição multicultural do povo brasileiro, por meio da positivação de direitos indígenas que rompem com a perspectiva assimilacionista, assegura o que Vânia Moreira (2021) denomina cidadania multidimensional. Desse modo, os povos indígenas assumem a identidade de cidadãos brasileiros, garantindo a igualdade jurídica em relação ao restante da população, sem, no entanto, serem obrigados a abrir mão de suas identidades étnicas e dos direitos coletivos. No próximo tópico, veremos que no primeiro Censo Demográfico Nacional de 1872, muitos indígenas passaram a ser mensurados pelo saber estatístico por meio das categorias “caboclos” ou “pardos”, buscando compreender tais conceitos raciais elaborados pelo Estado brasileiro na perspectiva do etnocídio e da retirada de direitos.

4.3 Os nomes do apagamento: pardos e caboclos entre a escravidão e a liberdade

As linhas anteriores abordaram o cenário constitucional do indigenismo brasileiro, narrando alguns acontecimentos político-jurídicos que antecederam os censos demográficos nacionais empreendidos nas últimas décadas do século XIX. Nesta parte do texto, proponho uma discussão sobre o “processo de racialização” (SAMPAIO, 2009, p. 26) instrumentalizado pelas categorias raciais censitárias que nomeavam indígenas e descendentes mestiços nas estatísticas. A interpretação de João Pacheco de Oliveira (1997, 1998, 2016) colabora para fundamentar teoricamente a leitura dos documentos também do ponto de vista da etnicidade. Afinal, o pensamento científico do Império tratava das "raças" indígenas quando abordava os problemas sociais da escravidão, da civilização e da nação diante da necessidade de se consolidar o Estado nacional (MONTEIRO, 2001).

A fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838 reuniu a elite intelectual em defesa da monarquia constitucional e do "povo", elaborando versões históricas de longa duração que tratassem dos direitos que os indígenas tinham conquistado no período colonial (MOREIRA, 2010). Em 1840, Francisco Adolfo de Varnhagen propôs a criação de uma seção de "etnografia indígena" no instituto, que veio a ser aprovada somente em 1847. Com assento no Parlamento, o historiador publicou seu *Memorial Orgânico* entre 1849-1850, na conjuntura da aprovação da Lei de Terras, insistindo em negar a cidadania brasileira aos povos indígenas, considerados descumpridores da lei e estranhos ao pacto social (MOREIRA, 2010).

As concepções de Varnhagen sobre os indígenas foram corroboradas na obra *História Geral do Brasil*, em que os definia como seres selvagens e sem história, de modo a justificar a violência dos civilizados para estimular a evolução: "o elemento europeu constituía, naquele momento, a essência da nacionalidade brasileira e deveria continuar do mesmo modo no futuro, por meio do incentivo da vinda de novos colonos da Europa" (MOREIRA, 2010, p. 61). Em 1843, o naturalista alemão Carl Friedrich Philippe von Martius (1794-1868) venceu um concurso de ensaios no IHGB com um discurso que fixou a "fábula das três raças" na narrativa histórica nacional da miscigenação, animando as produções teóricas do Segundo Reinado e reverberando até a República (MONTEIRO, 2001). No mesmo ano da criação do IHGB, Martius (1906, p. 65) já havia publicado *O estado de*

direito entre os autochtones do Brazil, afirmando sem dúvidas que “o americano está prestes a desaparecer”.

O padrão evolucionista na abordagem racial do Brasil instaurou um "pessimismo da ciência" reproduzido nos discursos que faziam dos indígenas objetos de extermínio, condenados ao desaparecimento pela via da mestiçagem, classificando-os como uma "raça vermelha", como na perspectiva de Martius, ou um conjunto de "raças" inferiores impossibilitadas de alcançar a civilização europeia (MONTEIRO, 2001, p. 174). Combatendo o recorte pessimista da antropologia da época, José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), autor de *O Selvagem*, vislumbrava a possibilidade de futuro para as "raças indígenas", "mestiças" e "remanescentes" (MONTEIRO, 2001, p. 178).

Igualmente, Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) respondeu às teses de Varnhagen na obra *Os indígenas do Brasil perante a história*, advogando pelos direitos à liberdade, à terra e à cidadania dos indígenas porque eles também partilhavam um estado social, religião e noções de justiça. Influenciado pela poética romântica do indianismo, o autor de *A Confederação dos Tamoios*, discordava das teorias demográficas que previam uma quantidade populacional indígena numericamente pequena antes da colonização, não ultrapassando um milhão de indivíduos (MOREIRA, 2010, p. 63). Joaquim Norberto de Sousa Silva (1820-1891), que também foi membro do IHGB, enfatizava a questão da territorialidade dos indígenas "concidadãos", porque "o estado 'decadente' de vários índios e comunidades indígenas era, para ele, resultado da ação histórica dos conquistadores", denunciando as consequências do esbulho de terras, muitas delas regularizadas por documentos oficiais (MOREIRA, 2010, p. 66).

Os discursos indigenistas dos Oitocentos tinham em comum a orientação nacionalista, apesar de serem marcados por disputas internas e externas. Entretanto, segundo a historiadora Vânia Moreira (2010, p. 68), a tônica de Gonçalves Magalhães prevaleceu na ação institucional do Império, que tratou o "índio" como um ser "ontologicamente transitório", cuja cultura, identidade e existência deveriam desaparecer para que surgisse a população brasileira. Realmente, a narrativa do desaparecimento mobilizou uma política de dissolução de aldeias e distribuição de "lotes" individuais aos "remanescentes", "mestiços" e "misturados", gerando a racionalidade estatal ao mesmo tempo filantrópica e intolerante do indigenismo que dominou o século XX (MOREIRA, 2010, p. 68). Na região sul da Bahia

oitocentista, as aldeias desapareceram dos documentos como tática de invisibilização étnica na política de integração dos indígenas à classe trabalhadora regional e de expropriação das terras dos aldeamentos para a lavoura do cacau (SILVA, 2017).

No século XIX, Oliveira (2006) narra as resistências indígenas como a fuga para as matas, a prática de ritos tradicionais apesar da catequização e até o uso de recursos legais, gerando um “medo” da branquitude a respeito de possíveis levantes que desestruturassem a ordem social imposta. Neste contexto, ocorreram as revoltas da Cabanagem (1835-1940) no Pará e Amazonas e da Cabanada (1832-1835) no Nordeste. Em Pernambuco e Alagoas, com inflação ascendente, pagamentos em moeda falsa e expulsões de terra, as classes empobrecidas da população formadas, em sua maioria, por indígenas, pretos e mestiços, os chamados “cabanos”, revoltaram-se, retomando uma região de mais de trezentos quilômetros de extensão. Entretanto, a burguesia comercial branca aliada aos latifundiários, clero e médios proprietários se apropriaram do movimento em benefício de seus interesses em atacar a política liberal em ascensão, com fundamento na concentração fundiária, e reivindicar leis conservadoras enquanto indígenas e negros lutavam pelo direito à terra e à liberdade:

O surgimento de um movimento restaurador do nordeste, com o objetivo de recolocar D. Pedro I no trono brasileiro, trazia características diferentes dos movimentos restauradores do sul do país, eminentemente constitucionalistas. [...] Estes setores sociais valorizavam a realeza absolutista e os ideais colonialistas. Aí a política liberal estimulava a concentração fundiária, provocando a revolta de moradores, lavradores e índios que defendiam suas posses. (OLIVEIRA, 2006, p. 87).

A partir de 1833, a fome causou muitas desistências, isolando os insurgentes, de modo que o Presidente da Província de Pernambuco arregimentou Índios Tupi para invadirem as matas do Jacuípe, combatendo os revoltosos. Desta forma, os indígenas foram obrigados a combaterem entre si em nome das classes brancas dominantes. Oliveira (2006) destaca que havia diversos povos no conflito, dentre os Xucuru, do lado dos “cabanos” e os Kariri, recrutados pelos senhores de engenho. No ano de 1835, o Bispo de Pernambuco propôs rendição e anistia ao movimento. Por sua vez, a Cabanagem no Pará e Amazonas foi mobilizada contra os interesses conservadores pelos Tapuias, índios cristianizados e tidos como mansos, que se somaram a diversos outros grupos indígenas, negros escravizados e caboclos ribeirinhos em revolta a uma série de questões como a destruição dos modos de vida originários, ausência de educação leiga para indígenas, escravização e negação de cidadania

aos Tapuias, mortes nas lutas pela independência, golpes políticos regionais e assassinatos de trabalhadores cabanos (OLIVEIRA, 2006). Batista Campos, padre, jornalista e advogado, foi um personagem que protagonizou debates públicos em defesa da independência, tornando-se liderança do movimento cabano:

Campos foi preso por divulgar o manifesto de independência de D. Pedro I, sofrendo em seguida um atentado que o deixou gravemente ferido. Ao dirigir a luta jornalística e jurídica contra interesses portugueses, tornou-se o conselheiro mais votado do Conselho Presidencial do Pará, consolidando sua liderança diante do movimento cabano. Sua morte prematura e suspeita, às vésperas da insurreição popular, acirrou os ânimos revoltosos. Campos gestionava para que não houvesse guerra civil no Pará, o que não conseguiu impedir. (OLIVEIRA, 2006, p. 93).

Segundo Oliveira (2006), os cabanos somavam mais de 30 mil pessoas, de modo que Clemente Malcher e Francisco Vinagre chegaram a governar Belém no primeiro semestre de 1835, porém os portugueses reconquistaram violentamente a cidade. Em 1836, o exército da Regência brasileira provoca a retirada dos insurgentes para o interior, temendo a emancipação do Pará, o que levou a sangrentos embates dos cabanos com as forças imperiais, resultando num massacre de comunidades indígenas. Para reprimir o movimento cabano, os portugueses utilizaram como tática a obrigação e incitação para que os indígenas lutassem uns contra os outros, lançando os Munduruku do rio Tapajós, envolvidos no mercado regional, contra os Mura do rio Madeira (OLIVEIRA, 2006). Para o autor, apesar de os Tapuias serem maioria no movimento, este era protagonizado pelas classes médias de pequenos proprietários e religiosos, de modo que a historiografia tradicional não valorizou a luta indígena, pois presa a estereótipos dos cabanos que impedem de observar os processos de “rearticulação étnica” que marcaram o acontecimento (OLIVEIRA, 2006, p. 92).

Recentemente, a historiadora Barbara Weinstein (2017, p. 173) em estudos sobre os mundos do trabalho na Amazônia tem discutido a figura do “cabano” como um sujeito difuso no cenário populacional, tratando-se tanto de indígenas quanto de africanos, bem como de seus descendentes, mencionando que as fronteiras entre esses grupos eram difíceis de serem traçadas no cotidiano da extração da borracha, por exemplo, mas que estavam muito nítidas no imaginário das elites regionais: “dentro desse imaginário a figura mais desprezada era a do indígena, que era o bárbaro, o preguiçoso, o indisciplinado no trabalho; já o africano, por sua vez, representava ‘um passo à frente’, como mais disciplinado e industrial””. No Pará, a Assembleia Legislativa Provincial aprovou a Lei n. 2, de abril de 1838, criando o Corpo de

Trabalhadores no contexto da repressão à revolta da Cabanagem (1835-1840), nomeando como comandante o Marechal Francisco Andrea, combatente das insurreições locais no período regencial (SAMPAIO, 2007).

Destarte, o artigo 2º da mencionada lei estabelecia que "estes Corpos serão compostos de Índios, mestiços, e Pretos, que não forem escravos, e não tiverem propriedades, ou estabelecimentos, à que se apliquem constantemente", ou seja, um discurso normativo racista, apesar de direcionado para a população "livre" (RAMOS, 2004, p. 254). Amparados na legislação provincial, multiplicaram-se os pedidos de particulares para obtenção de mão-de-obra indígena, assim como as fugas, resistências e violências que atravessavam esta forma incompleta de escravidão indígena que convivía também com sua forma plena, consorte os relatos de intenso comércio de indígenas escravizados na Amazônia do século 19 (RAMOS, 2004). Por exemplo, em 1878, uma circular da província do Amazonas denunciava e sugeria punição contra a escravidão indígena (RAMOS, 2004).

A condição jurídica de liberdade ou escravidão foi a principal categoria classificatória da população brasileira no levantamento demográfico do Império. Historicamente, as informações numéricas eram produzidas no período colonial por intelectuais ligados à Coroa ou às ordens religiosas, responsáveis pela coleta de dados sobre a população e recursos disponíveis no território (OLIVEIRA, 2016). A contagem de "almas" e "arcos" tinha um papel fiscal e militar para a administração colonial em relação aos "índios vassalos d'El Rey", porém o universo dos "índios bravos" era desconhecido em razão da resistência à catequese. Ademais, Oliveira (2016, p. 235) rememora que durante cerca de três séculos, haviam duas colônias portuguesas distintas na América: "a do Brasil (que ia do litoral do atual Ceará ao Rio Grande do Sul) e a do Amazonas e Grão-Pará (que incluía o Maranhão e o vale amazônico), cada uma mantendo diretivas administrativas distintas".

Entre 1815 e 1816, o conselheiro Antônio Rodrigues de Oliveira realizou um levantamento de paróquias e freguesias estimando uma população total de três milhões e seiscentas mil almas, incluindo os índios catequizados, enquanto os índios bravos somavam oitocentos mil, correspondendo a mais de 22% da população administrada no território (OLIVEIRA, 2016). Todavia, o organizador não inseriu uma categoria específica para diferenciar os "índios coloniais" dos demais segmentos populacionais, impedindo o dimensionamento da presença indígena no conjunto da sociedade (OLIVEIRA, 2016). O

primeiro Censo Demográfico Nacional, realizado pela Diretoria Geral de Estatística do Império, incluía os "índios catequizados" que interagiam com os brasileiros: "os dados sobrepõem condição civil com divisão racial, apresentando-se os homens *livres* divididos em brancos, negros (escravos alforriados) e *caboclos*" (OLIVEIRA, 2016, p. 237).

O *Recenseamento do Brasil de 1872* teve sua coleta de dados iniciada em 1871 e concluída em 1876, depois de autorizado por lei de iniciativa de D. Pedro II, cuja votação no Congresso Nacional ocorreu no ano de 1870 com destinação de orçamento, previsão de prazo decenal para os próximos censos e a criação da Diretoria Geral de Estatística (DGE). O Imperador já havia decretado a realização do primeiro censo nacional duas décadas antes, entretanto os moradores mais pobres de Pernambuco e províncias vizinhas rebelaram-se contra a contagem da população, sobretudo os libertos que temiam uma reescravização (WESTIN, 2022). Sediada nas salas do Ministério dos Negócios na capital do Império, a DGE foi a primeira instituição brasileira incumbida pela elaboração de estatísticas públicas, considerada a precursora do contemporâneo IBGE (POUPEL, 2013).

Quanto à execução dos trabalhos, em cada paróquia instalou-se uma comissão censitária composta por cinco cidadãos ali residentes, além dos recenseadores e técnicos, que distribuíam fichas chamadas "listas de família". As listas deviam ser preenchidas e depois devolvidas dentro de certo prazo, mas no caso dos habitantes que não sabiam ler ou escrever, elas eram preenchidas pelos próprios agentes censitários (POUPEL, 2013). Segundo dados do Censo de 1872, 81,9% da população brasileira era analfabeta e 18,1% era alfabetizada, num período, vale lembrar, em que a Constituição de 1824 restringia o exercício do direito ao voto apenas aos cidadãos alfabetizados em língua portuguesa (WESTIN, 2022).

O Censo de 1872 classificava a população entre livre (brancos, pardos, pretos e caboclos) e escrava (pardos e pretos) de acordo com o marcador da condição civil e racial. Em sua materialidade, o documento apresentava duas tabelas que retratavam as características da população do Império: primeiro, "[...] quadro geral da população livre considerada em relação ao sexo, estado civil, raça, religião, nacionalidade e grau de instrução, com indicação do número de casas e fogos¹¹"; em sequência, o "[...] quadro geral da população escrava

¹¹ A palavra "fogo" significava uma casa ou parte dela. Para Poubel (2013, p. 158), "talvez essa estipulação nebulosa tivesse sua causa nas muitas unidades que eram fazendas com várias casas habitadas ou divididas por mais de uma família".

considerada em relação ao sexo, estado civil, raça, religião, nacionalidade e grau de instrução”.

As estatísticas oficiais de 1872 registraram 9.930.478 no total de habitantes, de maneira que 8.419.672 eram pessoas livres. Quanto à população masculina em liberdade: 1.971.772 eram brancos, 1.673.971 pardos, 472.008 pretos e 200.948 caboclos; em relação à população feminina livre, computou-se: 1.815.517 brancas, 1.650.307 pardas, 449.142 pretas e 186.007 caboclas. Então, a população livre somava 84,8% entre ambos os gêneros catalogados, composta segundo a raça por 44,9% de brancos; 39,4% pardos; 10,9% pretos; e 4,5% caboclos. Por sua vez, a população escravizada correspondia a 15,2% do geral, havendo 1,5 milhão de pessoas nesta condição, sendo que 31,6% eram formados por pessoas pardas e 68,4% por pessoas pretas.

Gráfico 1: População livre por "raça" no Censo de 1872

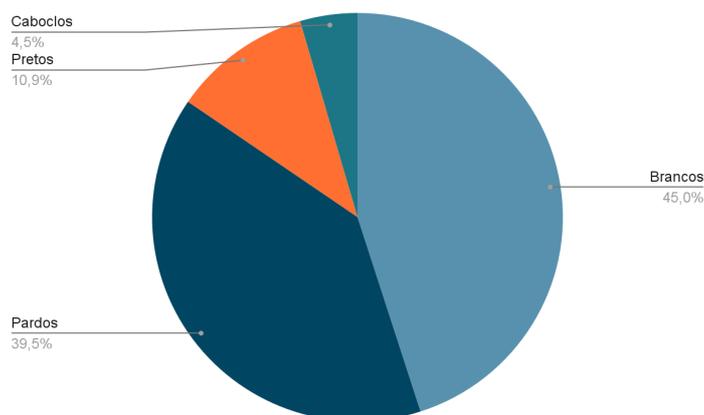


Gráfico 2: População escravizada por "raça" no Censo de 1872

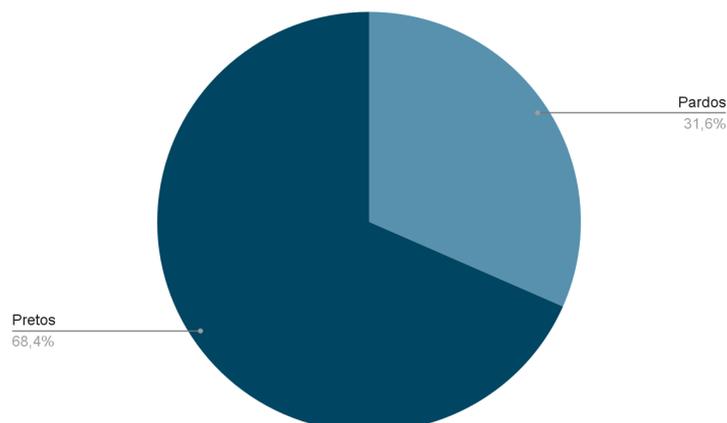
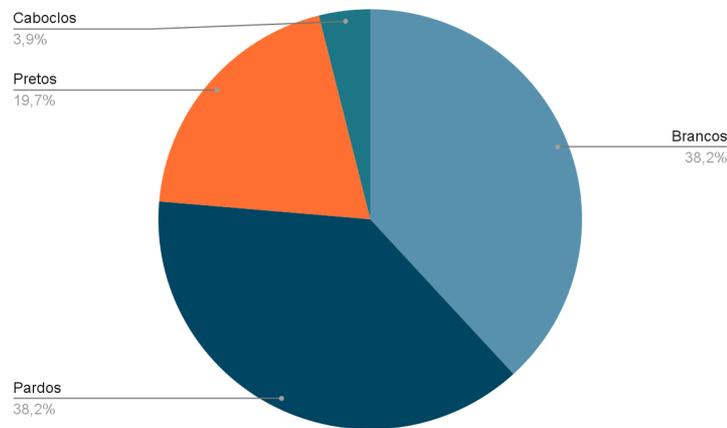


Gráfico 3: População brasileira geral por "raça" no Censo de 1872



Fonte: gráficos construídos pelo autor com base no Censo de 1872 (DIRETORIA..., 1872)

Na contagem do perfil racial da população brasileira em sua totalidade, isto é, independente da condição livre ou escrava, 38,3% eram pardos (3.801.782), 38,1% brancos (3.787.289), 19,7% pretos (1.954.452) e 3,9% caboclos (386.955). Desse sintético exame dos números de cada segmento racial, nota-se a discrepância da alta presença de pardos e a baixíssima presença de caboclos, demonstrando um campo complicado de ausências na explicação da demografia indígena no Brasil. Desse modo, João Pacheco de Oliveira Filho (1997), no artigo *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais do Brasil (1872-1980)*, salienta o enquadramento sociológico do próprio censo na problemática da construção da nação brasileira e do mito da democracia racial. Segundo o autor, o termo “pardo” se relacionava com o discurso da miscigenação a enaltecer um progressivo “branqueamento” da população nativa, pois o termo “caboclo”, que desaparecera nos censos do século XX, representaria mais que uma identificação de cor, senão uma posição de reivindicação de direitos perante o Estado (OLIVEIRA FILHO, 1997). Assim, a categoria censitária “pardo” era articulada em direção à assimilação que anulava diversidades culturais, ora condenando a miscigenação pela degeneração da democracia moderna, ora valorizando-a na autorrepresentação do Brasil como um país sem racismo:

Em um segundo movimento, como uma expressão da dialética do pensamento mítico, a valorização da diversidade é substituída pela sua negação, a apologia da mistura, que é apresentada como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. Que o povo brasileiro seja produto desta confluência vem justificar a convivência com as hierarquias sociais e os preconceitos étnicos, permitindo inclusive a reprodução de uma modalidade simulada de racismo (o chamado “racismo à brasileira”, que pretende ser adaptado às formas de auto-representação do brasileiro como “homem cordial”). (OLIVEIRA FILHO, 1997, p. 65).

Oliveira (1997) pontua que o Censo Demográfico consistia num dócil instrumento estatal para legitimar o discurso da mestiçagem, veiculado pela ideia de assimilação que subsidiava uma etapa civilizatória necessária à construção de uma sociedade moderna e democrática. O autor argumenta que “[...] o índio, à diferença do negro, se dissolveria inteiramente no ‘*melting pot*’ nacional” (OLIVEIRA FILHO, 1997, p. 66, grifo nosso). Considerando o momento de resposta ao quesito racial, a categoria “pardo” tinha natureza residual, visto que ela abarcava outras declarações de identidade como caboclo, mulato, moreno, cafuzo etc. Em crítica contundente, Oliveira (1997, p. 65) descreve a categoria como “improdutiva e enganadora”, na medida em que opera pela homogeneização das diferentes identidades étnicas efetivamente utilizadas pela população brasileira, que a ressignifica de modo plural a depender das singularidades históricas, econômicas e regionais, a exemplo do Norte e Nordeste do país, que representa fortemente os indivíduos nascidos do casamento interétnico de indígenas.

A classificação administrativa imposta pela expansão econômica entre índios bravos e vassalos d’El Rey se desdobrou em categorias diversas ao longo do século XIX, quando passam a ser mensurados pelo saber científico do Censo Demográfico de 1872 com a enunciação de quatro categorias raciais: brancos, pretos, pardos e caboclos. Segundo Oliveira (1997), o termo “pardo” se relacionava com o discurso da miscigenação a enaltecer um progressivo “branqueamento” da população nativa, pois o termo “caboclo”, que desaparecera a partir do censo de 1940, representaria mais que uma identificação de cor, senão uma posição de reivindicação de direitos perante o Estado.

Em 1872, a escolha da palavra “caboclo” ao invés de “índio” decorria da postura protecionista do Império, que preferiu registrar a presença dos indígenas como futuros cidadãos brasileiros, além de que “não pareceria apropriado, dado o uso acusatório e estigmatizante de índio como sinônimo de *índio bravo* feito pelo senso comum” (OLIVEIRA FILHO, 2016, p. 238). O resultado das pesquisas impactou pela magnitude da presença

indígena no Brasil monárquico escravocrata, contrariando os discursos provinciais que declararam a inexistência de índios e a extinção dos aldeamentos a partir da imagem romântica do índio atrelado ao passado (OLIVEIRA FILHO, 2016).

Tabela 5: presença indígena nas províncias segundo o Censo de 1872

Estados	População Total	Caboclos	%
Amazonas	57.610	36.828	63,9
Pará	275.237	44.589	16,2
Maranhão	359.040	10.943	3,0
Piauí	202.222	13.453	6,6
Ceará	721.686	52.837	7,3
Rio Grande do Norte	239.979	11.039	4,7
Paraíba	376.226	9.567	2,5
Pernambuco	841.539	11.805	1,4
Alagoas	348.009	6.364	1,8
Sergipe	176.243	3.087	1,7
Bahia	1.379.616	49.882	3,6
Espírito Santo	82.137	5.529	6,7
Município Neutro	274.972	923	0,3
Rio de Janeiro	782.724	7.852	1,0
São Paulo	837.654	39.465	4,7
Paraná	126.722	9.087	7,1
Santa Catarina	159.802	2.892	1,8
Rio Grande do Sul	434.813	25.717	5,9
Minas Gerais	2.039.735	32.322	1,5
Goiás	160.395	4.250	2,6
Mato Grosso	60.417	8.524	14,1
Total	9.930.478	386.955	3,8

Fonte: (OLIVEIRA FILHO, 2016)

Amazonas (63,9%), Pará (16,2%) e Mato Grosso (14,1%) foram as províncias que registraram maior número de indígenas. O Município Neutro era a atual cidade do Rio de Janeiro, antiga capital do Império, onde somente 0,3% da população era indígena. Na província do Rio de Janeiro, cuja capital era Niterói, 1,0% da população se autodeclarou como cabocla, figurando o contingente menos expressivo do cenário nacional. Em sua análise, Oliveira Filho (1997) destaca a participação indígena nas províncias que ultrapassaram a casa dos 30 mil indivíduos, a exemplo da Bahia (49.882), São Paulo (39.465) e Minas Gerais (32.322). Outrossim, o autor ressalta que Ceará (7,3%), Espírito Santo (6,7%) e Piauí (6,6%) apresentaram um quantitativo populacional indígena que contrariava as políticas de extinção de aldeias sob o argumento do desaparecimento e que "irão até muito recentemente (década de 1980) considerar-se 'estados sem índios'" (OLIVEIRA FILHO, 1997, p. 77).

Na região Nordeste, Pernambuco (1,4%) teve o menor indicativo de caboclos, aproximando-se do quociente de Alagoas (1,8%) e Sergipe (1,7%); em ordem decrescente, as províncias com mais indígenas foram: Ceará (7,3%), Piauí (6,6%), Rio Grande do Norte (4,7%), Bahia (3,6%), Maranhão (3%) e Paraíba (2,5%). De acordo com Oliveira Filho, a população indígena do Nordeste passou por dois processos de territorialização: o primeiro, ocorrido entre o fim do século XVII e início do século XVIII com as missões religiosas; e o segundo, durante o século XX, com os órgãos indigenistas estatais. Os chamados "índios misturados" pelas autoridades, foram forçados à mistura pelas práticas assimilacionistas das missões, da catequese e do regime de trabalho até que as antigas aldeias fossem declaradas extintas e os terrenos incorporados aos municípios em formação, como sucedeu com os Pankararu do Brejo dos Padres, em Pernambuco:

Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como "remanescentes" ou "descendentes". São os "*índios misturados*" de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de "tradições populares". (OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Uma característica marcante do primeiro Censo Demográfico Nacional é o discurso de apagamento da população indígena nordestina, ainda que ela ousasse aparecer nos números

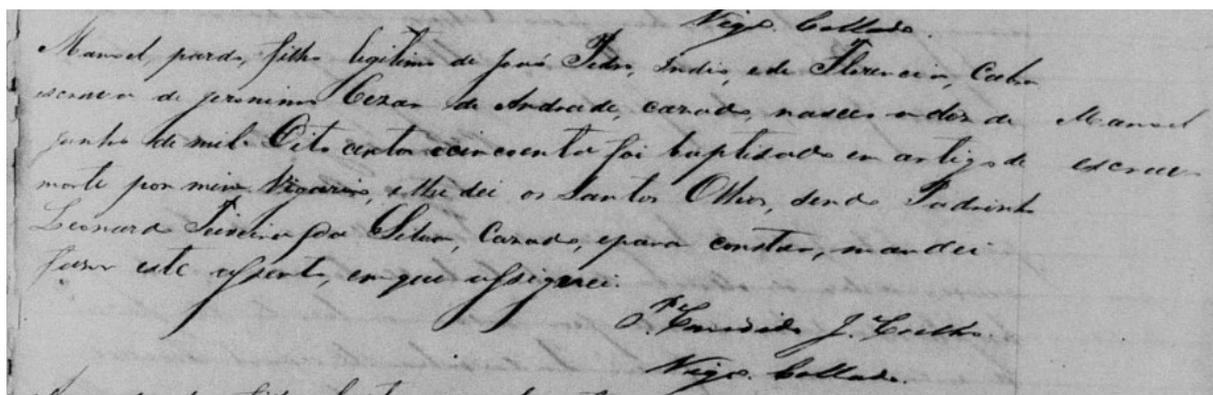
quando o Estado retirava suas terras e negava suas identidades étnicas em troca de uma promessa liberal de cidadania. O retrato estatístico mostrava um Brasil no qual os povos originários tinham sido exterminados ou estavam a caminho do desaldeamento, da desindianização e da desterritorialização como meros "descendentes", "remanescentes" e "misturados" que seriam integrados à população regional sobretudo por meio da exploração do trabalho compulsório, ainda que no ano de realização do censo a escravidão indígena já tivesse sido abolida por lei, como vimos anteriormente.

Na província do Rio Grande do Norte, a escravidão indígena era praticada no território da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó nos séculos XVII e XIX, como descreve Helder Alexandre Medeiros de Macedo (2008), por meio da análise microscópica de documentos eclesiásticos, judiciais e civis que contribuem para a observação das estruturas demográficas em escala mais reduzida, atenta ao cotidiano do regime de trabalho e das categorizações do dispositivo de etnicidade. Inventários, notas cartoriais, justificações de dívida, autos de contas e assentos paroquiais registraram indígenas escravizados arrolados na condição de bens, inclusive com atribuição de valores financeiros e leilão público (MACEDO, 2008). Indígenas apresados na Guerra dos Bárbaros (1683-1720) no sertão do Rio Grande do Norte eram levados para São Paulo, como analisou John Monteiro, classificados como "pardos" segundo consta no inventário de João Almeida Alves, de Parnaíba (MACEDO, 2008).

"Curibocas", "caboclos", "mamelucos", "índios forros", "casta da terra", "tapuias", "gentio da terra", "descendem do mato" e "pardos" eram categorias designadas pelos colonos escravocratas para nomear os indígenas que trabalhavam na lavoura e na pecuária (MACEDO, 2008, p. 457). Estes termos também estiveram presentes nos livros de assentos de batizados, casamentos e óbitos da freguesia do Seridó no período entre 1789 e 1843, refutando a narrativa historiográfica de desaparecimento dos indígenas no Rio Grande do Norte após as Guerras dos Bárbaros. Entre 1803-1806, dos 502 indivíduos batizados 73,28% eram brancos, 16,20% pretos, 9,34% pardos e 1,16% índios (MACEDO, 2003). Igualmente, os assentos de batizado da Igreja Nossa Senhora da Conceição em Ceará-Mirim/RN, que foram levados para lá depois da transferência da sede da Vila de Índios de Extremoz em 1858, enunciaram as categorias "índio" e "pardo" para nomear indígenas escravizados (ARAÚJO JÚNIOR, 2021). Os registros de batismo são fontes primárias que ilustram a posição social do

indígena classificado como "pardo", viabilizando a observação do contexto microfísico das relações de poder sobre a vida privada dos sujeitos que eram levados perante o vigário colado para realização de atos registraes e cerimoniaes de batismo, casamento e morte (MACEDO, 2003).

Figura 2: Registro de batismo de "Manoel, pardo" (1850, Ceará-Mirim/RN)



Fonte: IGREJA..., 1850, p. 169.

Dezenas de "pardos" escravizados pela expansão tardia da economia açucareira foram batizados pelo Padre Cândido José Coelho, Vigário Colado da Vila de Índios de Extremoz nos anos 1850 e 1851, mas foi selecionado um dos registros em particular para estudo porque o caso contribui para analisar os dados estatísticos do censo nacional em sua exterioridade com as práticas discursivas provinciais da administração eclesiástica no Império, que tinha o catolicismo como religião oficial nos termos do artigo 5º da Constituição de 1824, posto que ainda não havia separação entre Estado e Igreja (BRASIL, 1824). Na Igreja Católica do século XIX, existia o cargo de vigário colado, com atribuição para celebração de missas, batizados e casamentos, embora pertencesse ao funcionalismo público porque nomeado pelo Estado para as funções de registro civil (FREIRE, 2012). A escolha do vigário colado se dava em procedimento seletivo avaliado por examinadores eclesiásticos com base nas capacidades intelectuais, virtudes morais, experiência sacerdotal e conhecimento do evangelho dos candidatos, ficando a decisão final nas mãos do Imperador, a quem cabia prover os benefícios do clero, conforme previsão constitucional (FREIRE, 2012). Na imagem acima, está reproduzido o assento de batismo de um indígena escravizado classificado como "pardo", cujo enunciado diz o seguinte:

Manoel, pardo, filho legítimo de João Pedro, Índio, e de Florencia, cabra, escrava de Jerônimo Cesar de Andrade, casado, nasceu, a dez de junho de mil oitocentos e cinquenta, foi batizado em artigo de morte por mim vigário e lhe deu os santos óleos sendo padrinhos, Leonardo Teixeira da Silva, casado, e para constar mandei fazer este assento em que assino. Padre Cândido José Coelho, Vigário Colado. (IGREJA..., 1850, p. 169).

No índice do livro de batismos¹², o sujeito está identificado como "Manoel escravo", batizado no dia 04 de agosto de 1850, classificado como "pardo", apesar de ser filho de um homem "índio" livre e de uma mulher mestiça escravizada qualificada como "cabra". Por ter sido "batizado em artigo de morte", a leitura do documento deduz que Manoel teve uma vida breve, submetido à escravidão por conta da linha hereditária materna. Por outro lado, os livros de batismo da paróquia de Ceará-Mirim/RN testemunham muitos nascimentos de "índios" e "índias" filhos de pessoas escravizadas, por exemplo, "Felipe, Índio, filho de Josefa, escrava de Ignácia Dias de Amorim", batizado em 1º de outubro de 1850; "Honorata, Índia, filha legítima de Miguel escravo, da viúva Mariana Tavares da Costa", nascido em 7 de setembro de 1851 (IGREJA..., 1851, p. 198). As formas de escravidão indígena eram camufladas em diversas modalidades de exploração do trabalho compulsório, civilização e catequização, afinal era ilegal naquele período, de modo que a Igreja Católica dizia reprová-la, embora fizesse vista grossa para situações como a dos "expostos", em geral, crianças indígenas deixadas nas casas de famílias brancas para "criação" (MACEDO, 2003). Assim, o vigário colado da Vila de Índios de Extremoz/RN registrou "Isabel, Índia, filha, digo, exposta em Casa de Manoel Teixeira da Silva", nascida em 9 de julho de 1850.

Pacheco de Oliveira (1997, 2016), em sua primorosa pesquisa histórica e antropológica sobre os censos demográficos, considerou além dos indígenas livres incluídos na categoria "caboclos" do primeiro levantamento nacional, a classificação racial como "pardos" na condição jurídica de escravos, dado o caráter estrutural da escravidão indígena na economia dos Oitocentos e as estratégias dos senhores para violar a proibição legal do cativeiro dos nativos. O autor abriu caminhos para pesquisas que redimensionam a participação da população indígena na história da sociedade brasileira. Não posso inferir quantos dos mais de 6 mil pardos escravizados no Rio Grande do Norte ou dos 366 indivíduos

¹² Os assentos de batismo da Paróquia de Ceará-Mirim foram mapeados pelo pesquisador Damião Paz em consulta, compartilhados e cedidos ao autor. Eles estão disponíveis ao público no site Family Search: <https://www.familysearch.org/pt/>

pardos escravizados na freguesia de São Miguel e Nossa Senhora dos Prazeres de Extremoz, município de Ceará-mirim, eram indígenas, segundo a contagem do Censo de 1872. Para Foucault (2009, p. 52), "os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem".

Assim, a arqueologia do pardismo nos discursos estatais do século 19 escava os múltiplos sentidos atribuídos às categoria "pardo" no conjunto dos documentos jurídicos, eclesiásticos e demográficos, de modo a admitir as contradições do Estado brasileiro nos rituais específicos de enunciação do corpo "pardo" de origem indígena, bem como as discontinuidades expressas nos diferentes significados que a palavra "pardo" acarreta quando interpretada pela violência colonialista da escravidão indígena. Nesta perspectiva, Oliveira Filho (2016, p. 232) salienta que os dados quantitativos sobre os indígenas brasileiros estão associados a políticas de controle social e técnicas de registro, contabilidade e governabilidade de populações que criam condições materiais para o exercício da soberania, por isso a análise das informações numéricas deve considerar sua inscrição no "horizonte discursivo propiciado pela implantação de um império colonial e, posteriormente, pela constituição de um Estado nacional soberano".

Por sua vez, as críticas da área da demografia apontam a falta de padronização dos conceitos e das fases da coleta de informações no Censo de 1872 (POUBEL, 2013). Na história dos censos brasileiros, ele se enquadra no período "proto-estatístico", caracterizado pela abundância de registros paroquiais, mas com valores desiguais porque os critérios de coleta não foram explicitados no documento (PIZA; ROSEMBERG, 1998). Os termos utilizados para designar as "raças" da população (caboclo, pardo, preto e branco) apresentam ambiguidades por mencionar a cor, como um critério fenotípico relacionado à aparência física do tom da pele, e a origem, pois a categoria caboclo baseava-se na ancestralidade indígena: "considerando que os termos branco, preto e pardo são cores e caboclo possui raiz na origem racial, o Censo de 1872 parece ter usado um critério misto de fenótipos e descendência" (PIZA; ROZEMBERG, 1998, p. 124).

As teorias europeias sobre o conceito de raça tinham forte circulação no pensamento brasileiro no final dos Oitocentos, de modo que, ao contrário dos discursos estadunidenses mais adstritos ao poligenismo, à herança biológica e à rigidez das categorias raciais, as instituições nacionais operavam por meio de saberes voltados para as consequências negativas

da mestiçagem: "Brazilian theorists in the late ninth century – well aware of prevailing European ideias on race and racial mixture – focused on documenting, discerning, and arresting the presumed negative consequences of racial mixture" (NOBLES, 2000, p. 89). Os dados relatados no Censo de 1872, notadamente a maioria de pardos (38,3%), divulgaram para o mundo a imagem do Brasil como uma nação mestiça ameaçada pela degeneração da mistura de raças, sedimentando os pressupostos para a política de branqueamento da população como solução para o progresso e transição do regime econômico para o trabalho livre (NOBLES, 2000).

Embora a proporção de "caboclos" fosse minoritária (3,9%), Oliveira (2016) pontua que os indígenas livres representavam um contingente considerável, somando mais de 386 mil pessoas, que passaram quase despercebidas pela intelectualidade da época e pela historiografia. O ser caboclo, então, designava a posição cidadã de liberdade civil em razão da origem, ao passo que o ser pardo estava associado à camuflagem da condição antinômica da escravidão indígena, pois, embora proibida legalmente, continuava a ser explorada com base nos usos e costumes locais. Ademais, o cativo indígena era tão recorrente que o sistema de justiça do Estado nacional em formação resolvia conflitos instaurados entre os senhores e os escravizados que lutavam pelo direito à liberdade. No Censo de 1972, os indígenas eram inseridos tanto na categoria "caboclos", quanto, secundariamente, na categoria "pardos" quando estavam sendo escravizados:

Diversas fontes indicam que uma maneira empregada por interesses locais para camuflar a escravização de indígenas (inteiramente ilegal no Pós-Independência) era celebrar o casamento de indígenas (livres) com negros (não alforriados), passando a sua prole à condição de escravos do agenciador desse arranjo. Os dados disponíveis não permitem, porém, quantificar o peso desse estratagema social. Após a Abolição, esse contingente de *pardos* que migrou para a categoria de *caboclos* poderia sinalizar um vínculo com os indígenas. (OLIVEIRA, 2016, p. 140).

Em busca na ferramenta eletrônica de pesquisa jurisprudencial histórica do Supremo Tribunal Federal sobre as palavras "índio", "caboclo", "pardo" e "indígena", foi localizada uma decisão judicial que aprecia um recurso no qual figuram como sujeitos do processo um grupo de "descendentes" indígenas escravizados que reivindicavam a liberdade. A Apelação Cível n. 23 foi julgada em 21 de julho de 1874, dois anos após a realização do primeiro recenseamento nacional e no mesmo ano da instalação do Tribunal da Relação de São Paulo

pelo Decreto n. 2.342, tendo por assunto o pedido de liberdade e de nomeação de curador para os filhos de uma mulher indígena capturada para o trabalho escravo. O recurso de apelação foi recebido pelo presidente do tribunal, J. N. dos Santos, tendo como partes o apelante Antônio Telles da Silva Brandão, e como apelados Lourenço, Mariano e outros.

Figura 3: Retratos de indígenas do povo Puri produzidos em 1835 e publicados pelo Censo 1920



INDIOS PURYS

Fonte: Obras do pintor Johann Moritz Rugendas (DIRETORIA..., 1922, p. 320).

No relatório do julgado, o desembargador assinala que os indígenas apelados, "supostos escravos do apelante" residiam em Uberaba/MG, mas propuseram uma ação de manutenção de liberdade ao juiz municipal de Franca/SP, já indicando seu entendimento sobre o conflito de competência que se tornou a principal questão processual do litígio e, que, de fato, veio a encerrá-lo. O direito de liberdade reivindicado pelos indígenas estava fundamentado na descendência de uma "indígena brasileira", chamada Victória, pertencente ao povo Puri. A petição narrava como foi "apreendida e conservada em cativeiro a dita indígena, e como vieram os seus descendentes, os apelados, a achar-se em poder do apelante, marido de uma neta de Rosa Maria, a mesma que reduziu à escravidão a índia Victoria" (O DIREITO..., 1874, p. 60).

Deferida a petição, o juiz de Franca/SP expediu carta precatória para a citação do apelante, mas ela não foi cumprida pelo magistrado deprecado sob o argumento de falta de

jurisdição do deprecante para conhecer a ação. Sem citação da parte contrária, o juiz paulista concedeu o mandado de manutenção da liberdade, ordenando a conservação dos "manutenidos" em depósito. Vale lembrar que o depósito no processo civil consiste numa medida cautelar para resguardar o resultado útil da demanda, de modo que os indígenas deveriam ficar sob a proteção da justiça enquanto o caso não fosse concluído. Posteriormente, o juiz despachou pela extensão da medida a outros descendentes de Victória Puri, apesar de eles não serem partes no processo. Deste modo, Antônio Brandão, valendo-se dos privilégios de "senhor de escravos", embargou a decisão que deferiu o depósito dos indígenas por ausência de citação e incompetência do juiz (O DIREITO..., 1874).

"Quando se trata de liberdade, qualquer foro é competente", esta foi a frase escrita pelo curador dos indígenas para impugnar os embargos, alegando que não havia necessidade de citação e afirmando a competência do órgão jurisdicional (O DIREITO..., 1874, p. 61). Afinal, argumentava ele, não se tratava de uma ação propriamente dita, mas de um simples incidente processual. O juiz intimou o apelante para exhibir documentos que provassem a condição escrava da índia Victória e seus filhos. Ao receber a documentação, os autos foram preparados para julgamento em 7 de maio de 1874. Em 6 de julho, Aquino e Castro apresentou o parecer do Procurador da Coroa, manifestando-se pela anulação do depósito. O acórdão, assinado por J. N. dos Santos, Ovídio Fernandes Trigo de Loureiro, Joaquim Pedro Villaça e Antônio Cerqueira Lima, julgou procedente a apelação, invalidando todo o processo por incompetência e ausência de citação, remetendo os autos para o Juiz de Direito de Uberaba/MG.

Durante o Segundo Reinado, as normas de processo civil estavam previstas numa Disposição Provisória, publicada em complementação ao Código de Processo Criminal de 1832, regulando a administração da justiça civil e os procedimentos de forma muito sucinta (MATHIAS, 2009). A Disposição Provisória mencionava o rito da citação apenas no artigo 2º quanto ao réu ausente, que poderia ser citado por edital. No artigo 14, a lei mantinha a possibilidade de oposição de embargos à sentença final somente nas causas sumárias, dispondo sobre o recurso de apelação no artigo 15 como meio de "reparar-se a injustiça" no âmbito das Relações (BRASIL, 1832). Na vigência da Constituição de 1824, a jurisprudência brasileira considerava a carência de citação e a incompetência absoluta como hipóteses clássicas de nulidade processual (MATHIAS, 2009).

Os julgadores do Tribunal da Relação de São Paulo não mencionaram lei material ou instrumental nos argumentos da decisão analisada, embora três anos antes a Lei do Ventre Livre (Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871) tivesse sido aprovada e regulamentada pelo Decreto n. 5.135, de 13 de novembro de 1872, que normatizava o trâmite dos processos deflagrados pelas petições de liberdade dos cativos (MATHIAS, 2009). O artigo primeiro da referida lei previa que "os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre" (BRASIL, 1871). Por sua vez, o artigo 80 do decreto estabelecia que nas causas em favor da liberdade os "manutenidos", como foram chamados os indígenas apelados no caso em exame, seriam "contratados" para prestar serviço durante o litígio, constituindo-se o beneficiário "bom e fiel depositário dos salários"; em caso de resistência, os "manutenidos" deveriam ser "forçados a trabalhar em estabelecimentos públicos", conforme preceituava o §2º do dispositivo (BRASIL, 1872).

É notório que a escolha da comarca de Franca/SP para o ajuizamento da causa foi uma maneira de evitar que o julgamento do pedido de liberdade fosse apreciado sob influência do poder político das oligarquias locais de Uberaba/MG, onde se situava a fazenda do réu apelante. Lourenço, Mariano e os demais indígenas escravizados foram classificados como "pardos"? O documento não responde esta indagação, mas a historiografia relata que a escravidão indígena era mantida pelos costumes e até legitimada pelo Estado brasileiro, apesar de ilegal no período de realização do Censo de 1872 (OLIVEIRA, 1997; MONTEIRO, 1994). O estudo do caso dos filhos da índia Victória Puri permite observar descontinuidades no discurso jurídico do Império, principalmente no que tange à análise das relações de poder sobre os indígenas não aldeados inseridos na sociedade brasileira pelo trabalho compulsório, uma vez que o Poder Judicial admitiu e julgou um conflito decorrente da escravidão, inclusive dando uma decisão favorável ao "senhor de escravos":

Vistos e examinados os presentes autos de ação de liberdade, entre partes, como réu apelante Antonio Telles da Silva Brandão, e autores apelados Lourenço, Mariano, Antonio, José e outros, por seu curador: julgam procedente a apelação interposta, para o fim de anularem, como anularam, todo o processo, pela falta absoluta de audiência do réu e de competência do juiz a quo para a organização, preparo, e julgamento da causa; porquanto, sendo o réu apelante domiciliário no termo de Uberaba, da Província de Minas Gerais, nem foi citado, e nem poderia ter sido demandado no foro estranho do Termo da França, nesta Província. Assim, julgando ao Juiz de Direito da comarca da França recomendam, contudo, em necessária proteção aos libertadores, que os remeta diretamente com o processo de manutenção ao Juiz de Direito de Uberaba, para que justiça seja feita como for de direito (O DIREITO..., 1874, p. 60).

O acórdão priorizou as normas instrumentais sobre citação e competência, determinando a anulação de todo o processo, em detrimento do direito material à liberdade. Além disso, o juízo competente para o julgamento da ação de liberdade proposta pelos indígenas escravizados não foi o Juiz de Órfãos, mas o Juiz de Direito na Justiça Civil. A Lei de 27 de outubro de 1831, que revogou as "guerras justas" contra os povos Botocudo, Puri e outros que viviam em São Paulo e Minas Gerais, mandava libertar os índios que estivessem em cativeiro, sujeitando os libertos à jurisdição do Juiz de Órfãos e iniciando a formulação de um discurso jurídico protecionista que gestou o instituto da tutela no regime republicano (LACERDA, 2007). O Regulamento n. 143, de 15 de março de 1842, confirmou a competência dos Juizes de Órfãos para a administração dos bens pertencentes dos índios, porém a tutela orfanológica não se aplicava a toda a população indígena, como se percebe no precedente judicial de 1874 (LACERDA, 2007).

Note-se o protagonismo dos indígenas autores da ação de liberdade, pois, ainda que assistidos por curador no processo, demarcaram presença no discurso judicial oitocentista, apropriando-se da legislação vigente para lutar na esfera institucional do Estado pela libertação do cativeiro, tendo por principal argumento a origem Puri, numa agência subversiva à imposição do etnocídio, do apagamento e da invisibilização. O Censo de 1872 informou que haviam 63.566 homens pardos escravizados em São Paulo e 57.116 em Minas Gerais; enquanto a província paulista registrou 21.244 homens caboclos livres e a mineira contabilizou 17.276 caboclos livres. Na conjuntura demográfica, jurídica e econômica dos Oitocentos, os homens e mulheres indígenas classificados como "pardas" e "pardos" estavam submetidos à escravidão, não se enquadrando nem na população cabocla livre nem na categoria de "índios bravos" que viviam nas matas sem contabilização pelos recenseadores. No primeiro censo do Brasil Independente, 38,3% da população foi identificada como parda e 3,9% como cabocla (DIRETORIA..., 1872).

As categorias "pardo" e "caboclo" têm sua história para além dos dados numéricos, que tendem a se apresentar como "desvinculados das condições em que foram gerados, como unidades absolutas de informação" (OLIVEIRA, 2016, p. 230). O presente tópico buscou exportar os elementos quantitativos para o contexto constitucional do Império, exprimindo deles novas significações com o objetivo de historicizar a dimensão normativa da identidade

indígena tão naturalizada na contemporaneidade, afinal, já dizia Oliveira (2016, p. 230): "medir é uma forma de arbitrar direitos, especialmente quando o ato de contar é realizado por um sujeito que pode vir a deter algum tipo de poder ou autoridade sobre os atores e processos observados". O pardismo, bem como o caboclisto, foram inventados entre a cruz e a espada porque a política indigenista articulada no momento de constituição do Estado nacional brasileiro ainda destinava os indígenas à catequização nos aldeamentos ou à morte nas "guerras justas", evidenciando a continuidade da analogia que representava a atuação colonial da Igreja e da Coroa contra os povos originários no regime da monarquia constitucional.

A exploração do trabalho compulsório por meio da escravização de indígenas estava exatamente neste entre-lugar, isto é, numa realidade antinômica para o direito, visto que a escravidão indígena era ilícita, mas a prática era reproduzida socialmente pelo costume até mesmo no campo judicial. O direito de liberdade reivindicado pelos indígenas sob a jurisdição do Império era uma forma de lutar contra o pardismo que se inventava no discurso estatal à serviço dos latifundiários. A genealogia do pardismo o expõe como um não-lugar no sistema jurídico e um lugar de opressão na história. Em virtude do acontecimento específico da fundação do Estado brasileiro no período pós-Independência, elaboração da primeira Constituição e do primeiro Censo Demográfico Nacional, a análise das categorias censitárias iniciou com as palavras dos deputados constituintes de 1823, percorrendo décadas com pretensão de escrever uma narrativa histórica analítica e não cronológica, escavando as camadas discursivas da invenção do pardismo que distribuía a população indígena entre as políticas de extermínio, escravidão e etnocídio. Os nomes e discursos apagadores da presença indígena no Brasil foram modificados nos censos demográficos republicanos, encaminhando-se para a consolidação do pardismo como razão de Estado no século XX.

4.4 Silvícolas, caboclos, pardos e mestiços no constitucionalismo republicano

Ainda no Império, a Lei n. 1.829, de 09 de setembro de 1870, determinou o prazo decenal para a execução dos censos demográficos nacionais, de maneira que o segundo levantamento deveria ter ocorrido em 1880, contudo foi adiado por uma primeira vez pela Lei n. 2.792, de 20 de outubro de 1877, e por uma segunda vez pela Lei n. 3.348, de 20 de outubro de 1887, que o designou para o ano de 1890 (SENRA, 2009). Com a proclamação da

República em 1889, a Diretoria Geral de Estatística, passou por uma reestruturação que transferiu sua vinculação institucional da Secretaria de Estado dos Negócios do Império para a Secretaria de Estado dos Negócios do Interior, com a tarefa de realização do primeiro Censo Demográfico do período republicano no dia 31 de dezembro de 1890, conforme previsão do Decreto n. 331, de 12 de abril do mesmo ano, editado pelo Governo Provisório de Manuel Deodoro da Fonseca (1889-1891) com o objetivo de contar a população dos Estados Unidos do Brasil (SENRA, 2009). Ademais, nos termos do Decreto n. 113-D/1890, a DGE acumulou tanto a função de executar o recenseamento populacional quanto a de oficializar o registro civil dos nascimentos, casamento e óbitos, segundo regulamentação do Decreto n. 9.886, de 7 de março de 1888 (CABRAL, 2021).

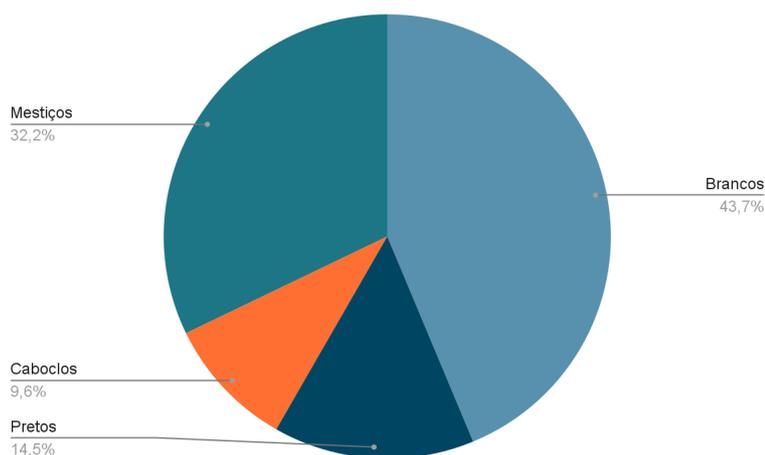
Após a Constituição de 1891, a Lei n. 23, de 30 de outubro do mesmo ano, subordinou a DGE ao Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas, inexistindo mudança na organização administrativa até a entrega dos resultados do censo que só foi concluída totalmente em 1901 (SENRA, 2009). Já nos trabalhos do Censo de 1900, a DGE foi inserida nas atribuições do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), criado pelo Decreto n. 1.606, de 29 de novembro de 1906, ao qual estava vinculado também o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que será abordado mais adiante (CABRAL, 2021). Por enquanto, importa notar que as duas agências estatais, uma responsável pela aplicação da política demográfica e outra pela política indigenista, compunham a mesma pasta econômica, eminentemente técnica, do Estado brasileiro no início do século 20.

As instruções censitárias estavam dispostas no Decreto n. 659/1890, cujo artigo 3º estipulava que o procedimento deveria ser feito "por meio de boletins ou listas de família", atendendo às recomendações do Congresso Internacional de Estatística de São Petersburgo (1872), além de prever um cronograma de trinta dias para o trabalho de campo, que precisou de mais tempo para ser finalizado (SENRA, 2009). No começo do processo de elaboração do Censo de 1890, a direção do DGE estava sob o comando do engenheiro Manuel Timóteo da Costa (1855-1934) entre 1890 e 1893, ressaltando que no interregno entre os meses de abril e dezembro de 1891 o órgão estatístico foi chefiado por José Joaquim de Campos da Costa de Medeiros e Albuquerque (1867-1934); após junho de 1893, Timóteo da Costa foi substituído pelo florianista Raul Pompéia (1863-1895), autor do romance *O Ateneu* (SENRA, 2009).

Passando por quatro diretores, o último ato de divulgação do Censo de 1890 foi feito na gestão do positivista Francisco Mendes da Rocha, que durou entre 1894 e 1891 (SENRA, 2009).

O Censo de 1890 coletou dados referentes a 21 temas, de modo que o volume intitulado *Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo* foi publicado em agosto de 1898. Depois de uma breve apresentação do livro, assinada por Mendes da Rocha, queixando-se das "dificuldades de tempo e de dinheiro", seguia o quadro geral da população recenseada na República dos Estados Unidos do Brasil quanto ao sexo, à raça e ao estado civil, classificando-a em mulheres (7.095.983) e homens (7.237.932) categorizados de acordo com o critério racial em brancos, pretos, caboclos e mestiços, substituindo a categoria "pardo". A variante da condição servil foi excluída do questionário, que já não dividiu a população entre livre e escrava. O Censo de 1890 contabilizou 14.333.915 habitantes no país entre ambos os gêneros catalogados, dos quais: 40,8% eram brancos, 15,4% pretos, 9,6% caboclos e 34,2% mestiços. Em número absolutos, 5.538.839 eram brancos, 2.097.426 pretos, 1.295.796 caboclos e 4.638.545 mestiços (DIRETORIA..., 1898).

Gráfico 4: População brasileira segundo o critério "raça" no Censo de 1890

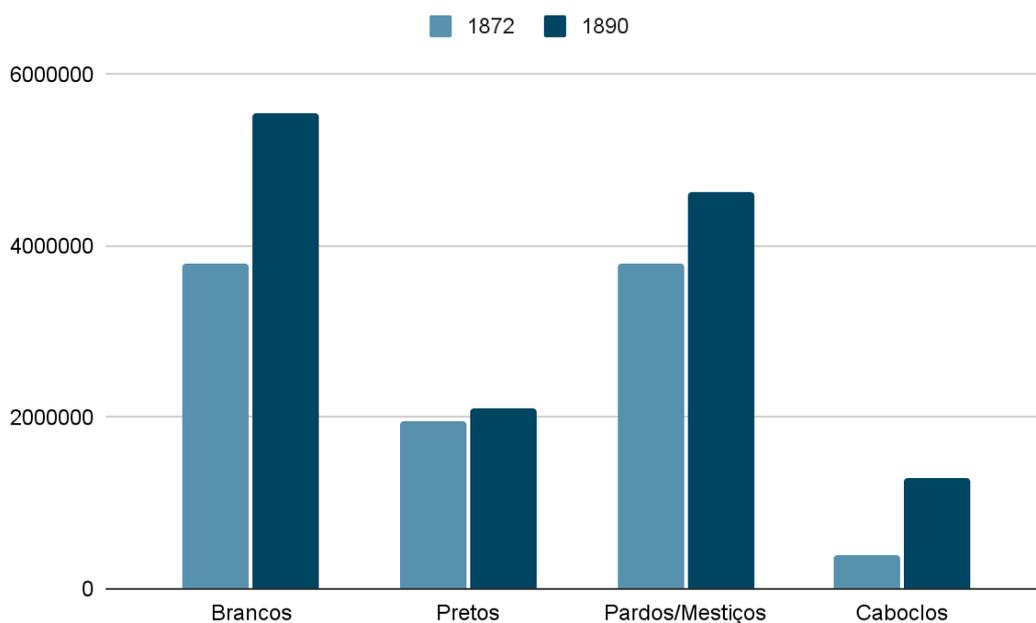


Fonte: gráfico elaborado pelo autor com base no Censo de 1890 (DIRETORIA..., 1898).

Para Timóteo da Costa (*apud* SENRA, 2009, p. 106), diretor da DGE na fase de planejamento do censo, a substituição da categoria "pardo" por "mestiço", se deu para incluir a mestiçagem resultante da reprodução heterossexual entre a população branca e indígena,

então a "cor parda, que só exprime o produto do casamento do branco com o preto" deu lugar à "cor de mestiço, indicação mais genérica, abrangendo também os diversos resultados da fusão com a raça indígena". O Censo de 1890 designava a variante como "raça", cujos quesitos "branco" e "preto" remetiam a uma noção de cor, enquanto "caboclo" e "mestiço" fundamentam-se mais próximos à ideia de origem: "é importante notar que o critério de descendência vigorou no Brasil, em determinados momentos históricos e circunstâncias" (PIZA; ROSEMBERG, 1999, p. 124). Assim, Oliveira (2016, P. 240) comenta que, diante do cenário político e racial do trabalho livre no regime republicano, a população era distinguida pela cor segundo uma "multiplicidade de indicadores físicos que comporta - cor da pele, forma do cabelo, do nariz, do crânio etc -, se presta à ambiguidade e inclusive à incorporação de características sociais a um complexo jogo classificatório".

Gráfico 5: População nacional por "raça" nos Censos de 1872 e 1890



Fonte: gráfico elaborado pelo autor com base na análise de Oliveira (2016).

Em comparação aos resultados obtidos em 1872, verifica-se um aumento em mais da metade do número de caboclos, categoria que incluía indígenas e “descendentes”, na população brasileira recenseada em 1890: "no período imediatamente posterior à Abolição, essa seria, sem dúvida, a opção classificatória mais favorável em termos sociais para os mestiços" (OLIVEIRA, 2016, p. 240). É curioso que, após a duplicação do índice de caboclos

registrada em 1890, a categoria foi retirada dos censos demográficos nacionais do século XX. Uma das hipóteses explicativas sobre a supressão do termo "caboclo" pode estar no fato de que os dados estatísticos demonstraram que a presença indígena na sociedade brasileira era superior às expectativas da política etnocida e genocida de branqueamento da população e expropriação das terras. Afinal, no final dos Oitocentos intensificou-se o fluxo migratório de europeus, especialmente italianos, com destino ao Brasil, bem como firmaram-se os alicerces para a estruturação do mito da democracia racial, que mascarava o racismo sob a negativa de diferenças raciais à pretexto da miscigenação: "presumed racial differences have not been a way of distinguishing between Brazilians, because they are racially mixed" (NOBLES, 2000, p. 91).

Examinando o gráfico, o aumento da população branca pode ser interpretado na perspectiva da política de imigração europeia e de progressivo branqueamento populacional. Quanto à população preta, o Censo de 1890 evidenciou um diminuto acréscimo, que parece decorrente das leis contra a escravidão. Na mudança da categoria "pardo" para "mestiço", houve mais indivíduos identificados como pertencentes a este grupo em termos numéricos absolutos, contudo, proporcionalmente, a porcentagem de pardos ou mestiços decaiu de 38,3% para 34,2% da população brasileira total, continuando a representar um segmento racial quantitativamente expressivo, enquanto os caboclos, apesar do aumento em relação ao censo anterior, permaneciam em posição demográfica minoritária.

De acordo com Martha Werneck Poubel (2013), em sua tese de doutorado *Os primeiros processos censitários brasileiros e o desenvolvimento da matemática-estatística no Brasil de 1872 a 1938*, no final do século XIX, 56% da população se declarava não branca (preta, cabocla e mestiça), destacando que nos censos seguintes de 1900 e 1920 a variável raça não foi pesquisada. Pacheco de Oliveira (1997) discorre que o índio, percebido como caboclo nos censos oitocentistas, constituía mais uma categoria jurídica que uma categoria ligada à cor, pois inexistia unidade racial fenotípica nas sociedades indígenas, prevalecendo sua auto-atribuição em razão dos modos de organização, tradição cultural e ancestralidade. Assim, o autor explica o salto demográfico em relação aos critérios raciais definidos em 1890:

O paradoxo fica no entanto por conta de "pardos" e "caboclos": com a libertação dos escravos não seria razoável esperar que aumentassem os intercasamentos de negros com "brancos" e mesmo "pardos", disso resultando um aumento no volume de "pardos"? Os dados acima sugerem, ao contrário, que as uniões de ex-escravos exógenas à categoria de "pretos" seriam realizadas com os índios, os mestiços daí

resultantes sendo igualmente classificados como “caboclos”. O que remeteria a uma mudança nos critérios de definição da categoria “caboclo”, passando a incluir não só os indígenas, mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes “pretos” ou “pardos”. Isto permitiria explicar o grande aumento de “caboclos” no censo de 1890, posteriormente no censo de 1940 todos os mestiços (e inclusive os próprios índios) sendo contabilizados enquanto “pardos”. (OLIVEIRA, 1997, p.74).

O Censo de 1890 contabilizou indígenas como caboclos, porém, depois da verificação de um exponencial crescimento demográfico deste segmento, a categoria foi retirada dos questionários do século XX, levando pessoas nativas e mestiças de origem indígena a serem declaradas como pardas por não se enquadrarem nas demais categorias raciais apresentadas. Os dispositivos de etnicidade e de racialidade produziam a ideologia do pardismo por meio de aparentes descontinuidades administrativas quanto aos procedimentos do Estado, pois na medida em que os censos demográficos nacionais forjavam o discurso de homogeneização dos povos na contagem da população brasileira sob as categorias apagadoras "pardo", "caboclo" e "mestiço", no âmbito do mesmo ministério de governo, era montado o aparato de poder indigenista que definiria juridicamente o "índio" de forma transitória dividida entre saberes protecionistas e práticas institucionais violentas.

O regime constitucional republicano normatizou o instituto da tutela na política indigenista, contudo estabeleceu o paradigma da integração como caminho compulsório para a sobrevivência dos povos originários no território nacional. Em janeiro de 1890, o Apostolado Positivista apresentou um projeto à Assembleia Constituinte que repartia o espaço geográfico brasileiro em dois Estados Confederados: os "Estados Ocidentais Brasileiros", formados pela população considerada miscigenada e os "Estados Americanos Brasileiros", composto pelas "hordas fetichistas", que se submetiam à República em troca de proteção e relativa autonomia (LACERDA, 2007, p. 69). A filosofia positivista de Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927) conceituava os povos indígenas como "nações soberanas e livres" com direito originário às terras por eles ocupadas, escrevendo sobre a divisão territorial no livro *Bases de uma Constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira*, publicado em 1890, quando o autor propunha a formação de dois Brasis, um "ocidental" e outro "americano" de acordo com o texto apresentado à Constituinte:

Art. 1º — A República dos Estados Unidos do Brasil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto Império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados confederados, cujas autonomias são

igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as fórmulas convenientes a cada caso, a saber:

I. Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígene.

II. Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas hordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistosas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido. (MENDES apud RODRIGUES, 2019, p. 189).

O projeto de Teixeira Mendes foi rejeitado na primeira Assembleia Constituinte republicana. Ele sintetizou a narrativa positivista que reconhecia os indígenas como "senhores das terras" em conjunto com outros autores, como J. Mariano de Oliveira, que reclamava demarcação dos territórios indígenas na obra *Pelos Indígenas Brasileiros*, de 1894 (CUNHA, 1987). O discurso indigenista do período republicano iniciou o ano de 1890 com disputas constituintes que sugeriram a consolidação da invasão nas localidades de colonização mais antiga e, concomitantemente, o reconhecimento da soberania das nações indígenas inscritas na forma política federativa. Os positivistas falavam do "aborígene" e do "selvícola" quando se referiam à população indígena titular dos direitos originários, produzindo, portanto, a imagem do "índio" das florestas como o "índio de verdade" digno de proteção no campo jurídico, ao tempo em que os demais estariam categorizados como "pardos", "caboclos" e "mestiços", além de uma infinidade de nomes criados para apagar a presença nativa e que asseguraram o domínio das elites capitalistas sobre o território invadido tornado nacional.

No entanto, a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891, também não mencionou os direitos dos povos indígenas, mantendo a tradição constitucional do Império. As eleições para a Assembleia Constituinte foram convocadas por Deodoro da Fonseca para legitimar o regime republicano proclamado por um golpe militar que banuiu a família real do país e fechou o parlamento (CASTRO, 2010). O projeto de Constituição foi influenciado pelo modelo estadunidense com protagonismo do jurista Rui Barbosa Oliveira (1849-1923) na confecção do texto que veio a fundar uma república representativa federativa, organizada em três poderes, eliminando-se o Poder Moderador, e institucionalmente separada da Igreja católica (CASTRO, 2010). A Constituição de 1891 redefiniu as competências dos estados-membros e aumentou suas autonomias ao

permitir que eles efetuassem a demarcação das terras devolutas, transferidas para o patrimônio público estadual (ARAÚJO, 2006). O artigo 64 previa que:

Pertencem aos Estados as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios, cabendo à União somente a porção do território que for indispensável para a defesa das fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais. (BRASIL, 1891).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 23), a Constituição de 1891 ratificou o estado de coisas configurado no processo de espoliação das terras dos aldeamentos que foram declarados extintos no século 19, consumando a política indigenista oitocentista de concentração dos grupos indígenas em pequenos territórios e dissolução das aldeias onde os índios viviam "confundidos com a massa da população". Por exemplo, Ana Valéria Araújo (2006) relata que o mencionado artigo 64 fundamentou a entrega de boa parte das terras ocupadas pelos Ticuna a particulares no Amazonas, bem como lastreou uma série de títulos concedidos inconstitucionalmente sobre as terras dos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul e da atual Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima, uma vez que estes territórios sequer pertenciam à esfera estadual, dada a reserva de competência privativa da União sobre as terras devolutas situadas nas áreas de fronteira.

A Constituição de 1891, inspirada no ideário positivista evolucionista, subsidiou a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) pelo Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910, vinculado inicialmente ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), tornando-se Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1918 e extinguindo-se apenas em 1967, de acordo com as observações de Eloy Amado Terena (2020). Antes da instalação do SPILTN, em março de 1910, o então tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958) foi convidado a dirigir o serviço, compondo uma equipe extraída dos membros do Apostolado Positivista do Brasil, que, em certa medida, eram os mesmos integrantes da comissão telegráfica que lhe garantiu prestígio em razão das técnicas de "pacificação" que supostamente teria inventado (LIMA, 1992).

Consoante Antônio Carlos de Souza Lima (1992, p. 161), "tratava-se de atrair e pacificar" com o objetivo de conquistar terras para exploração nas fronteiras agrícolas sem aniquilar os indígenas, obtendo a mão-de-obra rural necessária à resolução da crise econômica

na agricultura deflagrada pelas leis de trabalho livre. O SPILTIN foi o "primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder", cujos discursos de enunciação do ser indígena pautavam-se na "ideia de transitoriedade do índio" segundo a qual ele seria integrado à sociedade nacional por meio do trabalho, mas antes de civilizar-se deveria ser tutelado por um regime jurídico especial (LIMA, 1992 p. 155-160). O "poder tutelar" exercido pelo primeiro aparelho estatal laico configurou não somente a legalidade da dominação, mas também estabeleceu o "monopólio dos atos de definir e controlar o que são as coletividades sobre as quais incidirá" (LIMA, 2015, p. 431).

Neste sentido, a categoria social índio, ou melhor, silvícola seria incluída na cidadania republicana por meio de uma "redução da capacidade participativa, necessitando de um mediador de seu suposto pertencimento a uma comunidade política" (LIMA, 1995, p. 198). A noção de incapacidade relativa não estava inserida no projeto de Código Civil encomendado em 1889 a Clóvis Beviláqua (1859-1944) por Epiácio Pessoa (1865-1942), que começou a tramitar na Câmara de Deputados em 1902, de modo que ela foi introduzida através da emenda n. 414, do senador José de Mello Muniz Freire (1861-1918), aprovada em 2012, para assegurar uma proteção específica aos nativos sobretudo frente aos direitos de propriedade e contratos de locação de serviços, colocando-se a questão do grau de capacidade civil (LIMA, 1995, p. 203).

O artigo 6º do Código Civil de 1916 determinava que os "silvícolas" eram relativamente incapazes para os atos da vida civil, dispondo o parágrafo único que "ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País". O "regime tutelar" oscilava entre uma "proteção especial" e um "direito de exceção", provas disso foram as denúncias internacionais de escravização, genocídio e corrupção que levaram ao fim do SPI na década de 1960, pois durante sua vigência os indígenas eram tratados como "objetos de domínio e não como sujeitos de direito" (LIMA, 1995, p. 202-204). Antes, as vidas e os bens dos indígenas ficavam sob a jurisdição do Juiz de Órfãos numa concepção clássica privatística e patrimonialista do instituto da tutela no Direito de Família, depois, o "regime de tutela" tornou-se mais próximo do Direito Constitucional e Administrativo porque exercido por uma instituição pública (LACERDA, 2007; LIMA, 1995).

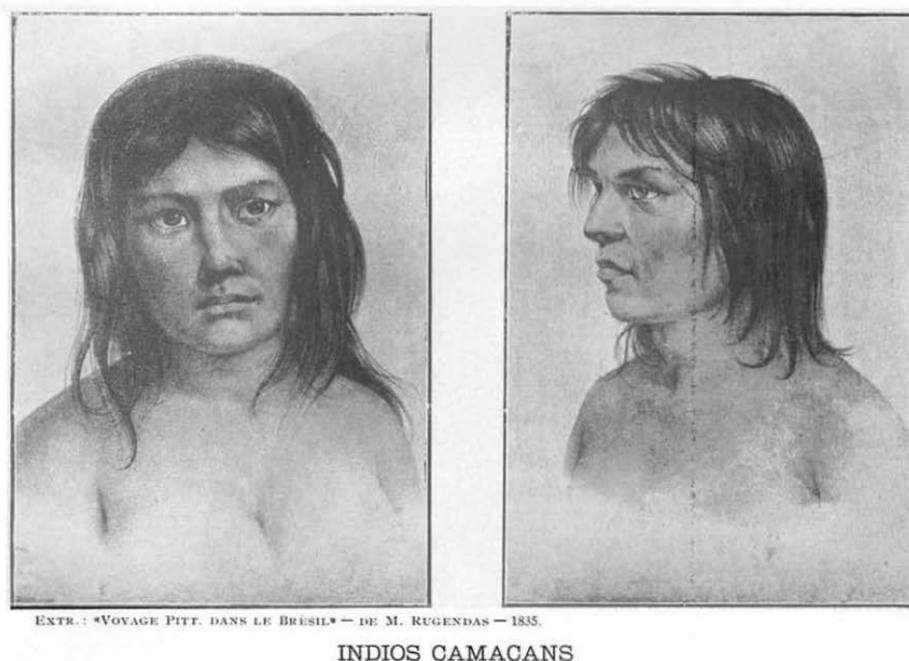
No início do século XX, quando todo o aparato de poder estatal indigenista era remontado sob as tensões da República Velha, os Censos Demográficos de 1900 e 1920 não incluíram a variante "raça" na coleta de dados, enquanto nos anos de 1910 e 1930 sequer foram realizados recenseamentos nacionais (PIZA; ROSEMBERG, 1999). A Constituição de 1891 preceituava em seu artigo 28, § 1º, que a Câmara de Deputados deveria ser composta por representantes do povo eleitos pelos Estados e Distrito Federal em número fixado por lei, atendendo ao critério de proporcionalidade às populações estaduais. O § 2º previa a regra do prazo decenal para a periodicidade de realização dos censos: "para esse fim mandará o Governo federal proceder, desde já, ao recenseamento da população da República, o qual será revisto decenalmente" (BRASIL, 1891).

Assim, uma portaria de 20 de janeiro de 1900 regulou o procedimento do terceiro censo nacional, introduzindo a novidade dos "boletins individuais" nos instrumentos de coleta de informações, que deveriam ser preenchidos pelos moradores do domicílio apontados pelo chefe nas "cartas de família", ampliando a autonomia dos recenseados no preenchimento dos quesitos, embora fossem registradas muitas dificuldades na compreensão dos formulários, sobretudo pela população analfabeta (SENRA, 2009). Em 1910, ano da criação do SPI, não houve censo. O Censo de 1920 não contabilizou a população indígena, mas à época das comemorações do centenário da Independência, Rondon estimava cerca de 1,5 milhão de indígenas no Brasil: "esse número certamente não resultou dos dados esparsos e fragmentários de que dispunha o SPI, mas de uma aproximação resultante do Censo de 1890, que falava em 1,3 milhão de *caboclos* (enquanto Rondon pensava de fato a partir do *índio bravo*)" (OLIVEIRA, 2016, p. 243).

O Decreto n. 4.017, de 9 de janeiro de 1920, assinado pelo presidente Epitácio Pessoa e pelo Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, Ildefonso Simões Lopes (1866-1943), determinou a realização do quarto censo geral no dia 1º de setembro do mesmo ano (SENRA, 2009). A justificativa da exclusão da variante "raça" no formulário pautava-se nos dilemas dos recenseados no momento de declarar a "ascendência", além de indicar a tonalidade de cor da pele como elemento incerto para a definição do critério racial: "esta justificativa aponta novamente para a forma mista de classificação utilizada no Brasil, lembrando a dificuldade do entrevistado em declarar sua origem, ou de se definir (ou ser definido) fenotipicamente pela cor" (PIZA; ROSEMBERG, 1999, p. 124). Apesar de omitir o quesito "raça" no questionário,

a DGE publicou no Censo de 1920 um volume em separado com várias seções temáticas, entre elas, uma chamada *O povo brasileiro e sua evolução*, escrita pelo jurista Francisco José de Oliveira Viana (1883-1951), dividida em três partes: I – Evolução da sociedade; II – Evolução da raça; III – Evolução das instituições políticas (DIRETORIA..., 1922).

Figura 4: Retratos de indígenas do povo Camacã produzidos em 1835 e publicados pelo Censo 1920



Fonte: Obras do pintor Johann Moritz Rugendas (DIRETORIA..., 1922, p. 320).

O Censo 1920 inovou ao adicionar comentários e ilustrações além dos dados numéricos. Na seção de autoria de Oliveira Viana, as imagens tinham função eminentemente ilustrativa, contudo elas também exerciam uma função simbólica ao narrar uma história visual do ser indígena no discurso do Estado brasileiro. Os desenhos foram extraídos do álbum *Viagem Pitoresca através do Brasil*, do ilustrador alemão Joann Moritz Rugendas (1802-1858), que apresentava os resultados da expedição realizada no Rio de Janeiro e Minas Gerais entre 1822 e 1825, publicado em 1835: "com eles, Rugendas interpretava os povos indígenas como mais um elemento da natureza, enfatizando a 'ausência de história desses povos', destinados a um progressivo desaparecimento" (ROCA, 2017, p. 37). A estética de Rugendas refletia um imaginário colonial entre a arte e a ciência, estilizado por meio de ilustrações científicas dos corpos, cabeças e rostos num momento em que as bases da antropologia física e da história natural estavam sendo firmadas no país (ROCA, 2017). Para

Burke (2017, p. 44), os retratistas europeus representavam os indígenas por meio de "estereótipos do outro", omitindo ou exagerando em certos traços para criar uma imagem única geral do "índio" pelo olhar colonial do homem civilizado: "sejam eles pintados ou fotografados, os retratos não registram tanto a realidade social, mas ilusões sociais". Os retratos de "índios Camacãs" e "índios Puris" foram publicados numa série de quatro figuras dispostas numa página inteira do Censo 1920, cujas linhas anteriores e posteriores versaram sobre a mistura do "índio puro" com brancos e negros.

Em 1933, Oliveira Viana publicou o mesmo texto em formato de livro, agora intitulado *Evolução do povo brasileiro*, sendo reeditado em 1938. O autor pensava a formação da população brasileira por um argumento racista, eugênico e evolucionista em que a raça branca era enunciada como civilizada, superior, sensível, inteligente e dominante das duas "raças bárbaras", a "vermelha" e a "negra" (VIANA, 1938, p. 140). "Três raças distintas, duas das quais exóticas": esta era a fórmula de Viana (1938, p. 140) para a "mistura de raças" e "caldeamentos étnicos" na formação do "povo brasileiro". A imagem do ser indígena descrita por Viana (1938) remetia ao "índio" dos anos iniciais da colonização, mantendo a classificação da identidade étnica em duas categorias, uma dócil, pacífica e ingênua; outra guerreira, intratável e apavorante aos primeiros bandeirantes e colonizadores brancos. Situando o "silvícola" na época da "descoberta", Viana (1938) mencionava as lutas dos Tupinambá, Potiguara, Tabajara, Caeté, Tamoyo e Carijó contra os portugueses no litoral e dos Tapuia, Aimoré, Goitacazes e Kariri no interior.

No entanto, a noção de "raça vermelha" não significava unidade na "população aborígene", pois o autor ressalta a variedade de "tipos antropológicos distintos", dividindo as "tribos selvagens" nos dois grandes grupos: Tupi e Tapuia. Outrossim, Viana (1938, p. 184-191) categorizou a "massa mestiça", definindo o "mestiço" como o "verdadeiro tipo brasileiro", recorrendo aos dados do Censo de 1890 para demonstrar a "tendência para a arianização progressiva dos nossos grupos regionais". O autor inclui nas categorias da mestiçagem os "mamelucos", nascidos do cruzamento dos indígenas com os brancos, bem como os "cafuzos", "caborés" e "carijós", oriundos da reprodução entre indígenas e negros, mencionando o predomínio dos "elementos indígenas" em certas regiões e dos "negros" em outras (VIANA, 1928, p. 158). Na evolução do povo brasileiro, indígenas, negros e mestiços

tendiam a reduzir cada vez mais por meio do clareamento sutil das "seleções sexuais" (VIANA, 1938, p. 213).

Quanto à população sertaneja nordestina, Viana (1938, p. 215) afirmou tratar-se de uma "sub-raça mestiça" e que aos "caboclos do Nordeste" restaria "evoluir, portanto, num sentido ou noutro, ou para o homem americano, ou o homem europeu". A política integracionista de Viana (1938, p. 215-216) visava ao branqueamento da população "cabocla" nordestina, que no segundo Censo Demográfico Nacional havia mais que duplicado em relação ao primeiro: "a regressão dos tipos mestiços se dará em favor do homem branco, pela progressiva eliminação do sangue vermelho". Crítico do "idealismo" da Constituição de 1891, Viana (1938, p. 319) era reacionário às "ideias parlamentaristas, federalistas, descentralizadoras e democráticas", defendendo uma postura conservadora e centralizadora contra a "sublevação das camadas sociais, que se invertem e misturam" no espaço político liberal da federação centrífuga arranjada na República, postulando uma reorganização do aparelho constitucional para o desenvolvimento dos centros de povoamento e manutenção da integridade territorial do país. A retirada do quesito "raça" do Censo de 1920 não implicou necessariamente o silêncio da DGE, ao contrário, o discurso censitário ancorou-se nos estratagemas do racismo científico, da eugenia e do ideal de branqueamento articulados pelo autoritarismo de Viana: "he justified authoritarian-oligarchical rule in racial terms: only whites were capable of competent governance" (NOBLES, 2000, p. 95).

Na véspera do golpe de 1930, o Decreto n. 5.484, de 27 de junho de 1928, assinado pelo presidente Washington Luis P. de Sousa (1869-1957), regulou a situação dos "índios" nascidos no território nacional, emancipando todos da tutela orfanológica. Nas palavras de Souza Lima (2015, p. 433), o decreto de 1928 foi o "primeiro estatuto civil do índio republicano", renovando a classificação colonial entre índios bravios inimigos *versus* mansos aliados ao distingui-los em quatro categorias conforme o artigo 2º: "índios nômades"; "índios arranchados ou aldeados"; "índios pertencentes a povoações indígenas"; e "índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados". O direito de representar os indígenas em juízo foi concedido ao SPI, nos termos do artigo 6º, que poderia exercer a "tutela do Estado" perante as justiças e autoridades em nome dos "índios de qualquer categoria não inteiramente adaptados" (BRASIL, 1928).

O documento se repartia da seguinte forma: Título I - Situação jurídica dos índios, Título II – Das terras para índios, Título III - Do registro civil dos índios, o Título IV - Disposições do Direito Penal e Título V - Dos bens dos índios (BRASIL, 1928). O Decreto n. 5.484/1928 foi o principal marco legal na história republicana do constitucionalismo brasileiro no sentido de enunciação de um discurso normativo a categorizar e disciplinar o ser indígena. Para Souza Lima, o decreto "não definia as populações a que seria aplicado o status jurídico de índio", deixando de regular quem seria exatamente submetido a uma cidadania diferenciada restritiva da participação política na sociedade nacional, embora titular de direitos originários às terras, deixando a tarefa de estabelecer os critérios de indianidade para a administração clientelista do SPI:

Isto significava, na prática cotidiana da proteção, que os quadros administrativos do Serviço definiam o que era ser índio e sobre que terras viriam a intervir. Logo, o espaço do clientelismo, da manipulação/submissão de populações indígenas pelo aparelho já estava presente: na medida em que as benesses da indianidade - atributo a ser imposto por um movimento da administração - se ampliassem, também se ampliaria a demanda indígena pela presença e pelo poder do tutor. (LIMA, 1995, p. 214).

O Decreto n. 5.485/1928 previa no artigo 10 a cessão gratuita de terras devolutas estaduais ocupadas por índios, bem como de aldeias declaradas extintas que haviam sido transferidas para as antigas províncias em decorrência da lei de 1887, doando-as para o patrimônio público da União com o objetivo de fundar "povoações indígenas" ou "qualquer outra forma de localização de índios". O § 1º do referido dispositivo tinha uma redação que consagrava o direito à posse das terras indígenas semelhante àquela positivada no texto constitucional de 1934: "as terras cedidas serão delimitadas em zonas correspondentes à ocupação legal já existente, sendo respeitada a posse dos índios, assim como o uso e gozo por eles das riquezas naturais ali encontradas" (BRASIL, 1928).

De acordo com Lima (1995, p. 215), apesar do reconhecimento dos direitos territoriais na Constituição de 1934, que tornou a "atribuição de indianidade matéria a demandar maiores cuidados", ainda não seria o momento de instrumentalização normativa do ser indígena, o que ocorreria apenas com o Estatuto do Índio em 1973. Deveras, a instalação do SPI deu início à montagem de um dispositivo de poder nomear e tutelar operante na história republicana do Estado nacional brasileiro, porque criando-se uma "agência de governo voltada especificamente para o exercício tutelar, estabeleceram-se as bases para atribuir o *status*

jurídico de índio a certas coletividades e não a outras" (LIMA, 2015, p. 535). Segundo Oliveira e Freire (2006, p. 114), o Código Civil de 1916 e o Decreto n. 5.484/1928 formataram um regime tutelar que exigia uma "indianidade genérica", que, por sua vez, passava a ser partilhada entre os próprios indígenas. O texto constitucional publicado em 1934 representa um avanço na história do direito indigenista brasileiro, porém regrediu no tocante à atribuição de uma indianidade genérica e transitória aos sujeitos dos direitos constitucionais, fabricando uma imagem normativa do ser indígena que mais serve para negar e intrigar do que para concretizar direitos.

A emenda n. 644 que introduziu a proibição de alienação das terras dos índios no texto elaborado pela Assembleia Nacional Constituinte de 1933 foi de autoria do advogado Levi Fernandes Carneiro (1882-1971), representante das profissões liberais dentre os quarenta deputados classistas, cujo teor dizia que: "será respeitada a posse da terra dos indígenas que nela se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las" (CUNHA, 1987, p. 84). Aprovada, a emenda tornou-se o artigo 129 da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934, o primeiro a reconhecer os direitos territoriais dos povos indígenas na história do constitucionalismo brasileiro: "será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las". Note-se a substituição do termo "indígena" por "silvícola" na redação final, expressando deliberadamente a imagem estereotipada do selvagem na produção do discurso normativo sobre a identidade étnica. De acordo com o dicionário Michaelis (2023), silvícola significa "aquele que nasce ou vive na selva".

Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1892-1979), na obra *Comentários à Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil* em análise do dispositivo constitucional de 1934, arazoava que os atos de aquisição de propriedade ou constituição de quaisquer outros direitos reais sobre as terras dos povos indígenas eram nulos, além de defender a possibilidade de rescisão da sentença que violasse a norma constitucional e que não havia contagem de prazo prescricional para o exercício do direito originário às terras: "desde que há a posse e a localização permanente, a terra é do nativo, porque assim o quis a Constituição, e qualquer alienação de terras por parte de silvícolas ou em que se achem, permanentemente localizados e com posse, os silvícolas, é nula" (apud CUNHA, 1987, p. 85). Alinhado à política integracionista, o artigo 5º, XIX, "m", da Constituição de 1934 elencou no

rol de competências privativas da União legislar sobre "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional" (BRASIL, 1934).

Dez dias antes da promulgação da terceira Constituição do Brasil, Getúlio Vargas (1882-1954), chefe do governo provisório, baixou o Decreto n. 24.609, de 6 de julho de 1934, criando o Instituto Nacional de Estatística, conceituado pelo artigo 1º como uma "entidade de natureza federativa" com a finalidade de articular progressivamente uma "cooperação das três ordens administrativas da organização política da República, bem como da iniciativa particular" de modo a racionalizar sobre um regime de "levantamento sistemático de todas as estatísticas nacionais". A implantação do INE ocorreu somente em 29 de maio de 1936, com a posse dos juristas José Carlos de Macedo Soares (1883-1968) na presidência e Mário Augusto Teixeira de Freitas (1890-1956) na junta executiva (SENRA, 2009). O Decreto n. 1.022, de 11 de agosto de 1936, aprovou a Convenção Nacional de Estatística e regulamentou a autonomia técnica e administrativa do Conselho Nacional de Estatística. Em 24 de março de 1937, o Decreto n. 1.527 criou o Conselho Brasileiro de Geografia, vinculado ao INE.

Outorgada pela ditadura do Estado Novo (1937-1945), a Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937, manteve um texto semelhante ao anterior no artigo 154: "será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas". Em reação à "Intentona Comunista" de 1935, a Carta Constitucional de 1937 configurou um Estado nacional autoritário, inspirado nos modelos fascistas europeus, embora apresentasse traços próprios que uniam autoritarismo e política social (NEVES, 2018). A proteção dos direitos originários compunha um conjunto de normas constitucionais sobre a ordem econômica, a família, a educação, a cultura e os direitos trabalhistas que erguiam um Estado social "de cima para baixo", cujo texto constitucional era usado simbólica-ideologicamente diante das condições materiais miseráveis de trabalho e vida da população (NEVES, 2018, p. 189). O "instrumentalismo constitucional" se refletia no artigo 180 que assegurava ao chefe de Estado o "poder ilimitado e exclusivo de baixar decretos com força de lei e – com base em uma interpretação extensiva – com força constitucional" (NEVES, 2018, p. 190). Em 26 de janeiro de 1938, o Instituto Nacional de Estatística e o Conselho Brasileiro de Geografia tornaram-se Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, consoante o Decreto-lei n. 218 (SENRA, 2009).

Assim, em 22 de novembro de 1939, Vargas editou o Decreto-lei n. 1.794, criando o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), vinculado ao Ministério da Agricultura, com o escopo de "dedicação à causa da integração dos selvícolas à comunhão brasileira". O artigo 5º definia como competência do CNPI "o estudo de todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos selvícolas, seus costumes e línguas" (BRASIL, 1939). O CNPI era um órgão consultivo com a função de estabelecer as diretrizes da política indigenista, formado por diversos profissionais de destaque como o Marechal Rondon e os antropólogos Heloísa Alberto Torres (1895-1977), Darcy Ribeiro (1922-1997) e Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006) (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Extinto em 1967, o CNPI era interpelado pelos povos originários que buscavam a defesa de suas terras frente à burocracia do SPI, como ocorreu com alguns abaixo-assinados de grupos indígenas do Nordeste apresentados ao Conselho na tentativa de obter apoio para as reivindicações (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Entre as principais polêmicas do CNPI estava a presença indígena no contexto urbano e a relação do indigenismo brasileiro com o latino-americano. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

O termo indigenismo surgiu na literatura hispano-americana para "designar uma certa ideologia da ação governamental frente às populações indígenas", sobretudo após a Revolução de 1910 no México, migrando para o Brasil de forma institucionalizada pelas articulações do SPI e do CNPI na década de 1940 (LIMA, 2002, p. 162). O Decreto-Lei n. 5.540, de 2 de junho de 1943, que instituiu o Dia do Índio na data de 19 de abril decorreu de uma recomendação do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, ocorrido em Pátzcuaro em 1940. Atualmente, a Lei n. 14.402, de 8 de julho de 2022 revogou o referido decreto, modificando o nome da data símbolo das lutas por direitos, que passou a ser chamada de Dia dos Povos Indígenas. Em 1944, Manuel Gamio (1883-1960), líder do indigenismo mexicano, visitou as instituições indigenistas nacionais num período em que o Estado Novo impunha uma "Marcha para o Oeste" dirigida à colonização das regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil (LIMA, 2002). Logo, a noção de indigenismo difundiu-se no território brasileiro neste contexto de expansão das fronteiras econômicas e imposição de um poder tutelar, enraizando-se como "saber de Estado", isto é, uma tradição de conhecimento encarregada de proteger, dominar e definir o ser indígena em meio às tradições sertanistas, missionárias, mercantis e escravocratas que sustentavam as relações históricas de contato interétnico:

Por tradição de conhecimento, refiro-me ao conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados. (LIMA, 2002, p. 160).

De acordo com Alcida Rita Ramos (2012), a política indigenista do Estado Brasileiro mostra-se na esquizofrênica e ambivalente na relação entre o proteger e o atentar contra os direitos dos povos indígenas que ele mesmo criou por meio de leis, decretos e Constituições. Para redefinir o indigenismo, a antropóloga o equipara ao orientalismo de Edward Said (1990), ampliando-o "para ir muito além da incorporação estatal dos povos indígenas, de modo a incluir o vasto território, tanto popular como erudito, de imagens e imaginário, verdadeiro ateliê onde se esculpem as muitas faces do *índio*" (RAMOS, 2012, p. 27). O indigenismo é um fenômeno político de produção de "imagens do índio" nos meios de comunicação, nas artes, nas igrejas, na atuação de ativistas de direitos humanos, na academia e também na posição dos indígenas, inclusive neste aspecto a autora diferencia o indigenismo do orientalismo porque a participação dos próprios indígenas na construção do discurso indigenista o caracteriza de forma singular (RAMOS, 2012, p. 28). No orientalismo, os orientais não participaram da criação das classificações ocidentais sobre o Oriente, porém, ambos se assemelham na medida em que "assim como "o Oriente é *orientalizado*", segundo Said, também o índio é *indianizado*" (RAMOS, 2012, p. 28).

Nessa linha de pensamento, no século 20, enquanto o SPI e, posteriormente, a FUNAI *indianizava* o "silvícola", a DGE e, após a mudança, o IBGE *desindianizava* o "pardo". Autorizado desde o Decreto-lei n. 237, de 2 de fevereiro de 1938, e regulado pelo Decreto-lei n. 969, de 21 de dezembro de 1940, o quinto Censo Demográfico deu início à era moderna das estatísticas brasileiras produzidas pelo IBGE, seguindo o princípio da periodicidade decenal e às regras de obrigatoriedade na prestação de informações e garantia de sigilo aos informantes (SENRA, 2009). O Censo de 1940 substituiu a variante "raça", contabilizada pela última vez em 1890, por "cor", classificando a população em "brancos", "pretos", "amarelos", "pardos" e "de cor não declarada" (IBGE, 1946). A opção pela "cor", que engloba um "sistema combinado de cor da pele, traços corporais (formato do nariz, lábios, tipo e cor de cabelo) e origem regional", buscou evitar a carga emotiva da palavra "raça" no processo de

encobrimento do racismo à brasileira, caracterizado pela exaltação da miscigenação e pelo mito da democracia racial (PIZA; ROSEMBERG, 1999, p. 123).

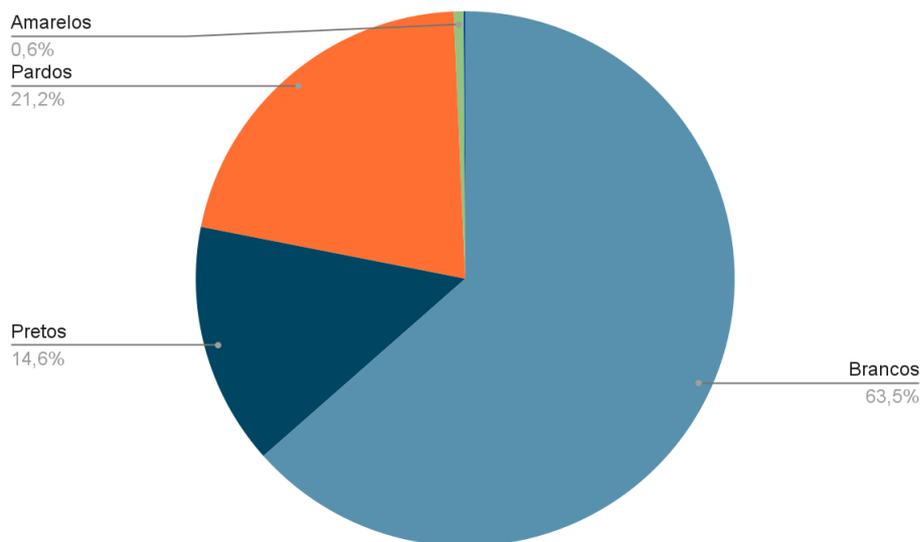
O Censo de 1940 foi o primeiro a expor os procedimentos de coleta e o conceito da variante "cor", de modo que os recenseados foram instruídos a escolher entre as categorias "preta", "branca" e "amarela", configurando o termo "pardo" uma definição residual atribuída pelos próprios recenseadores diante da dificuldade dos informantes em não conseguir se enquadrar apenas numa das alternativas: "responda-se *preta, branca, amarela*, sempre que for possível qualificar o recenseado segundo o característico previsto. No caso de não ser possível essa qualificação, lance-se um traço horizontal no lugar reservado para a resposta" (IBGE, 1940 apud PIZA; ROSEMBERG, 1999, p. 127). A principal mudança se deu com relação aos indígenas, que passaram a ser incorporados ao grupo de pardos, fixando-se a ideologia do pardismo como razão de Estado no Brasil: "os caboclos, classificados agora como pardos, parecem ter perdido sua referência racial e se incorporado ao grupo de mestiços, genericamente falando" (PIZA; ROSEMBERG, 1999, p. 127-128). No prefácio do recenseamento geral de 1940, o Instituto afirmou ter incluído as pessoas que se declararam caboclas no conjunto da população parda:

Releva salientar que as indagações sobre a "Cor" visaram os grandes grupos étnicos – brancos, pretos e amarelos – e, nessas condições, foram consignadas sob a designação de *pardos* as pessoas que declararam outra cor (caboclo, moreno, mulato, etc.) ou que, de acordo com as instruções, lançaram no lugar próprio do boletim um sinal convencionado como indicação de não estarem incluídas em nenhum daqueles grupos. (IBGE, 1946, p. vi-vii).

Na linguagem censitária, as "raças" agora eram chamadas de "grupos étnicos" elencados como respostas ao quesito "cor" do formulário. O pardismo estava explícito nas palavras do documento, que reconheceu o fato de que pessoas se declararam "caboclas" na coleta, mas que foram categorizadas pela equipe recenseadora como "pardas". As categorias censitárias operaram um apagamento estratégico da presença indígena no país exatamente quando o Estado nacional republicano começava a estabelecer os critérios de indianidade para a demarcação de terras, forjando os mecanismos do contemporâneo dispositivo de etnicidade. Apesar da noção de "cor" estar diretamente relacionada ao fenótipo, a descrição dos "grupos étnicos" no Censo de 1940 fundamentava-se na ideia de origem, sendo os "brancos" relativos aos descendentes dos europeus; os "pretos", quanto aos descendentes de africanos; e os

"amarelos", termo introduzido pela primeira vez para designar os indivíduos de descendência asiática (NOBLES, 2000).

Gráfico 6: População brasileira por "cor" no Censo de 1940



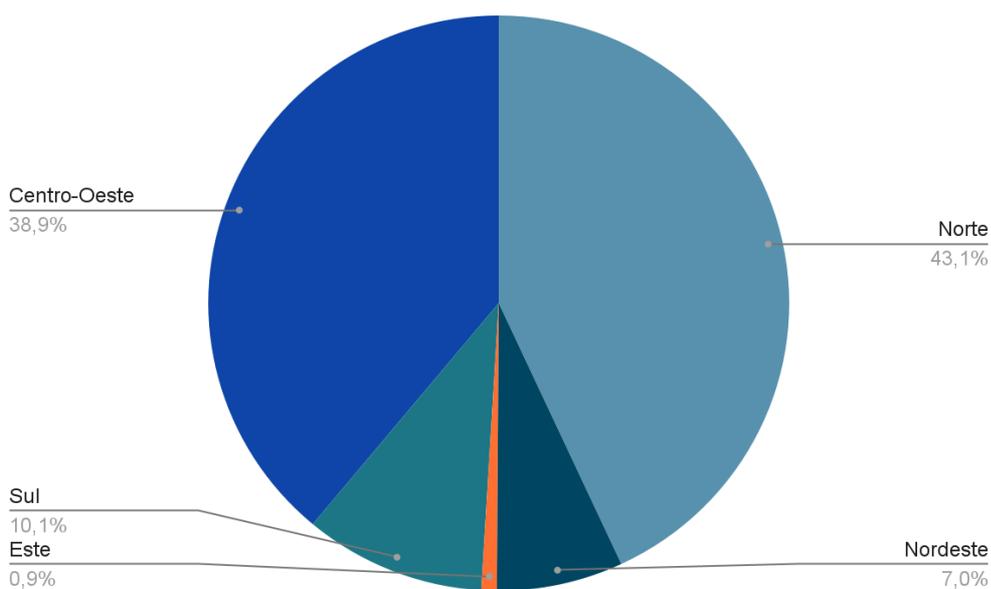
Fonte: gráfico criado pelo autor com base no Censo Demográfico de 1940 (IBGE, 1946)

Em 1940, a população brasileira correspondia a 41.236.315 indivíduos, dos quais 26.171.778 eram brancos (63,5%), 8.744.365 pardos (21,2%), 6.035.869 pretos (14,6%), 242.320 amarelos (0,6%) e 41.983 de cor não declarada (0,1%), distribuídos na superfície de 8.498.079 km² do território nacional (IBGE, 1946). Das ideias de Oliveira Viana sobre a "arianização" às de Gilberto Freyre (1900-1987) sobre a "brasilidade", o mito da democracia racial se impôs nas relações sociais e instituições públicas, de maneira que os dados quantitativos refletiram a política de branqueamento da população (NOBLES, 2000). O discurso etnocida do pardismo apagou os povos indígenas das estatísticas ao eliminar a categoria cabocla, que, mesmo problemática, os incluía nos números demográficos oficiais, comunicando uma representação do Brasil vista por brancos ricos e dissimuladamente civilizados na qual os nativos tinham desaparecido.

Na conjuntura da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) a sociedade brasileira se industrializava e recebia imigrantes europeus para ocupar postos de trabalho assalariado com

incentivo do governo, razão pela qual o IBGE inseriu a variável "pessoas que no lar falam outra língua além do português" com o propósito de verificar o uso de idiomas estrangeiros (alemão, italiano, espanhol, japonês, etc.) dentro das unidades familiares, sobretudo na região Sul do país, constando entre as alternativas de resposta o "guarani ou qualquer outra língua aborígine" (OLIVEIRA, 2016, p. 243). Assim, 3,5% da população declarou falar uma língua materna dentro de casa, somando um total de 58.027 indígenas (OLIVEIRA, 2016, p. 243). O Censo de 1940 informou que a maior parte dessa população vivia nos estados do Amazonas e Mato Grosso, mas ressaltou que a pesquisa "não se estendeu aos grupos indígenas ainda não integrados na sociedade brasileira, que decerto compreendem dezenas de milhares, e talvez algumas centenas de milhares, de selvícolas" (IBGE, 1946, p. 35).

Gráfico 7: Habitantes que falam no lar uma língua "aborígine" segundo o Censo de 1940



Fonte: gráfico criado pelo autor com base no Censo Demográfico de 1940 (IBGE, 1946b).

Em todas as regiões fisiográficas da divisão territorial do Brasil desenhada pelo IBGE em 1940 havia indígenas que falavam o Guarani ou outra língua originária no domicílio. Dessa população indígena em particular, 43,1% moravam na região Norte (Acre, Amazonas e Pará), somando a maior parcela com o número de 24.990 indivíduos; em segundo lugar, 38,9% dos habitantes do Centro-Oeste (Mato Grosso e Goiás) falavam língua indígena num total de 22.597 em termos absolutos; no Sul (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande

do Sul), 10,1% da população declarou falar uma língua indígena, representando 5.860 pessoas; no Nordeste (Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas), 7% da população, ou seja, 4.082 indivíduos falavam língua indígena; com o coeficiente mais reduzido, na antiga região Este (Sergipe, Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Distrito Federal), cuja maioria dos estados pertence hoje ao chamado Sudeste, somente 0,9% da população declarou falar língua indígena, contabilizando 498 indivíduos (IBGE, 1946).

Vale lembrar que no período colonial, o Alvará de 1758 que instituiu o Diretório dos Índios proibiu o uso de línguas nativas, especialmente, o *nheengatu* – a chamada língua geral derivada do tupi –, como medida civilizatória a ser executada por meio do ensino escolarizado da língua portuguesa às crianças e adultos indígenas (SOUZA, 2021). Em defesa do idioma Kipéa, Célio de Jesus, líder do povo Kiriri Mirandela, na Bahia, afirma a importância do fortalecimento da língua como elemento da identidade no tempo presente, rememorando as perseguições enfrentadas: "a língua foi muito castigada, reprimida e quase dizimada no passado pelo não índio, pois ele precisava manter a comunicação entre o povo, porém ela permaneceu nas memórias dos Kiriri que resistiram" (ARAÚJO; FERNANDES; OLIVEIRA, 2019, p. 17). No sistema jurídico republicano, o regulamento do SPI vigente à época do Censo de 1940 previa entre suas competências a conservação das línguas, hábitos e organizações internas das "tribos", conforme o artigo 1º, "c", do Decreto n. 10.652, de 16 de outubro de 1942 (BRASIL, 1942). O regulamento do SPI de 1942 também previa a gestão dos Postos Indígenas existentes e criação de novas bases administrativas, "visando atrair o índio e fixá-lo pela cultura sistemática da terra e estabelecimento das indústrias rudimentares mais necessárias" (BRASIL, 1942).

Assim, o povo Tuxá conseguiu a instalação do Posto Indígena em 1945 no município de Rodelas/BA, depois de João Juvenal Gomes (1872-1970), Antonia Pulucaro, Cordolina, Maria Inácia, Sinhalta, Maria Clara, Josefa Santana, Luiza e Manoel Dias viajarem ao Rio de Janeiro para reivindicar perante Rondon os direitos à proteção das terras na Ilha da Viúva no Rio São Francisco e a expulsão de não indígenas do território Dzorobabé devido aos recentes levantes ocorridos contra o regime de trabalho agrícola que os colocava na condição de "meeiros" (ARAÚJO; FERNANDES; OLIVEIRA, 2019, p. 113). Como observou Souza Lima (1992, p. 164), os grupos indígenas da região Nordeste foram os últimos incorporados

ao regime tutelar, com exceção dos Fulni Ô, em Pernambuco, cujo Posto Indígena Águas Belas foi criado já em 1920: "isto se deve, em grande medida, ao seu não-reconhecimento como índios, com a explícita recomendação de que ali fossem fundados centros agrícolas, quando o Serviço ainda mantinha a tarefa de localização". Atento aos modos de enunciação, o autor salienta a dimensão militar da palavra "posto" na linguagem da proteção fraternal rondoniana, percebendo-o como um dispositivo de poder que inclui e, ao mesmo tempo, exclui coletividades e terras da ação local do governo dos índios por meio de técnicas de vigilância e controle (LIMA, 2015).

Com fim da Segunda Guerra Mundial, os militares e a burguesia nacional derrubaram o Estado Novo, instaurando um governo provisório regulado pela Lei Constitucional n. 13, de 12 de novembro de 1945, liderado pelo presidente do Supremo Tribunal Federal, que convocou o poder constituinte a ser exercido por meio de um parlamento eleito (NEVES, 2018). A Assembleia Constituinte de 1946 era composta hegemonicamente pelas oligarquias rurais do Partido Social Democrático e pelos setores do capital urbano da União Democrática Nacional, de modo que, mesmo com a aguerrida participação do Partido Comunista, o parlamento constituinte evidenciava uma composição predominante de atores políticos conservadores (NEVES, 2018). O texto constitucional de 1946 resgatou a divisão de poderes, o presidencialismo, o federalismo, os direitos e as garantias fundamentais dos modelos estadunidenses e europeus de democracia, declarando nominalmente um discurso normativo impossível de ser concretizado na realidade da estrutura social brasileira (NEVES, 2018).

A Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 18 de setembro de 1946, previu em seu artigo 5º, XV, "r", a competência da União para legislar sobre a "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional" e manteve no artigo 216 o direito à posse das terras, vedando a possibilidade de transferência, sem modificação substancial do texto constitucional anterior: "será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem". O magistrado Carlos Maximiliano Pereira dos Santos (1873-1960), na obra *Comentários à Constituição Brasileira*, publicada em 1946, interpretou o artigo 216 como uma providência necessária para a proteção da permanência dos indígenas na posse de suas terras contra o esbulho praticado pelos setores econômicos locais legitimado pelas instituições: "governos estaduais concederam título de domínio de terras públicas

ocupadas por indígenas; espertalhões compraram-nas por irrisórias quantias e expulsaram os ingênuos silvícolas" (SANTOS, 1946, p. 301 apud CUNHA, 1987, p. 92-93).

Outrossim, Pontes de Miranda (apud CUNHA, 1987, p. 93), que já tinha comentado a Constituição de 1934 em defesa dos direitos originários, ratificou seus argumentos, salientando a inalienabilidade das terras através de negócios jurídicos celebrados entre particulares: "a posse dos silvícolas é transmissível hereditariamente segundo a regra jurídica do direito das coisas, entre os membros da tribo, se de tribo ainda se trata". Os comentários do jurista alagoano enunciam a imagem tribal do ser indígena na formulação dogmática dos destinatários da norma constitucional, que, aliás, conservou o termo "silvícola". Sob a Constituição de 1946, o presidente Eurico Gaspar Dutra (1883-1974) sancionou a Lei n. 651, de 13 de março de 1949, autorizando a realização do Sexto Recenseamento Geral do Brasil, incluindo os censos demográficos, agrícola, industrial, comercial e de serviços, além dos levantamentos complementares que fossem necessários, abrindo um crédito de Cr\$ 18.000.000,00 (dezoito milhões de cruzeiros) no orçamento público federal para financiar a execução da pesquisa (SENRA, 2009). O Censo de 1950 manteve a variante linguística, permitindo a comparação dos resultados entre as duas décadas.

Tabela 6: Pessoas que não falam o português habitualmente no lar, mas línguas indígenas, por estado da federação nos Censos de 1940 e 1950

Estados	1940	1950
Acre	1.038	1.300
Amazonas	1.038	19.563
Pará	22.721	704
Maranhão	3.518	4.409
Piauí	-	1
Ceará	2	1
Rio Grande do Norte	-	0
Paraíba	-	0
Pernambuco	562	458
Alagoas	-	0

Sergipe	1	0
Bahia	117	10
Minas Gerais	297	141
Espírito Santo	42	0
Rio de Janeiro	15	0
Distrito Federal	26	15
São Paulo	401	216
Paraná	2.986	2.347
Santa Catarina	373	618
Rio Grande do Sul	2.100	2.347
Goiás	1.805	1.052
Mato Grosso	20.792	11.473
Guaporé	-	28
Rio Branco	-	1.024
Amapá	-	477
Brasil	58.027	46.208

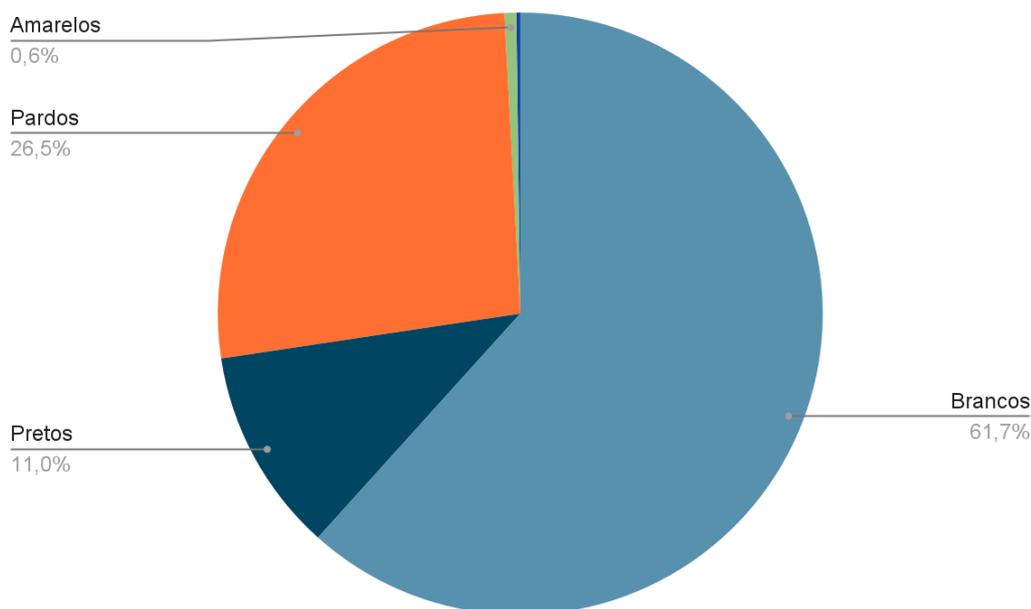
Fonte: OLIVEIRA, 2016, p. 244.

Os recenseamentos de 1940 e 1950 são chamados de "censos linguísticos" por Oliveira (2015, p. 245) porque ambos inseriram o quesito "pessoas que no lar falam outra língua além do português", contudo, de uma década para a outra o número de 58.027 indígenas reduziu para 46.208, excluindo-se a variante dos formulários posteriores. O antropólogo elaborou uma análise comparativa entre os resultados dos dois censos sobre a variante linguística, apontando para a "relativa coerência" entre eles com pequenas oscilações: "são exceções a isso os acréscimos (também pequenos) registrados no Acre, Maranhão e Santa Catarina. O aspecto confuso fica por conta dos estados do Amazonas, Pará e Mato Grosso, todos com grande população indígena, cujas variações parecem injustificadas" (OLIVEIRA, 2016, p. 243). Ainda na década de 1950, Oliveira (2016, p. 245) comenta sobre o levantamento populacional indígena, concluído em 1957, sob coordenação de Darcy Ribeiro em que os instrumentos de coleta foram as fichas administrativas dos postos

indígenas e inspetorias do SPI, registrando-se 143 etnias, "com uma população estimada entre 68.100 e 99.700 indivíduos".

No que pertine ao quesito "cor", o Censo de 1950 se distinguiu do anterior por incorporar a categoria "parda" nas alternativas de resposta dos informantes, enquanto em 1940 o coletor era instruído a classificar a pessoa como parda caso não se encaixasse nas outras opções (PIZA; ROSEMBER, 1999). Explicando o conceito de "cor", o IBGE (1956, p. XVII) admitiu que os indígenas eram classificados como pardos: "distribui-se a população, segundo a cor, em quatro grupos – brancos, pretos, amarelos e pardos –, incluindo-se neste último índios e os que se declararam mulatos, caboclos, cafuzos, etc." Mais de uma vez, o Censo Demográfico de 1950 afirmou que os indígenas foram designados como pardos: "sob a designação de pardos foram reunidos, na apresentação, os que registraram outra declaração (índio, caboclo, mulato, moreno, etc.) ou lançaram um traço (–) no lugar reservado à resposta" (IBGE, 1956, p. XVIII).

Gráfico 8: População brasileira por "cor" no Censo de 1950



Fonte: gráfico elaborado pelo autor com base no Censo de 1950 (IBGE, 1956).

Em 1950, o Brasil tinha 51.944.397 habitantes, dos quais 32.027.661 eram brancos (61,7%), 13.786.742 pardos (26,5%), 5.692.692 pretos (11%), 329.082 amarelos (0,6%) e 108.255 sem declaração de cor (0,2%) (IBGE, 1956). O Sexto Recenseamento Geral do Brasil

legitimou as categorias de "cor" na tradição estatística, inovando na garantia da auto-classificação do pardo, uma vez que o IBGE foi questionado na época sobre seus métodos de coleta e imprecisões nos conceitos de cor em face do conhecimento científico (NOBLES, 2000). O pardismo se consolidou na segunda metade do século 20 como ideologia de apagamento da presença indígena nos censos demográficos e na legislação nacional.

João Pacheco de Oliveira (1999) elaborou a seguinte periodização segundo o critério do tipo de dados sobre a história da população indígena nas estatísticas censitárias brasileiras, de modo que o Censo de 1950 marca o fim de uma longa fase: 1) "dados específicos" (1872, 1890, 1940 e 1950), caracterizada pela prestação de informações específicas de forma detalhada sobre cada segmento devido ao critério linguístico e às categorias "cabocla" e "parda"; 2) "dados gerais" (1950, 1960 e 1980), período iniciando na segunda metade do século XX, nos quais certos segmentos da população indígena eram inseridos na categoria "parda", tornando-a indistinguível dos demais segmentos populacionais; 3) "dados universais" (1900, 1920 e 1970), em que a população é descrita sem levar em consideração as relações étnicas e raciais. Para o antropólogo, as mudanças históricas na definição censitária do ser indígena refletem as transformações na esfera jurídica: "the historical shift toward defining and distinguishing Indians from groups of color reflects the changing character of the Indians' rights and relationship to the state" (OLIVEIRA, 1999, p. 191).

Para os demógrafos Ana Paula Verona e Claudio Dias Júnior (2018, p. 02), antes do Censo de 1991, apenas os de 1872, 1890 e 1960 puderam "captar informações da população indígena de maneira direta, mesmo que nesses não tenha sido utilizada a mesma nomenclatura dos Censos de 1991 em diante". Os autores divergem na contagem da população indígena pelo critério linguístico: "acreditamos que os Censos de 1940 e 1950 não permitem captar os indígenas no Brasil, mas sim os falantes de línguas indígenas" (DIAS JÚNIOR; VERONA, 2018, p. 02). Neste aspecto, Oliveira (1999, p. 203) observa que o critério linguístico é útil para uma aproximação inicial da população indígena, mas que pode ensejar uma sub-representação: "many indigenous societies have lost their languages or only use them on ritual occasions. In addition, given the negative stereotypes Indians regularly face from their non-Indian neighbors, they commonly hide their indigenous identity".

Por outro lado, Verona e Dias Júnior (2018) encontraram informações inéditas não contidas nos relatórios de divulgação impressos pelo IBGE sobre o Censo de 1960 a partir de

microdados arquivados na Integrated Public Use Microdata Series, da Universidade de Minnesota, Estados Unidos. Contudo, o IPUMS salienta que foram perdidos os dados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará, Amapá, Maranhão, Piauí, Espírito Santo, Guanabara e Santa Catarina, impactando na análise da demografia indígena no Brasil, "uma vez que as informações dos estados que historicamente apresentam os maiores contingentes das populações nativas não estão mais disponíveis ao nível dos microdados" (DIAS JÚNIOR; VERONA, 2018, p. 05). Igualmente, Gabriele dos Anjos (2013) demonstra que o questionário do Censo de 1960 abrangia as categorias de cor/raça branca, preta, parda, amarela e indígena, referindo-se somente aos habitantes dos aldeamentos.

Tabela 7: Distribuição dos indígenas segundo sexo, região geográfica, situação do domicílio e grupo etário

Brasil – 1960

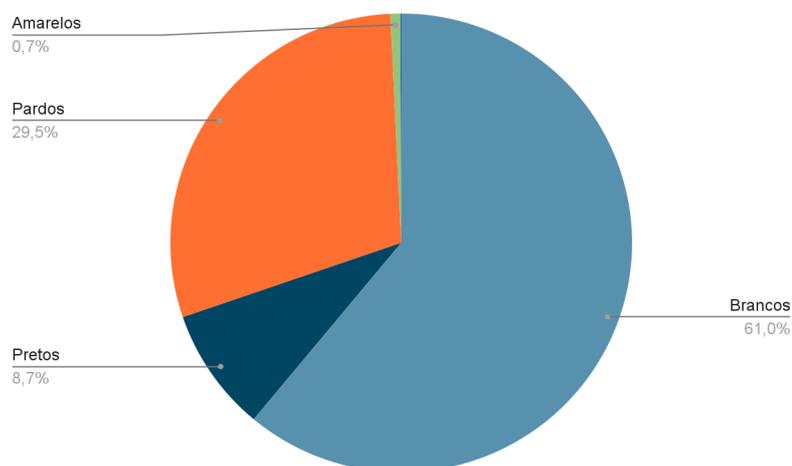
Variáveis	%
Sexo	
Homem	50,9%
Mulher	49,1%
Região	
Nordeste	13,0
Sudeste	5,4
Sul	33,5
Centro-Oeste	48,2
Situação do domicílio	
Urbano	3,4
Rural	96,6
Grupo etário	
0-4 anos	14,0
5-9 anos	16,1
10-14 anos	11,1

15-19 anos	9,4
20-29 anos	15,9
30-39 anos	11,5
40-49 anos	9,9
50-59 anos	5,2
60 anos e mais	7,1
N	10.460

Fonte: DIAS JÚNIOR; VERONA, 2018.

Sem os microdados referentes à região Norte, o número total de indígenas nas unidades administrativas do SPI em 1960 era de 10.560 indivíduos, que, de acordo com Dias Júnior e Verona (2018) foram inseridos como pardos, categoria também utilizada para mensurar os indígenas em contexto urbano, no material publicado pelo IBGE. Logo, a categoria "indígena" nos microdados do Censo de 1960 classificava apenas os povos originários aldeados de poucos estados da federação. Comentando a tabela, os autores ressaltam a pequena diferença entre homens e mulheres, além de que quase metade da população indígena vivia no Centro-Oeste (48,2%) e que a maioria absoluta (97%) residia na zona rural: "mesmo não tendo as informações completas, isto é, para todo o país e para os indígenas urbanos, podem ser delineadas, algumas características socioeconômicas e demográficas deste subgrupo populacional" (DIAS JÚNIOR; VERONA, 2018, p. 06).

Gráfico 9: População brasileira segundo a "cor" no Censo de 1960



Fonte: gráfico elaborado pelo autor com base no Censo de 1960 (IBGE, 1960).

O Recenseamento Geral de 1960 foi regulado de acordo com o seguinte quadro normativo: a) Decreto n. 44.229, de 31 de julho de 1958, que criou a Comissão Censitária Nacional; b) Decreto n. 47.813, de 2 de março de 1960, que fundou provisoriamente o Serviço Nacional de Recenseamento, ambos os decretos assinados pelo presidente Juscelino Kubitschek (1902-1976) vincularam as unidades administrativas censitárias ao IBGE; c) Lei n. 4.789, de 14 de outubro de 1965, assinada pelo presidente Castelo Branco (1897-1967), primeiro da ditadura civil militar (1964-1985), na qual o artigo 2º, II, estabelecia a competência do SNR para "realizar os Recenseamentos Gerais do Brasil, nos anos de milésimo zero, compreendendo os Censos Demográficos (População e Habitação) e Econômicos (Agrícola, Industrial, Comercial e dos Serviços)" (SENRA, 2009; BRASIL, 1965).

O volume I do Censo Demográfico de 1960 publicado pelo IBGE mencionou que em relação ao quesito "cor" foi adotada a mesma classificação do Censo de 1950: "a pesquisa relativa à cor foi circunscrita a quatro grupos: brancos, pretos, amarelos e pardos, incluindo-se neste último as declarações que diziam respeito aos índios" (IBGE, 1960, p. XIII). Portanto, o discurso oficial do IBGE não incluiu os "indígenas" nos dados quantitativos publicados sobre cor, pois foram nomeados como pardos, tanto os indígenas aldeados quanto os que viviam nas cidades, inviabilizando a presença originária nas estatísticas num momento de crescente pressão nacional e internacional para o reconhecimento dos direitos constitucionais à terra ancestral. O Censo Demográfico de 1960 publicou que a população brasileira era formada por 70.191.370 pessoas, das quais 42.838.639 eram brancas (61%), 20.706.431 pardas (29,5%), 6.116.848 pretas (8,7%), 482.848 amarelas (0,7%) e 46.604 não declararam a cor (0,1%).

Na perspectiva de Oliveira (2012, p. 1075), as estatísticas demográficas geraram imagens conflitantes sobre os povos originários, pois trataram da equação política de contar a população e mensurar as terras, de modo que, a consolidação da categoria parda como grupo censitário, "o único a expandir-se em termos proporcionais de modo contínuo, chegando a atingir 38,9% em 1980", materializou o discurso assimilacionista do *melting pot* no Brasil, retratando a identidade nacional pela característica da mestiçagem, em que brancos eram maioria, pretos estavam em declínio e os indígenas, "por sua presença escassa, dispersa e confinada nos rincões extremos do país, eram vistos como quantitativamente irrelevantes.

Tornaram-se portanto, invisíveis ao censo". No plano jurídico, a década de 1960 marcou um redimensionamento dos direitos territoriais com a criação do Parque Indígena do Xingu e a transformação do SPI em Fundação Nacional do Índio.

Com a crescente ocupação de civis nos cargos do CNPI, Souza Lima (2002) avalia que a política indigenista baseada na ideologia protecionista militar rondoniana foi substituída por uma ação pautada em "princípios científicos" fortemente inspirada no indigenismo mexicano e implementada por antropólogos brasileiros como Darcy Ribeiro, Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão (1921-1976), defensores de argumentos sobre a teoria da aculturação e a tarefa de territorialização das populações indígenas diante dos conflitos fundiários, além da ação dos sertanistas Cláudio (1916-1998), Leandro (1918-1961) e Orlando (1914-2002) Villas Bôas na Fundação Brasil Central, influenciaram a criação do Parque Indígena do Xingu, pelo Decreto n. 50.455, de 14 de abril de 1961, regulamentado pelo Decreto n. 51.084, de 31 de julho do mesmo ano, assinado pelo presidente Jânio Quadros (1917-1992). O Decreto n. 51.084 estruturou o Parque sob a direção executiva de uma Administração-Geral, delegada especial do SPI, constando no artigo 1º, entre suas atribuições, "assegurar às populações indígenas, localizadas na área do Parque, a posse das terras que ocupam, na forma do art. 216 da Constituição Federal" (BRASIL, 1961).

Para Souza Lima (2015, p. 437), o Xingu tornou-se o paradigma de reserva indígena, porém este modelo não organizou o conjunto da prática administrativa indigenista nos anos 1960, uma vez que ele tinha como pressuposto a "imagem do índio primitivo", reeditando a imaginação romântica que o aproximava de uma "vitrine humana de índios do descobrimento", uma vez que, naquele mesmo momento histórico, por exemplo, os povos originários do Nordeste, que lutavam para serem reconhecidos como indígenas, não foram contemplados com esse modelo de reserva. Ademais, as mudanças na legislação indigenista brasileira decorriam também do cenário internacional do pós-guerra, no qual a Assembleia Geral das Nações Unidas havia proclamado a Declaração Universal de Direitos Humanos em 10 de dezembro de 1948, prevendo no artigo 2º que:

1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.
2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um

território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania. (ONU, 1948).

As atrocidades genocidas do Estado nazista e o grau destrutivo das bombas atômicas estadunidenses levaram o mundo ocidental a rever seus princípios, declarando direitos humanos numa linguagem universal contra o racismo e ampliando o campo dos sujeitos de direito para além do homem branco, como era na declaração francesa de 1789. A escravidão foi proibida de forma expressa no artigo 4º: "ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas" (ONU, 1948). O item 2 do artigo 2º da Declaração de 1948 incluiu uma norma anti-discriminatória no que diz respeito às populações que viviam em territórios sob tutela, que era o regime jurídico interno da relação do Estado brasileiro com os povos indígenas naquele período do constitucionalismo republicano. Em 05 de junho de 1957, a Organização Internacional do Trabalho aprovou a Convenção n. 107, ratificada no sistema jurídico brasileiro pelo Decreto n. 58.824, de 14 de julho de 1966, atualmente revogado pelo Decreto n. 10.088, de 5 de novembro de 2019. O artigo 1º da Convenção sobre as Populações Indígenas e Tribais apresentava a seguinte redação:

1. A presente Convenção se aplica:

- a) aos membros das populações tribais ou semitribais em países independentes, cujas condições sociais e econômicas correspondem a um estágio menos adiantado que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional e que sejam regidas, total ou parcialmente, por costumes e tradições que lhes sejam peculiares por uma legislação especial;
- b) aos membros das populações tribais ou semitribais de países independentes que sejam consideradas como indígenas pelo fato de descenderem das populações que habitavam o país, ou uma região geográfica a que pertença tal país, na época da conquista ou da colonização e que, qualquer que seja seu estatuto jurídico, levem uma vida mais conforme às instituições sociais, econômicas e culturais daquela época do que às instituições peculiares à nação a que pertencem. (BRASIL, 1966).

A revogada Convenção n. 107 da OIT logo na primeira parte definia os sujeitos de direito daquelas normas gerais internacionais, classificando-os conforme variados graus de integração ao modo de produção econômica capitalista e à jurisdição dos Estados nacionais independentes: as "populações tribais ou semitribais" deveriam ser regidas por leis especiais, pois consideradas em "estágio menos adiantado" por viverem segundo suas culturas; e as populações "indígenas", regidas por qualquer estatuto jurídico, conceituadas como descendentes das populações que habitavam os países "na época da conquista ou da

colonização" (BRASIL, 1966). O artigo 2º fixava o programa assimilacionista de "proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países", em que era vedado o uso da força física para coagi-las a se integrarem à sociedade nacional. A política indigenista brasileira estava alinhada com a diretriz global de incorporar os povos originários no mundo chamado agora de pós-colonial. Não era à toa que Abya Yala, África e Ásia estavam situadas no mapa do Terceiro Mundo durante aqueles anos de guerra fria.

O objetivo final era homogeneizar culturalmente os povos indígenas no conjunto da população nacional: "a proteção, deste modo, antes de ser um fim em si, era temporária e estava também a serviço da integração" (RI JR; ZIMMERMANN, 2016, p. 157). Com um tom liberal pluralista, o artigo 7º considerava o direito costumeiro como fonte de direitos e obrigações das populações indígenas, mas restringia a prática de costumes e instituições incompatíveis com o sistema jurídico nacional e o programa integracionista. A Convenção n. 107 da OIT reconheceu vários direitos relativos à terra, recrutamento e condições de emprego, segurança social e saúde, educação e meios de informação, além de prever normas administrativas e de auto-regulação. O artigo 11 garantiu o direito à propriedade coletiva ou individual sobre as terras ocupadas tradicionalmente.

O artigo 12 proibiu o deslocamento compulsório: "a não ser de conformidade com a legislação nacional, por motivos que visem à segurança nacional, no interesse do desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde de tais populações" (BRASIL, 1966). Ademais, conferia-se aos Estados nacionais a atribuição de criar programas agrários que beneficiassem as populações indígenas com a "concessão de terras suplementares quando as terras de tais populações disponham sejam insuficientes para lhes assegurarem os elementos de uma existência normal ou para fazer face a seu crescimento demográfico" (BRASIL, 1966). O tamanho das populações indígenas mensurava as terras a que elas tinham direito. Os movimentos indígenas resistiram à retórica nacionalista eurocêntrica da Convenção n. 107 da OIT, reivindicando autonomia política, direito de autodeterminação dos povos, reconhecimento das identidades culturais e constituição de Estados plurinacionais, de maneira que ela foi substituída pela Convenção n. 169, de 27 de junho de 1989 (RI JR; ZIMMERMANN, 2016).

O Decreto n. 58.824/1966 que ratificou a Convenção n. 107 no Brasil foi assinado pelo presidente Humberto Castelo Branco (1897-1967) no início da ditadura civil-militar que

governou o país entre 1964 e 1985. De abril de 1965 a janeiro de 1967, a ditadura suspendeu parcialmente a Constituição de 1946, passando a governar por meio de Atos Institucionais que romperam com a divisão de poderes, limitaram os direitos fundamentais e suprimiram partidos políticos: "a Carta Constitucional de 1967 foi 'promulgada' conforme esse procedimento autoritário, subordinado ao controle direto e às determinações do Executivo militar" (NEVES, 2018, p. 199). A Constituição da República Federativa do Brasil de 1967, no artigo 4º, IV, inseriu "as terras ocupadas pelos silvícolas" entre os bens da União. De acordo com Araújo (2006, p. 29), o dispositivo constitucional "afastava, pelo menos no plano formal, o processo de esbulho que vinha sendo praticado pelos estados, além de centralizar a questão indígena na esfera federal".

Igualmente, o artigo 8º, XVII, "o" estabelecia como competência da União legislar sobre "nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional" (BRASIL, 1967). A Constituição de 1967 reconheceu de forma inédita o usufruto exclusivo sobre os recursos naturais no artigo 186: "é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes" (BRASIL, 1967). Essa norma constitucional inovadora forneceu instrumentos jurídicos para combater a mineração nas terras indígenas e proteger o meio ambiente (ARAÚJO, 2006). Nas Constituições de 1934, 1937, 1946 e 1967 o termo "silvícola" designava indígenas nos textos que, em geral, tutelavam os povos e as terras onde estivessem situados em caráter permanente (AMADO, 2018).

Segundo Luiz Henrique Eloy Amado (2022, p. 62), o SPI foi extinto em 1967 por uma Comissão Parlamentar de Inquérito, instaurada em decorrência de outra comissão, o *Relatório Figueiredo*, presidida pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, que verificou uma série de denúncias de corrupção, genocídio, tortura, escravização e violência contra crianças, adultos e idosos indígenas: "o índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhes impuseram um regime de escravidão e lhes negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade humana". A Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, instituiu a Fundação Nacional do Índio, incumbida no artigo 1º pela definição da política indigenista nacional, garantia da posse das terras, resguardo da "aculturação espontânea do índio", gestão do patrimônio indígena, promoção da "educação de base apropriada do índio visando à sua

progressiva integração na sociedade nacional" e, entre outras atribuições, a representação jurídica inerente ao regime tutelar.

No auge da ditadura, os militares outorgaram a Emenda Constitucional n. 1, de 17 de outubro de 1969, impondo medidas mais autoritárias que reforçaram o caráter instrumentalista e centralista do texto constitucional de 1967, inclusive validando o Ato Institucional n. 5, que permitia ao presidente da República a dissolução do Poder Legislativo por prazo indeterminado, a intervenção federal nos estados e municípios sem qualquer limite constitucional, a suspensão dos direitos políticos, a cassação de mandatos e a decretação de estado de sítio: "predominava um autoritarismo puro sobre uma frágil fachada constitucional" (NEVES, 2018, p. 202). A Emenda Constitucional n. 1, de 1969, manteve a competência legislativa federal sobre matéria indigenista e o tratamento das terras indígenas como patrimônio da União, resgatando a proibição explícita de sua alienação e inovando na anulação de atos jurídicos praticados com este propósito:

Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

§ 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

§ 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio. (BRASIL, 1969).

A principal mudança com relação ao artigo 186 da Constituição de 1967 foi a previsão de anulabilidade dos efeitos de qualquer negócio jurídico voltado para a alienação das terras ocupadas pelos povos originários, sem direito à indenização e ação judicial contra o Estado brasileiro: "com isso, afastava completamente a alegação de que os novos proprietários estariam protegidos pelo chamado direito adquirido, ou seja, que os atos seriam imutáveis por terem sido realizados com base em normas jurídicas então válidas" (ARAÚJO, 2006, p. 30). A inserção da regra de anulabilidade sobre atos de alienação de terras indígenas não foi bem recebida pelo ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal, João Baptista Cordeiro Guerra (1916-1993), que pronunciou o seguinte durante um julgamento: "o que está dito no artigo

198 é mais ou menos o que está dito no artigo 1º do primeiro decreto bolchevique: Fica abolida a propriedade privada. Revogam-se as disposições em contrário" (GUERRA apud ARAÚJO, 2006, p. 30).

Tabela 8: Dispositivos constitucionais referente aos povos indígenas

Constituição	Dispositivo
Constituição Federal de 1934	<p>Art. 5º Compete privativamente à União: inciso XIX – legislar sobre: alínea “m” – incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.</p> <p>Art. 129 Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.</p>
Constituição Federal de 1937	<p>Art. 154 Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas.</p>
Constituição Federal de 1946	<p>Art. 5º Compete privativamente à União: inciso XV – legislar sobre: alínea “r” – incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.</p> <p>Art. 216. Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.</p>
Constituição Federal de 1967 – Emenda Constitucional nº 1 de 1969	<p>Art. 8º Compete privativamente à União: inciso XVII – legislar sobre: alínea “o” – incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.</p> <p>Art. 198 – As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilizadas nelas existentes.</p> <p>§ 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.</p> <p>§ 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.</p>

Fonte: AMADO (2022, p. 128-129).

Em estudo sobre a teoria do direito indigenista, Eloy Amado (2022) observa que a questão indígena gira em torno de dois grandes temas na história constitucional brasileira: a) a posse e o uso das terras indígenas; b) a regulação da competência legislativa quanto à política assimilacionista. Para o autor, "se por um lado a condição jurídica do indígena era subjugada e reduzida à inferioridade, justificando, assim, a necessidade de 'branqueá-los', a outra faceta dessa conduta estatal revelava o entendimento de que a condição de indígena era transitória" (AMADO, 2022, p. 129). Tomando a Constituição Federal de 1988 como divisor de águas, o advogado organiza a história do direito indigenista em dois grandes períodos: a) visão integracionista, entre o Código Civil de 1916 e o Estatuto do Índio de 1973, caracterizado pela superioridade da cultura hegemônica e pela transitoriedade da identidade indígena; b) visão pluriétnica e multicultural, da Constituição de 1988 à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, isto é, a conjuntura contemporânea de valorização das diferenças e reconhecimento das instituições indígenas próprias, submetidas à soberania do Estado brasileiro (AMADO, 2022, p. 131).

De acordo com Amado (2022), a visão integracionista do constitucionalismo brasileiro até 1988 construiu o entendimento de que a demarcação das terras indígenas deveriam ocorrer em pequenas reservas, pois o direito havia sido instrumentalizado pela política indigenista dirigida à assimilação. O autor rememora o Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul realizado em Barbados no ano de 1971 que elaborou uma declaração em denúncia às estruturas coloniais do continente, principalmente do Brasil, demandando a constituição de Estados pluriétnicos em respeito ao direito de autodeterminação e autonomia dos povos originários (AMADO, 2022). No entanto, a Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973, manteve a perspectiva integracionista do regime de tutela e a incapacidade civil do "índio" ou "silvícola", definidos no artigo 3º como "todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional". O inciso II do mesmo dispositivo legal conceitua "comunidade indígena" ou "grupo tribal", considerando o "estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional" (BRASIL, 1973). O Estatuto do Índio reeditou a classificação administrativa dos indígenas, categorizando-os em isolados, em vias de integração e integrados:

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (BRASIL, 1973).

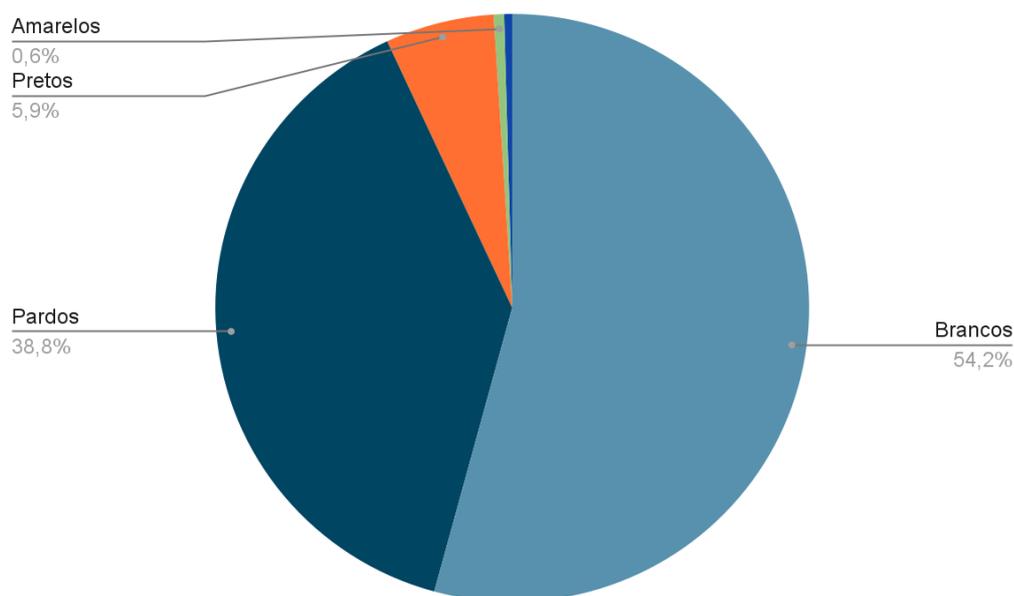
A classificação do Estatuto do Índio varia conforme o grau de integração na sociedade nacional, sendo incompatível com os princípios constitucionais contemporâneos de autodeterminação, pluralismo e autonomia dos povos indígenas. Consoante a interpretação de Lacerda (2007), as duas primeiras categorias (isolados ou em vias de integração) ficavam sujeitas ao regime de tutela, exercida pela FUNAI, enquanto os integrados dispensavam esta situação jurídica porque investidos de plena capacidade civil. Quanto à esfera criminal, Carlos Frederico Marés Souza Filho (1994) argumenta que o Código Penal de 1940 não se refere aos índios, enquanto o Estatuto de 1973 não diz se deve ser considerada a diferença entre isolados ou integrados na aplicação de pena por crimes praticados por eles. Ademais, Marés (1994) comenta a ideologia integracionista embutida no conceito legal do ser indígena, levando os tribunais a negligenciar o fato de o agente ser indígena na maioria de decisões judiciais sobre matéria penal.

Em meio a todas estas mudanças constitucionais e legislativas que estabeleceram uma definição integracionista da identidade indígena, o Censo Demográfico de 1970, regulado pelo Decreto-Lei n. 369, de 19 de dezembro de 1968 e pelo Decreto-Lei n. 64.520, de 15 de maio de 1969, retirou a variante "cor" do formulário após uma deliberação política da Comissão Censitária Nacional (SENRA, 2009; NOBLES, 200). Já no contexto da abertura da ditadura civil-militar para a democracia liberal, o Decreto n. 84.221, de 19 de novembro de 1970, assinado pelo ex-presidente João Baptista de Oliveira Figueiredo (1918-1999), determinou a realização do 9º Recenseamento Geral do Brasil em 1980. Com base nos estudos de Maria Helena Otolan Matos, Eloy Amado (2022) narra que 57 assembleias indígenas foram realizadas em todas as regiões do país entre 1974 e 1984, destacando o

protagonismo do cacique Domingos Veríssimo Terena no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas, ocorrido em Brasília, entre os dias 7 a 9 de junho de 1982.

Em 1978, o movimento grevista dos trabalhadores metalúrgicos de São Paulo e a organização do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial intensificaram as lutas populares pela democratização. Em outubro de 1979, Marcello Cerqueira questionou no IBGE a reintrodução do quesito "cor" no Censo de 1980, encontrando a oposição de Gilberto Freyre que sustentava no debate público a desnecessidade da variante porque os brasileiros seriam miscigenados (NOBLES, 2000). Na conceituação das características divulgadas da população no Censo Demográfico de 1980, o IBGE (1983, p. XXVII) informou que o quesito "pardo" na variável "cor" abarcava também os indígenas: "na investigação foram discriminadas as seguintes respostas: Branca, Preta, Amarela e Parda (mulata, mestiça, índia, cabocla, mameluca, cafuza, etc.)."

Gráfico 10: População brasileira por "cor" segundo o Censo de 1980



Fonte: Elaborado pelo autor com base no Censo Demográfico de 1980 (IBGE, 1983).

O Censo de 1980 contabilizou 119.011.052 indivíduos na população total, dos quais 64.540.567 eram brancos (54,2%), 46.233.531 pardos (38,8%), 7.046.906 pretos (5,9%), 672.251 amarelos (0,7%) e 517.897 não declararam a cor (0,4%). A historiadora Gabriele dos Anjos (2013) descreve que o Censo de 1980 inaugurou um período de novas demandas por

informação censitária, vinculando o quesito "cor", a partir de então, à prestação de políticas públicas de ação afirmativa. O movimento negro iniciou uma atuação política junto ao IBGE para demonstrar a proximidade estatística entre as condições sociais, como classe e escolaridade, entre pretos e pardos e, por outro lado, um distanciamento dos brancos, evidenciando a persistência das desigualdades raciais no Brasil, formando uma identidade negra distinta (ANJOS, 2013). Para compreensão das relações entre negritude, mestiçagem e identidade nas categorias censitárias, remeto aos trabalhos de Abdias do Nascimento (1978) e Kabengele Munanga (1999), que explicam a política de branqueamento cultural da população em análise das estatísticas oficiais e da ideologia assimilativa das estruturas racistas brasileiras.

No que tange à indianidade, o Estado brasileiro fixou ao longo do século 20 critérios legais para a definição da identidade indígena, consolidada na classificação do Estatuto do Índio, que a restringe à condição silvícola e ao inexorável desaparecimento dos povos em meio à classe de trabalhadores nacionais (LIMA, 1995). Em concordância com Oliveira (2016, p. 255), na década de 1980, a atenção da opinião pública e das autoridades voltaram-se para os indígenas, mantendo a "imagem produzida pelo antigo SPI", mas abordados predominantemente pela dimensão das terras e dos recursos ambientais: "o discurso ecológico continuará a se apoiar na representação do índio bravo, depurada de uma maldade e belicosidade congênita que lhe era atribuída pelo discurso colonial".

Enquanto a imagem do ser indígena era ressemantizada na racionalidade jurídica, os censos demográficos não divulgaram dados específicos sobre a presença indígena no Brasil, estabilizando a ideologia do pardismo nas estatísticas. Oliveira (1997) anota o progressivo aumento do contingente de pardos na população brasileira, estabelecendo a mistura como fator de unidade nacional: 21,2% em 1940, 26,6% em 1950, 29,5% em 1960 e 38,8% em 1980. Além disso, o antropólogo acentua as disparidades regionais, considerando que no Censo de 1980 a população do Sul do país era constituída 84% por pessoas brancas, enquanto que na região Norte representavam apenas 20% e a maioria expressiva de 76,1% foi classificada como parda. Quanto aos estados, Oliveira (1997, p. 69) indica que, em 1980, a população parda do Rio Grande do Norte tinha passado de 43% da população total para 56,7%, tornando-se a categoria predominante; no mesmo período, na Bahia, os pardos passaram de 51% a 66,2% do total; e no Amazonas ultrapassou $\frac{3}{4}$ da população total: "o que

se registra *em cada região como pardo tem uma origem histórica e uma realidade étnica absolutamente distinta e singular*".

Em pesquisa etnográfica, Cardoso de Oliveira (1976) tratou do fenômeno do "caboclisto", quando relatou que os indígenas Tukuna evitavam a identificação étnica em certas circunstâncias com o objetivo de parecerem "civilizados" em vivências fora da reserva e como forma de lidar com a discriminação no espaço urbano onde não incidiam as ações protetivas do Estado. Falar em pardismo, portanto, implica estudar por outro ângulo o dispositivo de etnicidade em sua tarefa cada vez mais instrumental de produção discursiva sobre o ser e o não ser indígena na racionalidade jurídica do Estado nacional, percebendo as relações de poder que movimentam a encruzilhada na qual o pardismo (ou caboclisto) encontra o indigenismo. Afinal, o poder tutelar indigenista corresponde à sua outra face baseada no extermínio, como explica João Pacheco de Oliveira Filho e Antônio Carlos de Souza Lima (1981), definindo indigenismo enquanto um saber colonial que regula regimes de memória, reduzindo a participação indígena nas grandes interpretações do Brasil. Trata-se, a seu ver, de um conjunto de discursos e práticas fabricados por atores e instituições que estabelecem critérios de legitimidade para sua reprodução na sociedade, onde adquire reconhecimento público:

Para isso, é necessário pensar o indigenismo como categoria histórica e sua posição perante os campos político e intelectual, este concebido como autônomo em relação ao primeiro. A análise da posição dos produtores legítimos de discursos sobre indigenismo parece apontar no sentido de uma peculiar articulação entre os campos intelectual e político, estando estes elementos subordinados à agência do campo político, tendo sua legitimidade assegurada por instâncias de consagração e de seleção que lhe são próprias (Congressos indigenistas interamericanos, publicações como América Indígena, por exemplo). (OLIVEIRA; LIMA, 1981, p. 286-287).

Os antropólogos enquadram o discurso indigenista dominante como "ação protecionista do Estado", contudo destacam as abordagens alternativas que buscam romper com o conceito de integração estruturado na assimilação total dos povos indígenas e perda das identidades étnicas (OLIVEIRA; LIMA, 1981, p. 280). Nesta ótica, as narrativas sobre a fundação do Brasil e o indigenismo classificam-se em cinco regimes de memória: 1) vê os povos como "nações indígenas", com a atribuição de uma primitividade; 2) os divide entre as figuras do índio manso e índio bravo; 3) índio no passado, congelado na imagem do autóctone que precedeu o colonizador; 4) indigenismo republicano que idealiza o ser indígena não no

índio do passado, senão no índio localizado em regiões remotas do país, consideradas núcleos de nacionalidade; 5) memória construída na contemporaneidade por movimentos e organizações indígenas, destronando os estereótipos romantizados (OLIVEIRA, 2016, p. 28).

5. INDÍGENAS NOS CENSOS: DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO

O etnocídio é você deixar os corpos vivos, impedidos de serem quem são.

Ailton Krenak

Os dados estatísticos, os procedimentos de coleta, os conceitos científicos, a conjuntura política e a moldura normativa inscrevem os enunciados de uma longa história das categorias raciais e étnicas dos censos demográficos brasileiros. São forças que circulam, que dominam e que rompem com as imagens colonialistas do ser indígena reproduzidas pelo dispositivo de etnicidade, impactando diretamente a concretização de direitos constitucionais e internacionais. De 1890, último ano em que houve uma categoria censitária ("cabocla") referente aos indígenas nos resultados apresentados pela demografia nacional, a 1991, quando o IBGE introduziu pela primeira vez o termo "indígena", há um século de apagamento da presença nativa nas estatísticas oficiais sobre a população, porque invisibilizada pelo pardismo. A participação dos povos originários no constitucionalismo republicano durante a abertura democrática e os rearranjos da nova ordem mundial multiculturalista levaram a mudanças na linguagem censitária devido às lutas sociais pela afirmação da identidade indígena e do direito de autodeterminação dos povos.

Este capítulo contempla a duração de três décadas bem marcadas porque houve realização decenal dos levantamentos, iniciando com a contextualização da Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988 e em sequência a análise dos Censos Demográficos de 1991, 2000 e 2010. As páginas a seguir narram uma história constitucional do tempo presente, buscando apoio nas informações quantitativas que mensuram o governo da população indígena pelas engrenagens da máquina demográfica ligada ao dispositivo de etnicidade. As primeiras décadas do século 21 expressam um período de evidente crescimento populacional indígena, politização das identidades étnicas, retomada da ancestralidade e enfrentamento à agenda capitalista neoliberal de retirada de direitos, bem como à colonialidade fascista com suas políticas de morte.

5.1 Censo 1991: participação indígena na Assembleia Nacional Constituinte

Nas palavras de Gersem Baniwa (2012, p. 206), com a conquista da cidadania indígena na Constituição Federal de 1988, é preciso espantar o "fantasma da tutela no Brasil contemporâneo". Baniwa (2012) divide o indigenismo brasileiro em três períodos históricos: 1) indigenismo governamental tutelar, inaugurado com o SPI e mantido pela FUNAI, configurado pela capacidade civil relativa dos índios, assimilação cultural, apropriação de terras, negação das identidades étnicas e projetos de extermínio nas práticas contraditórias do Estado nacional entre a tutela e a dominação; 2) indigenismo não governamental, que emergiu na década de 1970 por meio das atividades da Igreja Católica renovada e universidades representando a sociedade civil por entidades como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Operação Amazônia Nativa (OPAN), Comissão Pró-Yanomami (CCPY), Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e Instituto Socioambiental (ISA); 3) indigenismo governamental contemporâneo, após 1988, com a superação do regime tutelar e maior protagonismo dos povos originários como interlocutores nos espaços de decisão da política indigenista, cujos marcos jurídicos internacionais são a Convenção n. 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Narrando uma história dos movimentos indígenas atuais, o autor parte dos anos 1970, com a criação da União das Nações Indígenas (UNI), que, em diálogo com ONG's, Igreja progressista e academia, influenciou nos direitos coletivos discutidos na Constituinte de 1987/1988 numa época de ausência da FUNAI na vida assistencial das comunidades (BANIWA, 2012). Por sua vez, Eloy Amado (2022) rememora a participação do cacique Valdomiro Terena na Constituinte através da entrega de uma carta escrita durante o Encontro de Lideranças Indígenas realizado em Campo Grande/MS nos dias 1º e 2º de maio de 1987, abrangendo diversas questões em 11 pontos que tratavam sobre o reconhecimento das organizações socioculturais dos povos indígenas, meio ambiente, direito ao voto e defesa do Estado brasileiro como nação pluriétnica e multilíngue, sendo a principal reivindicação a demarcação de terras com uso exclusivo das riquezas naturais e regra de inalienabilidade.

Rosane Lacerda (2008, p. 98) comenta que em 26 de agosto de 1987 o deputado Bernardo Cabral (PMDB/AM) apresentou o 1º Substitutivo ao Projeto de Constituição da Comissão de Sistematização sobre as terras indígenas, defendendo o conceito restritivo de caráter "imemorial da posse", retrocedendo à linguagem das Constituições de 1934 e 1946 ao

propor a manutenção da tutela e a criação de "uma distinção entre índios 'aculturados' e aqueles com 'elevado estágio de aculturação', excluindo estes últimos de quaisquer direitos especificamente conferidos aos demais indígenas". Difundindo as teses do chamado Grupo 32, o constituinte defendia a exploração mineral privada nos territórios e a ideia etnocida do indígena como espécie em extinção (LACERDA, 2008). Após tornar-se alvo de uma campanha midiática do jornal Estado de S. Paulo, o Cimi elaborou uma proposta de Emenda Popular que definia o Brasil como uma "República Federativa Plurinacional", considerando as nacionalidades próprias dos povos indígenas sem detrimento da cidadania brasileira e as "Nações Indígenas como pessoas jurídicas de direito público interno" (LACERDA, 2009, p. 100-101).

Figura 5: Discurso de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte em 1987



Fonte: fotografia de autoria desconhecida (AILTON..., 2023).

Ao contrário do projeto redigido pelo Cimi, a União das Nações Indígenas elaborou uma proposta de Emenda Popular reconhecendo a sociedade brasileira, e não o Estado, como pluriétnica com a garantia de direitos especiais aos índios sem prejuízo dos direitos básicos, como a autonomia da organização social, usos, costumes, línguas, tradições e direitos originários sobre as terras que ocupam, inumbindo sua proteção à União e a defesa processual e extraprocessual ao Ministério Público (LACERDA, 2008). A autora destaca,

ainda, que o Regimento Interno da ANC exigia a assinatura de no mínimo 30 mil eleitores brasileiros e a organização por no mínimo três associações legalmente constituídas, de modo que, preenchidos os requisitos, as propostas tornaram-se as Emendas Populares n. 39, sobre as "nações indígenas" e n. 40, sobre as "populações indígenas" numa sessão com a presença de lideranças dos povos Makuxi, Yanomami, Kiriri, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Xavante e Rikbaktsa (LACERDA, 2008, p. 103). O primeiro a falar foi Ailton Krenak, coordenador da UNI, defendendo a Emenda das "populações indígenas" ao pintar o rosto com tinta de Jenipapo:

Sr. Presidente, Srs. Constituintes, eu, com a responsabilidade de, nesta ocasião, fazer a defesa de uma proposta das populações indígenas à Assembléia Nacional Constituinte, havia decidido, inicialmente, não fazer uso da palavra, mas de utilizar parte do tempo que me é garantido para defesa de nossa proposta numa manifestação de cultura com o significado de indignação – e que pode expressar também luto – pelas insistentes agressões que o povo indígena tem indiretamente sofrido pela falsa polêmica que se estabeleceu em torno dos direitos fundamentais do povo indígena e que, embora não estejam sendo colocados diretamente contra o povo indígena, visam atingir gravemente os direitos fundamentais de nosso povo.

Não estamos chegando agora a esta Casa. Tivemos a honra de, desde a instalação dos trabalhos da Assembléia Nacional Constituinte, sermos convidados a participar dos trabalhos na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Essa Subcomissão teve a competência de tratar da questão indígena e, mais tarde, tivemos também a oportunidade de participar da instalação dos trabalhos da Comissão da Ordem Social.

Ao longo desse período, a seriedade com que trabalhamos e a reciprocidade de muitos dos Srs. Constituintes permitiram a construção, a elaboração de um texto que provavelmente tenha sido o mais avançado que este País já produziu com relação aos direitos do povo indígena. Esse texto procurou apontar para aquilo que é de mais essencial para garantir a vida do povo indígena. E muitas das pessoas que estiveram envolvidas nesse processo de discussão aqui, na Assembléia Nacional Constituinte se sensibilizaram a ponto de levar além dos limites das paredes desta Casa o trabalho relativo aos direitos indígenas, como foi na visita à área dos índios Caiapó, no Gorotire. Ouvindo ali, e tirando a impressão dos índios que estavam na aldeia acerca do que sentem, do que desejam para si, das inquietações que nós, indígenas, colocamos no sentido de ter um futuro, no sentido de ter uma perspectiva. Assegurar para as populações indígenas o reconhecimento aos seus direitos originários às terras em que habitam – e atentem bem para o que digo: não estamos reivindicando nem reclamando qualquer parte de nada que não nos cabe legitimamente e de que não esteja sob os pés do povo indígena, sob o habitat, nas áreas de ocupação cultural, histórica e tradicional do povo indígena. Assegurar isto, reconhecer às populações indígenas as suas formas de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante.

Os trabalhos que foram feitos até resultar no primeiro anteprojeto da Constituição significaram lançar uma luz na estupidéz e no breu que tem sido a relação histórica do Estado com as necessidades indígenas. Avançou no sentido de avançar a perspectiva de um futuro para o povo indígena.

E, neste momento, insisto; eu havia optado mesmo por estar aqui e à semelhança da manifestação de luto pela perda, seja de um parente, seja da solidariedade, seja de um amigo e, sobretudo, pela perda de um respeito que o nosso trabalho aqui dentro

construído, o respeito que tivemos para com esta Casa e que pudemos identificar também nas pessoas que se sensibilizaram com essa questão. Queremos manifestar a nossa indignação com os ataques que estamos sofrendo e alertar esta Casa de que ainda somos os interlocutores dos Srs., e que não confundam uma eventual campanha e possíveis agressões ao povo indígena, com polêmicas que são construídas à nossa revelia.

Os Srs. sabem, V. Ex.^s sabem que o povo indígena está muito distante de poder influenciar a maneira que estão sugerindo os destinos do Brasil. Pelo contrário. Somos talvez a parcela mais frágil nesse processo de luta de interesse que se tem manifestado extremamente brutal, extremamente desrespeitosa, extremamente aética. Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta Casa. Mas acredito que os Srs não poderão ficar omissos. Os Srs. não terão como ficar alheios a mais esta agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena.

O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência, sequer, dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. Creio que nenhum dos Senhores poderia jamais apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil que colocaram em risco, seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano neste País. Hoje somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança. Ainda existe dignidade, ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar, aqueles que não têm dinheiro, mas mesmo assim mantêm uma campanha incessante de difamação. Um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil. V. Ex.^{as} são testemunhas disso.

Agradeço à Presidência, aos Srs. Constituintes, espero não ter agredido com as minhas palavras os sentimentos dos presentes neste plenário. Obrigado. (BRASIL, 1988).

O discurso de Ailton Krenak na sessão de 4 de setembro de 1987 expressou uma descontinuidade simbólica e real na história constitucional brasileira, que nunca antes havia contado com a participação dos povos indígenas nos rituais de confecção do pacto social, político e jurídico sobre o futuro do país. No dicionário da análise do discurso, os "enunciados performativos" são aqueles que têm o poder de "realizar o ato que eles denotam, isto é, 'fazer' qualquer coisa pelo simples fato de 'dizer'" (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 72). Consciente dos seus atos de linguagem verbo-visual perante aquele auditório, Krenak foi orador e autor de enunciados performativos que uniram a pintura da face às palavras em denúncia do genocídio, do etnocídio e da iminente campanha difamatória contra as reivindicações dos indígenas no processo constituinte. Em defesa da dignidade dos modos de vida nos trabalhos da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, Krenak protagonizou esse acontecimento memorável da história constitucional,

pleiteando o reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas às terras que habitam.

No texto *História Indígena e o Eterno Retorno do Encontro*, Ailton Krenak (2012, p. 123) rememora as lutas à época que coordenou a União das Nações Indígenas, defendendo o projeto de emenda sobre o capítulo dos direitos originários na Assembleia Nacional Constituinte: "aquele capítulo, gente, aqueles artigos da Constituição Brasileira... eu estava com eles no meu bolso quando eu subi". O ativista recorda que, convidado por Ulysses Guimarães (1916-1992), foi barrado no setor de protocolo do Congresso Nacional porque estava vestindo uma camiseta: "você não pode entrar aqui, você não está de terno" (KRENAK, 2012, p. 123). Então, com camisa, paletó e gravata emprestados por Domingos Leonelli e Fábio Feldmann, Krenak (2012) ingressou no plenário, que estava uma bagunça. Dispondo de só 10 minutos para falar, teve que fazer uma "coisa de índio" para ser ouvido, daí a pintura de jenipapo e o discurso emblemático que logrou êxito na votação:

Não houve abstenção, ninguém votou contra esse texto que está na Constituição brasileira que assegura que o Brasil tinha que parar de matar ou integrar os índios, que é isso que aquele texto diz; tinha que parar de matar ou integrar os índios, que era a política desde a colônia até a Constituição de 1988. (KRENAK, 2012, p. 124).

No dia 18 de setembro, portanto 14 dias após a defesa da proposta de Emenda Popular da UNI, o deputado Bernardo Cabral apresentou o texto do 2º Substitutivo da Comissão de Sistematização, estabelecendo o português enquanto língua nacional; a autorização para mineração em terras indígenas, consideradas bens da União aquelas de "posse imemorial" e bens dos Estados as terras dos aldeamentos extintos; e o etnocida artigo 264 que excluía os indígenas "aculturados" dos direitos originários: "os direitos previstos neste capítulo não se aplicam aos índios com elevado estágio de aculturação, que mantenham uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitem terras indígenas" (LACERDA, 2008, p. 108). Em agosto, uma delegação de 27 indígenas nordestinos, pertencentes aos povos Fulni-ô (PE), Xukuru-Kariri (AL), Kariri-Xokó (AL) e Pankararu (PE) viajaram a Brasília para pressionar a votação sobre o Título VIII, referente à Ordem Social, que incluía o Capítulo VIII, denominado Dos Índios, no projeto constituinte. O substitutivo não chegou a ser votado por decurso de prazo, levando a discussão ao Plenário, que promulgou a

Constituição da República Federativa do Brasil em 5 de outubro de 1988 com o seguinte texto:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º. (BRASIL, 1988)

O artigo 231 assegurou a autonomia territorial, social e cultural indígena, bem como reforçou os direitos originários imprescritíveis sobre as terras tradicionalmente ocupadas com o caráter jurídico de posse permanente e usufruto exclusivo sobre as riquezas naturais, proibindo a alienação, a remoção, a mineração e a produção de energia nas terras indígenas, nestes dois últimos casos, abrindo uma exceção condicionada à autorização do Congresso Nacional mediante escuta prévia das comunidades atingidas. Ademais, o artigo 20, inciso XI, inseriu as terras indígenas no patrimônio da União e o artigo 232 previu a legitimidade processual ativa tanto individual quanto coletiva dos indígenas em ações judiciais: "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). Na hermenêutica constitucional de Amado (2022, p. 09), o direito indigenista brasileiro contemporâneo, embora produzido para servir aos interesses do capital, tem sido ocupado pelos povos indígenas numa "fricção jurídica intercultural".

A Constituição Federal de 1988, para Baniwa (2012, p. 206), estabeleceu um novo marco jurídico na história dos direitos dos povos indígenas a partir dos seguintes princípios constitucionais: a) a superação do regime tutelar, reconhecendo a capacidade civil; b) diversidade sociocultural multiculturalista; c) autonomia societária com direito ao território, direitos sociais e econômicos; d) direito à cidadania híbrida étnica, nacional e global. Segundo Joênia Batista de Carvalho Wapixana (2006), o texto constitucional de 1988 reconheceu no artigo 231 o princípio jurídico do indigenato, pensado por João Mendes Júnior (1856-1923), de modo que o direito originário preexiste até mesmo à criação do Estado brasileiro. De acordo com Wapichana (2006, p. 98), a noção de terra indígena surge no constitucionalismo democrático do fim do século 20 em harmonia com o direito fundamental à casa como asilo inviolável: "a terra é o lar, e dele emanam outros direitos consequentes".

A advogada interpreta o artigo 231 na perspectiva do reconhecimento constitucional do direito à diferença e à pluralidade étnica na medida em que, ao conceito de posse indígena, não se aplica o dogma da detenção efetiva da coisa ou *corpus*, na nomenclatura romana, pois o significado da terra, para os povos indígenas, vai além da dimensão meramente patrimonial da propriedade privada: "ela se apresenta como condição de existência, de vida, fazendo parte, inclusive, de sua identidade – é a vida não apenas física, biológica, mas em suas múltiplas referências" (WAPICHANA, 2006, p. 96). Em artigo intitulado *Reconhecimento e Proteção dos Direitos dos Índios*, publicado em 1991, Dalmo de Abreu Dallari (1931-2022), salientou que os dispositivos do Estatuto do Índio já permitiam que as comunidades indígenas fizessem a defesa judicial de seus direitos, de modo que a capacidade processual foi reafirmada pela Carta Constitucional de 1988, que também estabeleceu a atuação do Ministério Público Federal e da Justiça Federal para o julgamento de casos envolvendo os direitos dos povos originários.

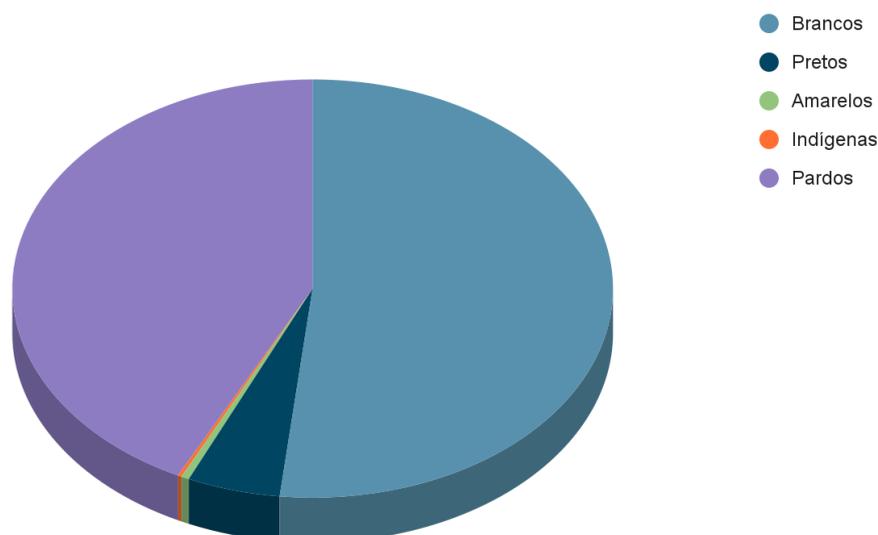
Dallari (1991) defendia a ratificação no Brasil da Convenção n. 169 da OIT, aprovada na Suíça no dia 27 de junho de 1989 em substituição à Convenção n. 107 sobre as Populações Indígenas e Tribais, afirmando a dignidade humana dos povos originários e os direitos

positivos que deveriam ser incorporados pelos Estados nacionais contra a escravização, a dominação e o aniquilamento dos trabalhadores indígenas. Consoante entendimento do jurista, a única discrepância entre o tratado internacional de direitos humanos e a ordem constitucional interna estava no artigo 14 da Convenção n. 169, que garantia o direito de "propriedade e posse" dos indígenas sobre as terras, e o artigo 231 da Constituição de 1988, que previa apenas a "posse permanente" e a propriedade da União, mas que não impedia a ratificação porque a Convenção n. 107 determinava expressamente que o título de propriedade deveria ser conferido às populações indígenas e a Constituição de 1967 o manteve em nome da União (DALLARI, 1991). O reconhecimento constitucional dos direitos à terra, à língua, à cultura e à autogestão em 1988 levou o IBGE a reformular as alternativas para resposta da variante "cor" no Censo de 1991, inserindo a categoria "indígena":

Tais transformações ajudam a entender porque os técnicos responsáveis pelo Censo Nacional de 1991 resolveram abrir um espaço para que nas respostas ao quesito cor, o entrevistado possa vir a declarar-se como “indígena”, sendo tais dados computados separadamente daqueles dos “pardos”. Ainda que tais dados estejam em elaboração pelo IBGE, esse é um fato bastante promissor, que deverá por sua vez atuar como um propulsor de novas pesquisas sobre o índio e de novas esferas de reconhecimento de sua presença no Brasil contemporâneo. (OLIVEIRA, 1997, p. 81).

O Censo de 1991 foi autorizado pela Lei n. 8.184, de 10 de maio de 1991, assinada por Fernando Collor de Mello, reiterando a periodicidade decenal para os Censos Demográficos. Assim, em meio aos planos econômicos do governo federal para reduzir a inflação, o recenseamento nacional foi programado para 1º de setembro daquele ano. O Censo de 1991 reintroduziu o termo "raça", utilizado pela última vez no século 19, reformulando a pergunta para "qual é sua raça ou cor?"; e inseriu pela primeira vez a categoria "indígena" entre as possíveis respostas dos entrevistados: "in the past, IBGE had classified Indians as *pardos*, and it reportedly decided to include the 'indigenous' option after consulting with anthropologists and representatives of FUNAI, the federal government's Indian Affairs Bureau" (NOBLES, 2000, p. 121). Em 1991, o IBGE também modificou o critério de atribuição étnica, passando a operar com a ferramenta da "auto-classificação" devido ao aprofundamento das análises estatísticas e pressões dos movimentos sociais, elencando as categorias branca, preta, amarela, parda e indígena em resposta à pergunta sobre cor ou raça (OLIVEIRA, 2016).

Gráfico 11: População brasileira por "cor" ou "raça" segundo o Censo de 1991



Fonte: gráfico elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE (2005).

O Censo Demográfico de 1991 contabilizou uma população total de 146.521.661 brasileiros, sendo que 75.704.927 se declararam brancos (52%), 62.316.064 pardos (42%), 7.335.136 pretos (5%), 630.656 amarelos (0,4%), 294.131 indígenas (0,2%) e 534.878 (0,3%) não declararam (IBGE, 2005). Os indígenas correspondiam a 0,2% da população brasileira, de maneira que cerca de $\frac{2}{3}$ deles habitavam áreas rurais, número considerado por Oliveira (2015, p. 255) como inferior às estimativas da FUNAI, indicando a novidade nas informações censitárias da população indígena em contexto urbano: "quanto aos índios que habitavam cidades, da ordem de 71 mil, não se dispunha de qualquer levantamento anterior que pudesse dimensionar o fenômeno, não havendo base para questionar os dados obtidos pelo IBGE".

No quesito "raça ou cor" do Censo Demográfico de 1991, os indígenas representavam a parcela mais minoritária da população brasileira, composta majoritariamente por pessoas brancas e pardas. O contingente da população preta vinha decrescendo, de modo que em 1940 somava 14,6% e em 1991, como mencionado, apenas 5% dos habitantes do país. Segundo Gabriele Anjos (2013, p. 106), entre os censos de 1960 e 2000, o IBGE baseou as respostas às categorias étnico-raciais (branco, pardo, preto, amarelo) em "declarações prestadas a uma questão pré-codificada, em questionários preenchidos pelo recenseador", de modo que somente em 2010 elas "deixaram de ser traduzidas e passaram a ser enquadradas". O Censo de 1991 operou com cinco categorias, inserindo o termo "indígena" de forma pioneira com dados captados pela metodologia da autoidentificação: "foram recenseados os indígenas que

viviam em terras indígenas, os que residiam em áreas rurais fora de terras indígenas e os localizados em situação de domicílio urbano" (IBGE, 2005, p. 12).

O método de autodeclaração utilizado nas estatísticas nacionais refletiu o cenário histórico, político e jurídico mundial que garantia o direito à autodeterminação. No dia 6 de julho de 1992, foram publicados no Brasil o Decreto n. 591, que ratificou o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais; e o Decreto n. 592, que incorporou o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos no sistema jurídico nacional, ambos adotados pela Assembleia-Geral das Nações Unidas em 19 de dezembro de 1966. O item 1 do artigo 1º dos dois tratados internacionais sobre direitos humanos possuem o mesmo texto normativo: "todos os povos têm direito a autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural" (BRASIL, 1992a; BRASIL, 1992b). O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos estatui, ainda, no artigo 27 o direito à identidade cultural das minorias étnicas:

Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua. (BRASIL, 1992b).

O fundamento teórico dos direitos das minorias étnicas nos organismos internacionais é o multiculturalismo, que se reparte em diversas linhas de pensamento. De acordo com Igreja (2005, p. 17), na primeira fase o debate multiculturalista se dividia entre intelectuais "liberais", para os quais o indivíduo precede moralmente à comunidade; e "comunitaristas", cuja concepção dos direitos das minorias étnicas os considera como ferramentas de defesa coletiva contra as erosões da autonomia individual. Citando Wieviorka, Igreja (2005, p. 18) identifica Charles Taylor com a posição comunitarista, ainda que o autor afirme que a demanda de reconhecimento das especificidades culturais seja compatível com o universalismo liberal no desenvolvimento da noção moderna de identidade: "um não-reconhecimento pode ser uma forma de opressão sobre aqueles que possuem uma identidade diferenciada".

A antropóloga comenta que a teoria liberal de Will Kymlicka subordina os direitos das minorias aos princípios de liberdade individual, democracia e justiça social, porque propõe

um reconhecimento dos direitos coletivos das minorias étnicas, "mas crê que eles devem ser limitados pelos direitos individuais que servem para a proteção dos indivíduos às restrições colocadas nas comunidades minoritárias" (IGREJA, 2005, p. 20). Logo, o culturalismo liberal considera que o Estado democrático deve garantir os direitos civis e políticos, bem como "instaurar diversos direitos e políticas específicas destinados a grupos minoritários e reconhecer institucionalmente suas identidades distintas e suas necessidades como grupos étnico-culturais" (IGREJA, 2005, p. 22).

No entanto, a autora busca construir uma perspectiva multiculturalista fora do quadro de pensamento liberal burguês no estudo dos direitos dos indígenas em contexto urbano no México, mencionando também, numa segunda fase, as teorias pós-coloniais que promovem uma "pluralização da cidadania ainda mais radical" na tarefa de manejar o multiculturalismo como um instrumento normativo na luta anti-racista, valorizando as diferenças culturais que foram desumanizadas no espaço público em razão do preconceito sofrido pelas populações indígenas e negras: "existe, portanto, um importante potencial do multiculturalismo no combate contra a discriminação, o preconceito e especificamente, o racismo" (IGREJA, 2005, p. 32). Nesse sentido, a norma anti-discriminatória disposta no artigo 2º, item 2, do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, estabelecendo pleno exercício da cidadania "sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, situação econômica, nascimento ou qualquer outra situação" (BRASIL, 1992a).

Expressões normativas semelhantes podem ser encontradas no Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, bem como na Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969), ratificada pelo Decreto n. 678, de 6 de novembro de 1992. A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 3º, inciso IV, apresenta, entre os objetivos fundamentais da República, "promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação", enquanto o artigo 4º, inciso III, fixa como princípio das relações internacionais a autodeterminação dos povos. De acordo com Igreja (2005, p. 42), a identidade ocupa um lugar decisivo na discussão sobre políticas públicas não discriminatórias, ações afirmativas e direitos das minorias, sendo o ambiente urbano propício para "o despertar das identidades étnicas", gerando a problemática jurídica das categorizações do ser indígena: "a necessidade da definição e de uma delimitação das identidades para que se convertam em

sujeitos de políticas estatais é um problema importante a que se confrontam as políticas multiculturalistas".

Adalberto Sá Junior e Gislene dos Santos (2017, p. 2545) abordam junto ao liberalismo substantivo comunitarista de Taylor e à teoria liberal de direitos das minorias de Kymlicka, o constitucionalismo pós-colonial de James Tully, baseado no diálogo contínuo entre as culturas, em que "a identidade individual é dialogicamente construída por meio de relações de reconhecimento estabelecidas com a comunidade". O direito à autodeterminação envolve, por conseguinte, a reparação das relações desiguais travadas historicamente entre o Estado nacional e os povos indígenas, questionando o modelo normativo estatal no nível comunicativo, de modo a verificar "se a linguagem utilizada pelo modelo é capaz de dar aos participantes do diálogo igual capacidade para expressar suas reivindicações em suas próprias formas culturais" (SÁ JUNIOR; SANTOS, 2017, p. 2557).

Os autores discordam das posturas multiculturalistas de Taylor, Kymlicka e Tully no tocante à limitação dos direitos coletivos pelos direitos individuais: "todos eles acabam por exigir, de uma maneira ou de outra, a aceitação dos valores liberais pelos povos indígenas para que eles sejam protegidos da sociedade majoritária" (SÁ JUNIOR; SANTOS, 2017, p. 2546). O direito à autodeterminação, respaldado na Constituição e nos tratados internacionais dos quais o Brasil faz parte, contempla o direito das comunidades indígenas para a organização política interna e o direito de representação paritária nos processos de tomada de decisão sobre os interesses coletivos: "no caso dos povos indígenas, este direito é o direito à autodeterminação, o qual confere autonomia sobre determinada parcela do território, para desenvolver-se enquanto sociedade distinta" (SÁ JUNIOR; SANTOS, 2017, p. 2562).

A abordagem multiculturalista do direito à autodeterminação abrange reflexões filosóficas entre o relativismo e o universalismo dos direitos humanos que não são objeto dessa análise, que se destina ao exame dos discursos jurídicos e estatísticos produzidos pelo Estado brasileiro na enunciação normativa do ser indígena. O direito de autodeterminação dos povos originários tem por pressuposto básico a autonomia territorial. Contudo, até o reconhecimento formal dos direitos das minorias étnicas, muitos povos foram e continuam sendo desterritorializados e desumanizados. O método de autoidentificação indígena utilizado nos censos demográficos a partir do final do século 20 se tornou um efeito prático do

exercício do direito de autodeterminação na contagem populacional para fins de elaboração de políticas públicas.

Ademais, a mudança nas categorias censitárias ocorreu numa conjuntura em que o Congresso Nacional começou a debater um projeto de lei para substituir o Estatuto do Índio (OLIVEIRA, 1997), que permanece em vigor, apesar de certos enunciados estarem em desconformidade com os dispositivos constitucionais de 1988 (AMADO, 2022). Tratava-se do Projeto de Lei n. 2.057, apresentado em 23 de outubro de 1991 à Câmara de Deputados e arquivado em 31 de janeiro de 2023. O texto arquivado dispunha sobre o Estatuto das Sociedades Indígenas, de autoria dos parlamentares Aloizio Mercadante (PT/SP), Fábio Feldmann (PSDB/SP) e José Carlos Saboia (PSB/MA), defendendo de forma inovadora o reconhecimento da personalidade jurídica de natureza pública de direito interno das "sociedades indígenas", independente de qualquer registro em respeito aos seus modos de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.

O artigo 2º definia a categoria "sociedades indígenas" como "grupos socialmente organizados, compostos de uma ou mais comunidades, que se consideram distintos da sociedade envolvente e que mantêm vínculos históricos com sociedades pré-colombianas". O Projeto de Lei n. 2.057/1991, no Título VII - Da Pessoa do Índio, artigo 92, previa que "índio é todo indivíduo que se identifica como pertencente a uma sociedade indígena e é por ela reconhecido como tal". Na justificativa, o documento argumentava a necessidade de uma lei que alterasse o regime tutelar do Estatuto do Índio a partir da autonomia e da diversidade cultural, regulando os direitos especiais e coletivos assegurados na Constituição às sociedades indígenas, cuja conceituação "elimina critérios raciais, inaceitáveis, e realça a continuidade histórica e a auto-identificação como definidoras da etnia" (BRASIL, 1991).

Se o Poder Legislativo, por um lado, admitia a tramitação de um projeto de lei, hoje arquivado, com uma concepção normativa de "sociedades indígenas" que reconhece a existência de coletividades e indivíduos etnicamente diferenciados na relação com o Estado, por outro lado, havia uma postura conservadora de não subscrever "qualquer convenção internacional que caracterizasse as sociedades indígenas como 'povos' e que lhes atribua um grau de autonomia julgado perigoso" (OLIVEIRA, 1997, p. 82). Escrevendo no final da década de 1990, Pacheco de Oliveira (1997) vislumbrava a possibilidade de concretização de uma ideia de "cidadania diferenciada", uma vez que o discurso assimilacionista não

encontrava mais amparo constitucional, de modo que os indígenas não poderiam mais ser considerados pelo Estado como sujeitos transitórios da nação brasileira.

Com a crescente mobilização étnica dos indígenas em regiões de colonização mais antiga, como o Nordeste e o Sudeste, "consideradas como objeto secundário de interesse pelos antropólogos e pela vertente hegemônica (o rondonismo e sua versão dos anos 50) da política indigenista brasileira", a presença indígena em todos os espaços da sociedade tendia a aumentar, ampliando também sua participação nos debates sobre políticas públicas e alternativas ao desenvolvimento regional (OLIVEIRA, 1997, p. 83). Por isso, a preocupação de indígenas, da academia, da opinião pública e do Estado quanto à "'autenticidade' dos que se autodeclararam índios, voltando a ser acionados os estereótipos da 'primitividade' e lhes sendo cobrada a posse de um patrimônio cultural marcadamente distinto" (OLIVEIRA, 1997, p. 83).

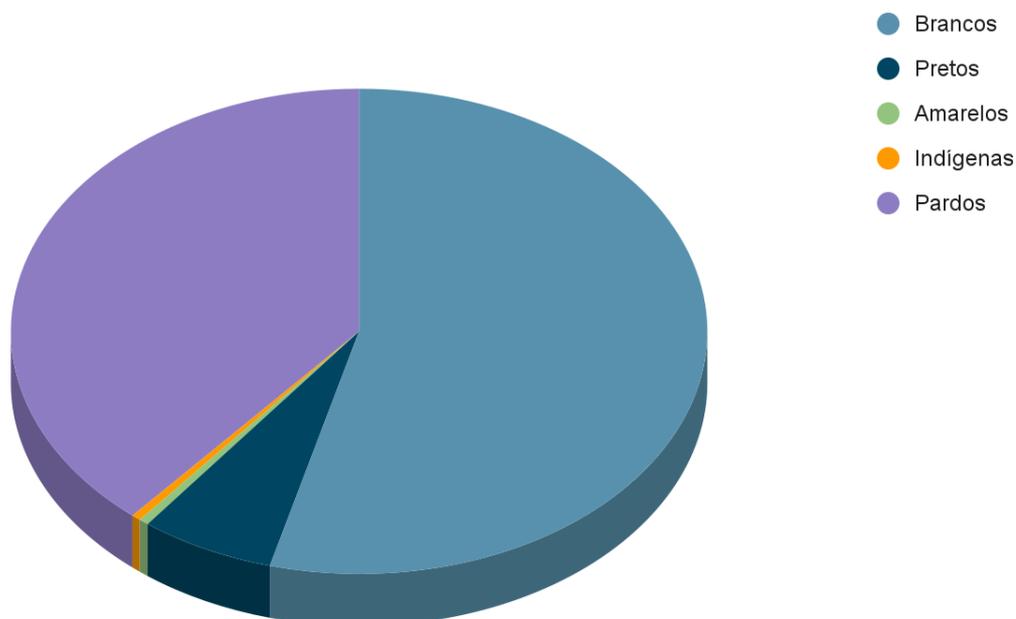
O antropólogo salienta que tais representações estereotipadas do ser indígena não podem impedir a articulação e a teorização sobre as "novas realidades criadas pelas diversificadas demandas e mobilizações indígenas". Do ponto de vista jurídico, a introdução do termo "indígena" pela primeira vez em resposta ao quesito raça ou cor na história dos censos nacionais estava em consonância com o paradigma da autonomia reconhecido pelo constitucionalismo democrático e pluralista de 1988. A década de 1990 foi marcada pela ratificação de normas internacionais que asseguravam o direito à autodeterminação dos povos e protegiam os direitos das minorias étnicas. Ao manter as cinco categorias do levantamento anterior, permitindo, assim, a elaboração de análises comparativas, o Censo de 2000 constatou o aumento da população indígena, principalmente nos domicílios urbanos.

5.2 Censo 2000: a população indígena em contexto urbano

Seguindo a regra da periodicidade decenal da Lei n. 8.184/1991, o Censo Demográfico 2000 computou um total de 169.590.693 indivíduos na população brasileira, dos quais 91.298.043 declararam-se brancos (53,7%), 65.318.092 pardos (38,5%), 10.554.336 pretos (6,2%), 761.583 amarelos (0,4%), 734.131 indígenas (0,4%) e 1.206.673 (1,2%) não declararam (IBGE, 2000). A análise comparativa do IBGE (2005) sobre os Censos Demográficos 1991 e 2000 acentuou o expressivo crescimento populacional indígena no período, reconhecendo a existência de 220 povos originários falantes de em média 170 línguas no território nacional, embora mencionasse a necessidade de aprimoramento das

técnicas de coleta de dados, por exemplo, devido ao desconhecimento das línguas indígenas pelos recenseadores.

Gráfico 12: População brasileira por "cor" ou "raça" segundo o Censo Demográfico 2000



Fonte: gráfico elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE (2000).

A população indígena continuou representando uma parcela demográfica e politicamente minoritária da sociedade, mas registrou o aumento de 294.131 para 734.131 pessoas que se autodeclararam indígenas, equivalente a uma taxa média geométrica de crescimento anual no período de 10,8%, enquanto o total da população brasileira apresentou um crescimento anual de apenas 1,6% (IBGE, 2005). O segundo maior crescimento foi o da categoria preta, depois da categoria parda, porém em ritmo mais lento. O Censo de 2000 retratou também um Brasil em que a maioria da população se autodeclarou branca. A categoria amarela manteve-se com a mesma porcentagem, formando 0,4% do total do país. A categoria indígena dobrou de tamanho entre os censos de 1991 e 2000, passando de 0,2% da população brasileira no primeiro e 0,4% no segundo (IBGE, 2005).

Tabela 9: População residente e taxa média geométrica de crescimento anual, por Grandes Regiões, segundo a cor ou raça - Brasil - 1991/2000

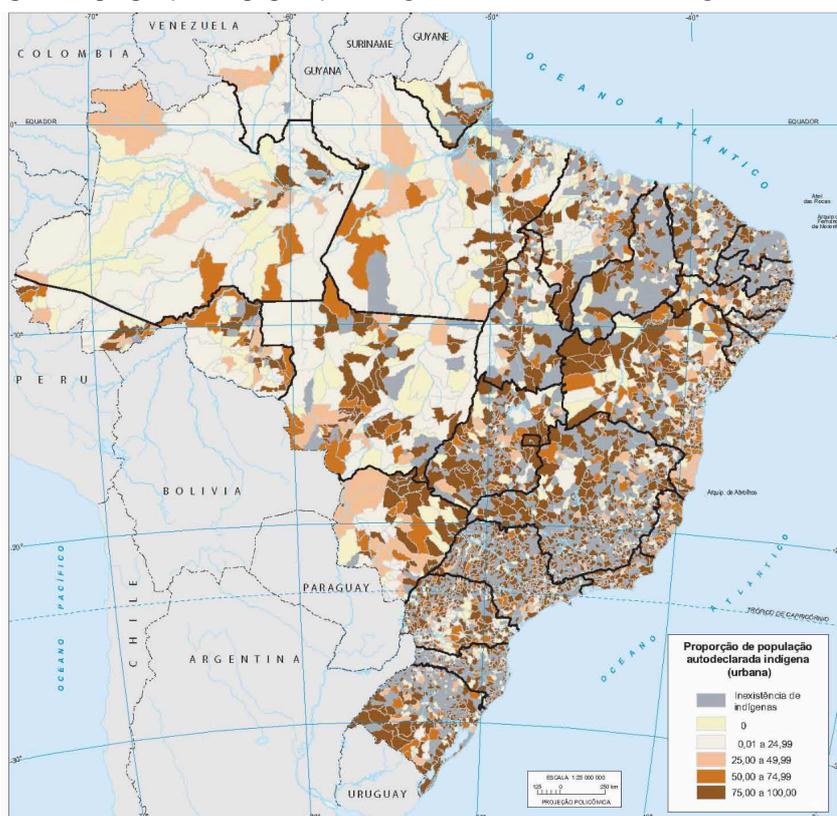
Cor ou raça	População residente e taxa média geométrica de crescimento anual					
	Brasil	Grandes Regiões				
		Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste
População residente						
Branca						
1991	75 704 923	2 279 167	11 317 734	39 261 010	18 428 437	4 418 575
2000	912 298 043	3 616 840	15 738 698	45 163 259	20 991 862	5 787 384
Preta						
1991	7 335 139	329 267	2 368 209	3 662 930	292 946	292 946
2000	10 554 336	641 207	3 681 118	941 222	537 869	537 869
Amarela						
1991	630 659	13 994	27 363	471 735	86 878	30 690
2000	761 583	29 247	67 240	514 563	104 238	46 295
Parda						
1991	62 316 060	7 230 653	28 611 068	18 985 392	2 873 704	4 615 242
2000	65 318 092	8 259 486	27 722 133	21 367 768	2 884 741	5 083 964
Indígena						
1991	294 131	124 615	55 853	30 589	30 334	52 740
2000	734 131	213 445	170 389	161 189	84 748	104 360
Taxa geométrica de crescimento anual (período 1991/2000) (%)						
Branca	2,1	5,3	3,8	1,6	1,5	3,1
Preta	4,2	7,8	5,1	3,0	3,7	7,1

Amarela	2,1	8,6	10,6	1,0	2,1	4,7
Parda	0,5	1,5	-0,4	1,0	0,0	1,1
Indígena	10,8	6,2	13,3	20,5	12,2	8,0

Fonte: IBGE, 2005, p. 33.

Observando as grandes regiões geográficas do país, os maiores índices de crescimento da população indígena ocorreram no Sudeste (20,5%) e no Nordeste (13,3%). Dentre os cinco estados que apontaram maior aumento estiveram Sergipe (28,8%), Piauí (27,0%), Rio Grande do Norte (26,4%), Minas Gerais (26,2%) e Goiás (23,9%), por sua vez, a região Norte apresentou as menores taxas, como no Amazonas (5,9%), Amapá (4,9%) e Roraima (2,1%) (IBGE, 2005). O Censo de 2000 evidenciou o crescimento da população indígena em todas as grandes regiões em comparação ao Censo de 1991, sendo mais expressivo na área urbana (20,8%) que na rural (5,8%) (IBGE, 2005). A segunda categoria com maior crescimento na área urbana foi preta (4,9%) e a menor foi parda (1,7%) (IBGE, 2005).

Figura 6: Mapa com proporção de população indígena urbana no total de indígenas do município - 2000



Fonte: IBGE (2005, p. 22).

O IBGE (2005, p. 36) atribuiu o crescimento da autodeclaração indígena a três causas: a) crescimento vegetativo, com maior número de nascimentos do que mortes dos indígenas; b) imigração internacional dos países limítrofes como Bolívia, Equador, Paraguai e Peru; c) aumento da proporção de "indígenas urbanizados" que mudaram a declaração de outras categorias para classificar-se como indígenas. Esta última hipótese foi considerada a mais plausível. Fundamentando-se em Pereira, Azevedo e Santos, o IBGE (2005, p. 36) incluiu os "indígenas urbanizados" com pertencimento étnico a povos indígenas específicos como pessoas que se classificaram genericamente como indígenas ainda que não se identificando com etnias específicas".

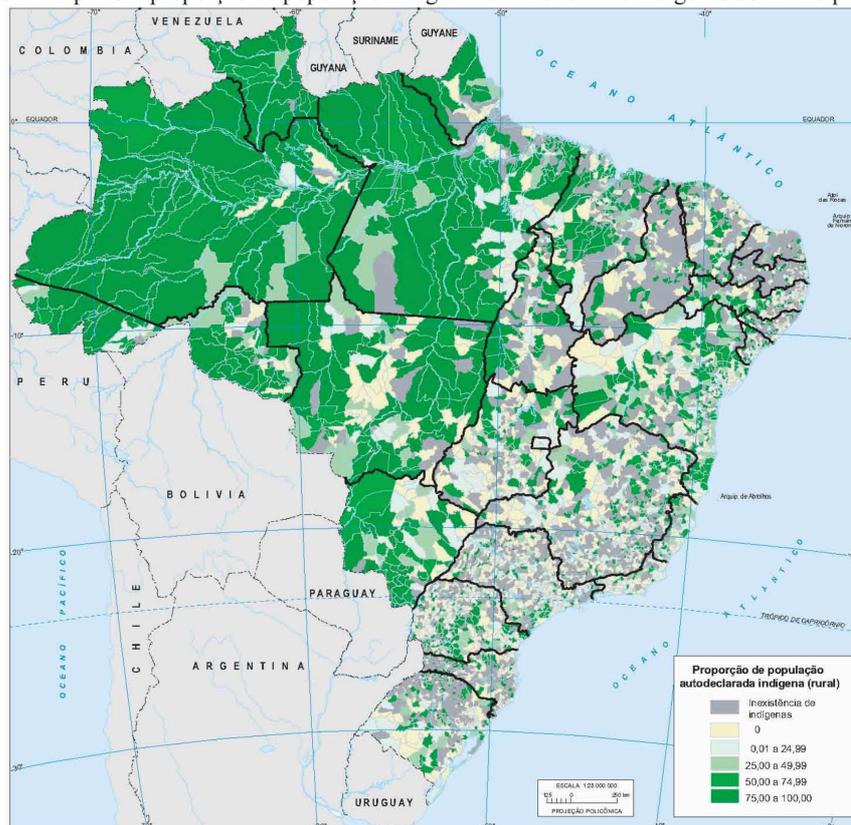
Para os demógrafos Nilza Pereira, Ricardo Santos e Marta Azevedo (2005, p. 156), a categoria "indígena" do IBGE não deve ser interpretada como sinônimo de "povos indígenas" conforme a literatura antropológica especializada, pois os censos vêm captando dois grupos sociais diferentes: "povos indígenas que se diferenciam da coletividade nacional por seus usos, costumes e tradições; e por outro lado, conjuntos de pessoas que se reconhecem como descendentes de índios (ou índio-descendente)". De acordo com o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 256), o Censo de 2000 deixou os indigenistas perplexos, pois apesar dos 734 mil indígenas no país catalogados pelo IBGE, a FUNAI continuava em 2004 a estimar a população indígena em 323 mil, "agregando a isso apenas a ressalva de que não estava computando os índios urbanos". Comparando os Censos de 1991 e 2000, o autor considerou que:

O Censo de 2000 traz duas grandes novidades frente aos mapas de terras indígenas e as estimativas de população daí derivadas. Primeiro, indica um vertiginoso crescimento dos índios que moram em cidades (383 mil), o que, em números absolutos, representa mais de cinco vezes o contingente de 1991, bem como sua duplicação em termos proporcionais. Com isso, inclusive os índios urbanos passam a ser mais numerosos (52,2%) do que os indígenas que vivem no meio rural. (OLIVEIRA, 2016, p. 256).

A população indígena aumentou tanto no espaço urbano quanto no rural, mas o crescimento da presença originária nas cidades surpreendeu os estudiosos, sobretudo porque nos estados com maiores contingentes de "índios urbanos" (São Paulo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Paraná) não estavam situadas as terras indígenas mais extensas em que se localizava o público-alvo que recebia a atenção especial da política indigenista: "essa diferença não resulta de um único estado ou região, mas se estende

por todo o Brasil, evidenciando a existência em número expressivo de pessoas que, mesmo residindo fora das terras indígenas, se assumem como índios" (OLIVEIRA, 2016, p. 256). Segundo o autor, realmente as equipes recenseadoras devem ser melhor preparadas para lidar com a temática indígena nos censos futuros, porém isso não invalida os resultados já publicados (OLIVEIRA, 2016).

Figura 7: Mapa com proporção de população indígena rural no total de indígenas do município - 2000



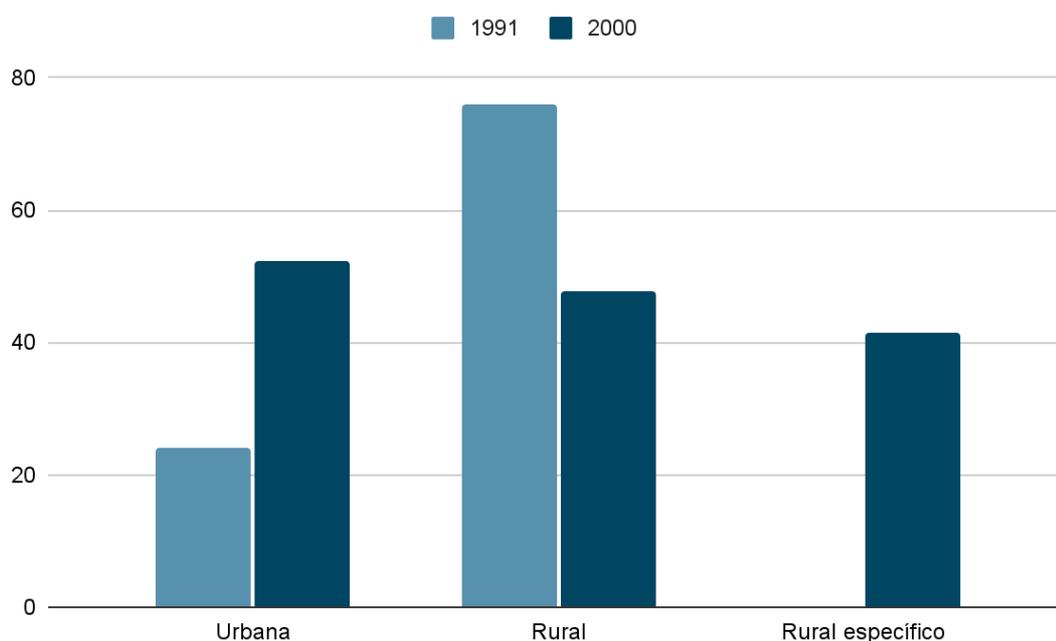
Fonte: IBGE, 2005, p. 23.

Pelo prisma da variante situação do domicílio urbana/rural, o IBGE mensurou os "significativos incrementos absolutos" da população indígena em áreas urbanas em todas as regiões do país, observando o mesmo fenômeno nos contextos rurais, mas em menor escala. O instituto considera, ademais, a sub-representação de indígenas vivendo no espaço urbano: "é possível que, para fins da captação dos dados censitários, haja alguma perda de indígenas residentes nas cidades, para os quais situações de preconceito e discriminação podem desfavorecer a autodeclaração na categoria" (IBGE, 2005, p. 21). A distribuição espacial da população indígena em contexto urbano mostra uma dispersão nos 5.507 municípios brasileiros, de modo que em 63,5% deles habitavam indivíduos que se declararam indígenas:

"na distribuição regional, a Região Norte (80,0%) detém a maior proporção de municípios com pelo menos um indígena declarado, seguida da Centro-Oeste, com 74,7%" (IBGE, 2005, p. 26).

No que diz respeito à população indígena em contexto rural, onde estão inseridos os indivíduos que habitam terras indígenas e os que vivem fora delas, o Brasil apresentou um aumento de 223.105 pessoas no Censo de 1991 para 350.829 pessoas no Censo de 2000 com as seguintes características regionais: a maior população indígena rural habitava o Norte, que passou de 112.655 indivíduos para 167.140; em segundo lugar, o Centro-Oeste com o incremento de 44.940 indivíduos para 65.985; e em terceiro, o Nordeste, que registrou o acréscimo de 39.865 para 64.661 pessoas (IBGE, 2005). Expondo os critérios de análise dos resultados do Censo de 2000, o IBGE (2005, p. 17) criou a categoria "rural específico", para se referir ao "conjunto de pessoas indígenas residentes nas áreas rurais dos municípios com terras indígenas, em função da estreita relação existente com os povos indígenas residentes nas terras indígenas".

Gráfico 13: Distribuição percentual da população autodeclarada indígena, por situação de domicílio - Brasil - 1991/2000



Fonte: Censo Demográfico 2000 (IBGE, 2005, p. 17).

O IBGE (2005) afirma que das 350 mil pessoas que se declararam indígenas vivendo em situação de domicílio rural, 304 mil, ou seja, 86,7% habitavam os municípios nos quais

havia terras indígenas segundo a FUNAI. Consoante Oliveira (2016, p. 257), os dados do IBGE permitem visualizar fatos para além da estrutura tutelar da FUNAI ou das ONGs indigenistas e que também ultrapassam ao movimento migratório do ambiente rural para o urbano, pois ele deve ser percebido na história de longa duração de incorporação dos indígenas na sociedade brasileira, "seja no campo (nas cercanias de sua área de origem ou longe dela), seja nas cidades (e não apenas nas capitais, mas nas pequenas cidades de interior)".

O Censo de 1991 computou 35.341 indígenas morando nas capitais brasileiras, enquanto o Censo de 2000 estimou 132.706 pessoas; por sua vez, no primeiro 258.790 habitavam municípios do interior e no segundo recenseamento demográfico 610.421 indígenas viviam no interior (IBGE, 2005). Oliveira (2016, p. 257) constatou que, no Censo de 2000, os indígenas representam mais de 20% da população em 31 municípios; "em outros 36 municípios, correspondem a 20% ou 10% da população e, em outros 57, são entre 10% e 5% da população". Boa parte das cidades pequenas e médias do interior do Brasil que indicaram presença indígena em 2000 ficavam próximas a terras indígenas; outras estavam situadas na mesma microrregião ou microrregião vizinha, "que configuram como que vasta e difusa poeira de indicações identitárias fragmentárias e heterogêneas, cuja unidade vem do fato de que remetem a uma ancestralidade indígena" (OLIVEIRA, 2016, p. 257).

Tabela 10: Relação dos municípios com maiores populações de autodeclarados indígenas e proporção em relação à população total dos municípios com indicação das Unidades da Federação de referência - Brasil - 2000

Municípios e Unidades da Federação de referência	População residente		
	Total	Autodeclarada indígena	Proporção de indígenas no total da população do município (%)
São Gabriel da Cachoeira/AM	29 947	22 853	76,3
Salvador/BA	2 443 107	18 712	0,8
São Paulo/SP	10 434 252	18 692	0,2
Rio de Janeiro/RJ	5 857 804	15 622	0,3
Jacareacanga/PA	24 024	8 488	38,4
Manaus/AM	1 405 835	7 894	0,6

Belo Horizonte/MG	2 238 526	7 588	0,3
Tabatinga/AM	37 919	7 255	19,1
Brasília/DF	2 051 146	7 154	0,3
Santo Antônio do Içá/AM	28 213	6 673	23,7
São Paulo de Olivença/AM	23 113	6 673	28,7
Porto Alegre/RS	1 360 590	6 356	0,5
Barcelos/AM	24 197	6 187	25,6
Boa Vista/RR	200 568	6 150	3,1
Aquidauana/MS	43 440	6 011	13,8
Miranda/MS	23 007	5 938	25,8
Amambaí/MS	29 484	5 396	18,3
Dourados/MS	164 949	5 189	3,1
Curitiba/PR	1 587 315	5 107	0,3
Recife/PE	1 422 905	5 094	0,4

Fonte: IBGE, 2005, p. 32.

Assim, o Município de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, figurou como primeiro colocado com a maior população indígena do Brasil e, como verificou o IBGE (2005), dentre os 20 municípios destacados, 10 deles são capitais, por exemplo, Salvador/BA, São Paulo/SP e Rio de Janeiro/RJ, consideradas como destino para a maioria dos migrantes rurais. Na análise de Oliveira (2016, p. 258), os dados obtidos pelo IBGE refletem "uma primeira aproximação ao que seria atualmente o equivalente social e identitário do *caboclo* nos Censos de 1872 e 1890, ou do *índio colonial* nos textos historiográficos". Segundo o autor, não é coincidência que muitos estados, que nos Oitocentos registravam contingentes indígenas expressivos, apresentaram no século 21 uma presença indígena relevante, distribuída numa grande variedade de municípios, como na Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco, Paraná e Rio Grande do Sul:

Nesse sentido, o censo, como instrumento cognitivo que permitiria apreender a manutenção de componentes identitários em uma população indígena dispersa e desterritorializada, estaria apontando para um fenômeno que está apenas começando a ser estudado pelos cientistas sociais, historiadores e demógrafos. (OLIVEIRA, 2016, p. 259).

Em sua leitura sociológica e histórica do Censo de 2000, Oliveira (2016) pondera que o campo de estudo dos dados demográficos referentes à população indígena "dispersa e desterritorializada" consiste numa temática recente, de maneira que as pesquisas têm caminhos epistemológicos ainda a serem trilhados em busca de avançar na construção desse conhecimento interdisciplinar sobre as múltiplas realidades originárias no Brasil. Com um olhar atento às continuidades do colonialismo interno, o autor lê os censos na dinâmica econômica e política da América portuguesa que se transforma em Estado nacional pelo Império e somente no final do século 19 constitui uma República, de modo que:

(...) a população nativa, as terras que habitavam e os recursos que possuíam, foram continuamente decretados como espaços econômicos a serem incorporados mediante uma variada gama de expedientes (muitas vezes legalizados) que incluíam o terror e a guerra, a escravidão disfarçada, os deslocamentos compulsórios e a imposição da tutela. (OLIVEIRA, 2016, p. 259).

O antropólogo menciona que as estatísticas, quando lidas por este pano de fundo histórico, contribuem para estudar os "vínculos identitários supostamente soterrados pela história política oficial, e refratados pela consciência europeizada da elite intelectual" (OLIVEIRA, 2016, p. 259). De acordo com Oliveira (2016, p. 260), essa presença indígena recalcada nas notórias interpretações do Brasil vem à luz na contemporaneidade, após a Constituição Federal de 1988, "em um mundo globalizado em que as políticas públicas estão marcadas pelo multiculturalismo, revalorizando as identidades étnicas e locais, as mobilizações indígenas voltam a ocupar um espaço cada vez maior na agenda política".

A análise comparativa do IBGE em relação ao período 1991-2000 no tocante aos indicadores econômicos advertiu para as distintas configurações dos padrões de trabalho para os segmentos sociais culturalmente diferenciados, registrando, entre os indígenas, uma população economicamente ativa (PEA) formada por 306,5 mil indivíduos, com uma taxa de atividade de maior nas cidades (59,6%) que nas áreas rurais (45,2%), além de que 72% da população indígena se dedicava à produção agrícola e pecuária de subsistência (IBGE, 2005). Para o IBGE (2005), a maioria da população indígena sobrevivia com um salário mínimo mensal ou menos em 2000, enquanto 70,7% declarou viver sem rendimento. De acordo com a situação dos domicílios, 58,4% da população indígena nas áreas urbanas, 88,2% nas áreas rurais e 90,1% no rural específico declararam viver com até um salário mínimo.

Entre 1991 e 2000, o número de domicílios com pelo menos um morador indígena passou de 91.161 para 323.481, dos quais, em relação aos serviços de saneamento básico, houve um aumento de 42% (83% na área urbana e 5,5% na área rural) para 69,5% (87,2% na área urbana e 18,1% na área rural) no abastecimento de água; e de 27,8% para 51,9% no acesso à rede de esgoto. Conforme os demógrafos Pereira, Santos e Azevedo (2005), os dados estatísticos do IBGE permitem a construção de um perfil socioeconômico da população indígena a partir de variantes como a taxa de alfabetização, que era de 49,2% segundo o Censo de 1991 (75,2% na área urbana e 27,6% na área rural) e aumentou para 73,9% no Censo de 2000 (86,2% na área urbana e 54,5% na área rural). Os autores verificaram que a taxa de analfabetismo permanecia alta nas áreas rurais, apesar da diminuição no período, mas que isso não significava uma piora ou melhora nas condições de vida, necessitando de uma abordagem antropológica para melhor examinar este indicador (PEREIRA; SANTOS; AZEVEDO, 2005).

No plano da educação, o Censo de 2000 frisou algumas questões que implicam a educação da população indígena, envolvendo a discussão sobre currículos diferenciados, valorização dos conhecimentos tradicionais, diálogo intercultural, uso das línguas maternas e importância da educação escolar indígena (IBGE, 2005). Em 2000, a taxa de escolarização, que indica o grau de retenção das pessoas no sistema educativo, para a população brasileira geral de 5 a 24 anos de idade foi de 68,3%, enquanto para os indígenas atingiu 56,2% e, em 1991, foi de 29,6%, evidenciando a desigualdade étnica no acesso à educação formal (IBGE, 2005). O comportamento de média de anos de estudo dos indígenas no período 1991/2000 cresceu em 30,4%, passando de 4,0 anos de estudo em 1991 para 5,3% em 2000, porém o maior aumento ocorreu na zona rural, onde a média variou de 1,2 anos de estudo em 1991 para 2,0 anos de estudo em 2000 (IBGE, 2005).

Neste sentido, os juristas Luciano Maia e Maria Creusa Borges (2019) argumentam que o direito à educação intercultural foi respaldado pela Constituição Federal de 1988, possuindo normatividade constitucional no artigo 205, que garante a educação como direito de todos; no artigo 206, inciso III, que estabelece o princípio do pluralismo de ideias e concepções pedagógicas no sistema de ensino; e no artigo 231, em razão do reconhecimento dos costumes e tradições dos povos indígenas. Contudo, os autores descrevem os obstáculos encontrados na efetividade do direito à educação intercultural como as dificuldades na

formação de professores indígenas; necessidade de mais concursos públicos para contratação de docentes; merenda escolar de acordo com as culturas indígenas; informações incompletas nos órgãos censitários oficiais (MAIA; BORGES, 2019).

Em 19 de abril de 2004, o Decreto n. 5.051 ratificou a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, atualmente regulada pelo Decreto n. 10.088/2019, no ordenamento jurídico brasileiro, legitimando o direito à educação dos povos indígenas em todos os níveis oferecidos à comunidade nacional, de modo que os programas curriculares devem abranger sua história, saberes e valores, estimulando o ensino da língua indígena, além da língua oficial do país nas instituições de ensino. A Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais n. 169 da OIT assegurou o direito dos indígenas à educação em condições de igualdade com os demais segmentos populacionais com base no princípio da não discriminação, bem como definiu que "os governos promovam a plena efetivação desse direito, em cooperação com os povos indígenas e segundo suas especificidades culturais (arts. 26 a 31)" (MAIA; BORGES, 2019, p. 375).

Giulia Ozi e Pedro Peruzzo (2020) advogam pela autoidentificação como direito humano fundamental amparada na Convenção n. 169 da OIT, na Declaração de Direitos dos Povos Indígenas da ONU e na Convenção Americana de Direitos Humanos, além da jurisprudência internacional da Corte Interamericana que, no julgamento do caso *Yakye Axa vs. Paraguai*, reconheceu a personalidade jurídica da comunidade com base na autoidentificação. Segundo os autores, no Brasil, o Estatuto do Índio, no artigo 3º define como "índio" o indivíduo que "se identifica e é identificado", demonstrando que muitas decisões judiciais exigem essa heteroidentificação inconstitucional para negar o direito à terra, como ocorreu com os Boraris na Vila de Alter do Chão, oeste do Pará, onde a Justiça Federal declarou que ali "não habitavam mais indígenas e sim ribeirinhos, aplicando o critério do Estatuto do Índio (heteroidentificação)" (PERUZZO; OZI, 2020, p. 21). Todavia, em seu artigo 1º, a Convenção n. 169, que tem status supralegal, estabelece:

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional. (BRASIL, 2019).

O texto convencional determinou a consciência da identidade indígena como critério fundamental para definição dos sujeitos de direitos: "é a partir do direito à autoidentificação que o direito à resistência contra a opressão é fortalecido, sendo de uma importância sua existência para o exercício da cidadania" (PERUZZO; OZI, 2020, p. 23). Além disso, a Convenção n. 169 assegurou o direito à consulta prévia sobre os projetos nacionais e internacionais que afetam os interesses dos povos indígenas em decorrência do direito à autodeterminação. Para Peruzzo e Ozi (2020), a Constituição de 1988 também afirma o direito à autoidentificação como direito fundamental no artigo 231 sobre a diversidade dos modos de organização e direito à terra; no artigo 232, prevendo a legitimidade processual; no artigo 206, que declara os modos de criar, fazer e viver como patrimônio cultural brasileiro; e nos artigos 215 e 216, que reconhecem os direitos culturais e atribuem o dever do Estado na proteção das manifestações culturais dos povos indígenas, das culturas populares e afro-brasileiras.

Em harmonia com esse entendimento, Celeste Cicarone e Eduardo Moreira (2008, p. 134) estudaram a etnicidade em contexto urbano dos Tupinikim em Vitória, capital do Espírito Santo, estado que apresentou uma taxa média geométrica de crescimento anual da população indígena no período 1991-2000 de 13% segundo o IBGE, incremento explicado pelos autores como resultado das lutas políticas por direitos territoriais, refletindo na coleta dos dados demográficos oficiais: "o processo de auto-identificação étnica da população na cidade de Vitória está estreitamente vinculada à progressiva visibilidade e afirmação da questão indígena no estado, na luta pela retomada de seu território tradicional".

A etnografia de Cicarone e Moreira (2008) narra a reterritorialização dos Tupinikim na capital capixaba, habitando as matas, rios, manguezais e morros da paisagem urbana, locais

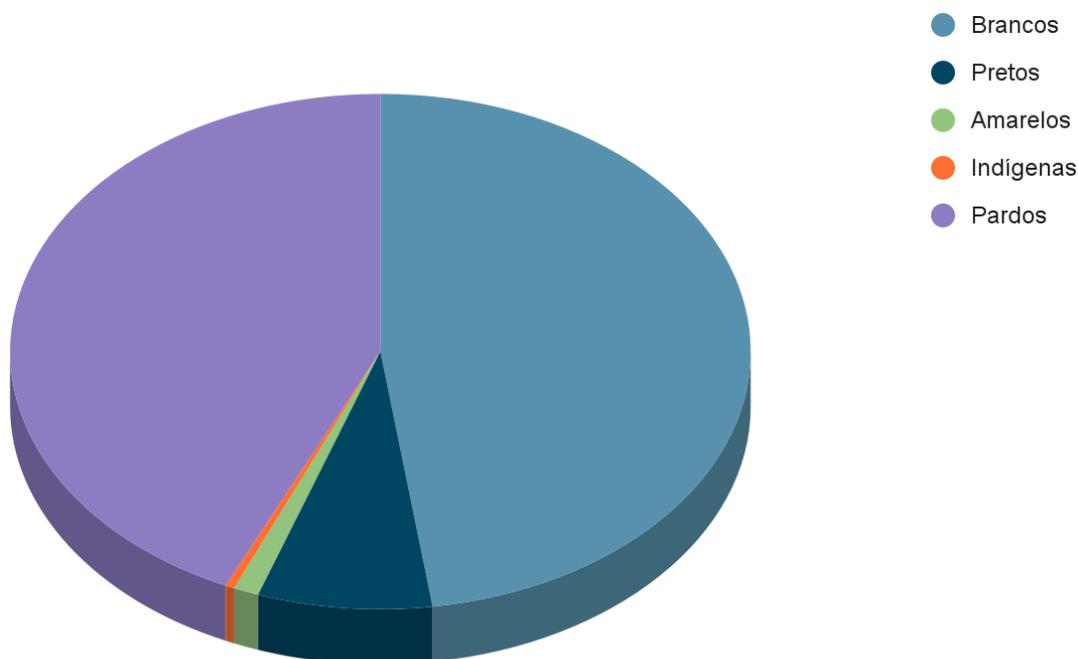
considerados impróprios para moradia. Os autores celebravam o critério da autotransclassificação espontânea introduzido no Censo de 1991 e repetido no Censo de 2000 para resposta ao quesito raça ou cor, mas indagavam quanto à reprodução da categoria colonial do "índio genérico", sem menção à etnia, podendo denotar na linguagem utilizada pelos pesquisadores numa "pretensa homogeneidade étnica e unidade racial/cor completamente destoante da realidade, caracterizada pela ampla e emergente diferenciação cultural, e pela significativa variabilidade de atributos raciais na população indígena no Brasil" (CICARONE; MOREIRA, 2008).

5.3 Censo 2010: do etnocídio à etnogênese

O Censo Demográfico 2010 foi regido pela Lei n. 5.534, de 14 de novembro de 1968, que determina o caráter sigiloso e confidencial das informações prestadas pelos entrevistados, além de impedir sua utilização como meio de prova em processo administrativo, fiscal ou judicial. Cumprindo a regra da periodicidade decenal prevista na Lei n. 8.184, de 10 de maio de 1991, a coleta foi iniciada em 1º de agosto e concluída em 30 de outubro de 2010, seguindo o método de entrevista presencial realizada pelo recenseador (IBGE, 2010). O Censo de 2010 introduziu quesitos referentes ao pertencimento étnico, língua falada no domicílio e localização geográfica, aprimorando a pesquisa demográfica sobre a população indígena no Brasil conforme critérios utilizados em diversos países da América Latina (IBGE, 2010).

A pergunta sobre "cor" ou "raça" comportou cinco opções de resposta: branca, preta, amarela, parda e indígena. A condição de indígena abrangia quem se declarou como tal e quem não se declarou, mas se considerava indígena, residindo dentro ou fora das terras reconhecidas oficialmente. O Censo de 2010 contou 191 milhões de brasileiros, dos quais 91 milhões (47,7%) se declararam brancos, 82 milhões pardos (43,1%), 15 milhões pretos (7,6%), 2 milhões amarelos (1,1%) e 817,9 mil indígenas (0,4%) (IBGE, 2010). O Instituto registrou que somando os indígenas que se autodeclararam em resposta ao quesito cor ou raça à parcela que não se declarava, mas se reconhecia indígena (78,9 mil), a população indígena total residente no país atingiu o número de 896,9 mil pessoas, de modo que 36,2% delas moravam em áreas urbanas e 63,8% em áreas rurais (IBGE, 2010).

Gráfico 14: População brasileira por "cor" ou "raça" segundo o Censo Demográfico 2010



Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados do IBGE (2010).

Ademais, 57,7% habitavam as terras indígenas, em sua maioria situadas na Amazônia Legal, enquanto 42,3% viviam fora delas (IBGE, 2010). Destes, a maior fatia estava no Nordeste, totalizando 126 mil em termos absolutos. A mesma região apresentou o maior percentual (22,7%) de pessoas que não se declaravam, mas se consideravam indígenas, fenômeno explicado pela retomada política da identidade étnica: "esse acréscimo de população que se considerou indígena na região colaborou com o incremento significativo no período 2000/2010 dentre todas as regiões, corroborando o processo da etnogênese" (IBGE, 2010, p. 57). Em sua análise dos dados o IBGE, a define com fundamento em Gersem José dos Santos Luciano Baniwa:

A "etnogênese" é um fenômeno em que, diante de determinadas circunstâncias sócio-culturais e histórias, uma etnia cujas pessoas não mais assumiam publicamente sua identidade étnica por razões as mais diversas, passa a reassumi-la e reafirmá-las, o que pode resultar, no caso dos indígenas, no aumento de etnias indígenas. (IBGE, 2010, p. 57.)

Segundo Baniwa (2006, p. 28), a história colonial de despojamento dos povos originários de suas terras por pressões políticas, econômicas e religiosas levaram a uma

estigmatização das identidades étnicas, que em muitos casos foram negadas por motivos de sobrevivência para amenizar a discriminação, de modo que agora podem ser reafirmadas por meio da "etnogênese" ou "reterritorialização". Para o autor, a consolidação do movimento indígena, as políticas públicas, a revalorização das culturas indígenas e as conquistas jurídicas a partir de 1988 possibilitam "a recuperação do orgulho étnico" e da "auto-estima identitária" na reconstrução da dignidade do país (BANIWA, 2006, p. 29). De acordo com o intelectual, depois dos anos 1980, os movimentos indígenas ressignificaram a denominação genérica de "índio", intensificando o processo de reafirmação das identidades étnicas:

Este sentimento e esta atitude positiva estão provocando o chamado fenômeno da etnogênese, principalmente no Nordeste. Os povos indígenas, que por força de séculos de repressão colonial escondiam e negavam suas identidades étnicas, agora reivindicam o reconhecimento de suas etnicidades e de suas territorialidades nos marcos do Estado brasileiro. (BANIWA, 2006, p. 33).

Conforme apontado pelo autor, as discrepâncias regionais não devem mais separar os indígenas, favorecendo ao colonizador, mas reaproximar parentes num movimento de diversidade cultural e unidade política articulada para a defesa dos direitos originários (BANIWA, 2006). A luta pela autoafirmação identitária atravessa a superação dos estereótipos racistas forjados sobre os povos indígenas pela sociedade brasileira, desconstruindo a imagem do "índio" como um "coitado que precisa de tutor para protegê-lo e sustentá-lo", bem como a perspectiva do "índio cruel, bárbaro, canibal, animal selvagem, preguiçoso, traiçoeiro e tantos outros adjetivos e denominações negativos" rumo ao fortalecimento da ontologia democrática que enxerga os indígenas como sujeitos de direitos no plano da cidadania diferenciada (BANIWA, 2006, p. 35). Nas palavras de Gersem Baniwa (2006, p. 39): "após 500 anos de massacre, escravidão e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos sociais étnicos e identitários".

Os órgãos estatais responsáveis pela execução da política indigenista incluem em seus dados somente as populações indígenas localizadas nas terras reconhecidas oficialmente, não contabilizando os contingentes que moram nas cidades ou em terras ainda não demarcadas, razão pela qual Baniwa (2006, p. 28) elogia o método de autoidentificação empregado na coleta das informações demográficas nacionais, ressaltando que estão fora desses dados os chamados povos isolados e os indígenas que vivenciam o processo de reafirmação da

identidade étnica: "o IBGE utilizou o método de autoidentificação para chegar aos seus números, o que parece ser mais confiável e realista". Pacheco de Oliveira (1998, p. 62) comenta que o termo "etnogênese" foi cunhado pelo antropólogo Gerald Sider em oposição ao fenômeno do etnocídio, de maneira que a "emergência étnica" abre caminhos para discutir as resistências à proletarização dos povos indígenas e expropriação de suas terras nos processos de expansão do capital.

Tabela 11: População indígena nos Censos Demográficos (1991-2010)

1991	294.131
2000	734.131
2010	896.917

Fonte: elaboração do autor com base nos Censos Demográficos (IBGE, 1992, 2005, 2012b).

Oliveira (1998) mostrou-se incomodado com as caracterizações de "índios emergentes", "remanescentes", "descendentes" e "misturados" feitas por autoridades e pela academia para se referir aos povos indígenas no Nordeste, migrantes ou em contexto urbano, como se existissem etnicidades incompletas, preferindo falar em territorialização, diáspora e situação interétnica. Para o autor, os povos indígenas no Nordeste passaram por dois processos de territorialização: um na virada do século 17 para o século 18, conduzido pelas missões religiosas; e outro ocorrido no século 20, executado pela agência indigenista oficial (OLIVEIRA, 1998). Por exemplo, em 1937 foi criado o Posto Indígena para atender os Pataxó na Fazenda Paraguassu/Caramuru (BA); em 1944, foi a vez dos Kariri-Xocó, na ilha de São Pedro (AL); em 1949, os Atikum, da serra do Umã (PE); e em 1957 os Xukuru, de Pesqueira (PE) (OLIVEIRA, 1998). Assim, a noção de territorialização tem a ver com a própria situação colonial:

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

Consoante as normas do processo administrativo de regularização fundiária, envolvendo as etapas de identificação e delimitação, demarcação física, homologação e registro previstas no Estatuto do Índio e no Decreto n. 1.775, de 8 de janeiro de 1996, o Censo Demográfico de 2010 computou 505 terras indígenas no Brasil, compreendendo 12,5% do território brasileiro (106.739.926 ha), dentre elas, 182 terras ainda estavam em processo de demarcação perante a FUNAI (IBGE, 2012b). Assim, 405 terras estavam regularizadas; 49 declaradas; 27 homologadas; e 24 em fase de aquisição como reserva indígena. Logo, observando esses dados que evidenciam a extrapolação do prazo de 5 anos para demarcação das terras indígenas pela União, conforme estipulado no artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, percebe-se uma demonstração empírica da crítica de Oliveira (1998) no sentido de que a territorialização implica em administrar populações sobre um espaço geográfico dividido pelo Estado nacional.

Sob esta ótica, o autor explica a noção de etnia por meio da junção entre o instrumentalismo fundado na política e o primordialismo baseado em lealdades primordiais: "a etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar)" (OLIVEIRA, 1998, p. 64). O Censo de 2010 definiu a etnia como sinônimo de povo, ou seja, a "comunidade definida por afinidades linguísticas, culturais e sociais", identificando a presença de 305 etnias no Brasil, falantes de 274 línguas indígenas¹³ (IBGE, 2012b, p. 85). Dos 896 mil indígenas, 75% declararam o nome da etnia; 16,4% desconhecem o povo ao qual seus ancestrais pertenciam, sobretudo os que habitavam domicílios localizados fora das terras demarcadas; e 6% não fizeram qualquer declaração sobre esse aspecto (IBGE, 2012b).

Os Tikuna, etnia em que 85,5% das pessoas residem em terras demarcadas, apresentaram o maior número de indígenas, enquanto os Terena foram os que registraram mais indígenas vivendo fora das aldeias (IBGE, 2012b). Desde a década de 1960, Cardoso de Oliveira (1968) estudava a urbanização dos Terena a partir das particularidades do contato interétnico experimentado pelos "índios citadinos" na sociedade de classes industrializada e pela ideia de *continuum* aldeia-cidade. Segundo o antropólogo, os Terena buscavam formas de

¹³ Dentro das terras indígenas, a língua mais falada é a Wáí Wáí e fora das terras indígenas é a língua Kayapó. (IBGE, 2012b).

manter as relações com a terra de origem e com a comunidade indígena em contexto urbano, embora tivessem que, por vezes, esconder a identidade étnica em face do racismo praticado pelos brancos nas cidades, que lhes destinavam postos de trabalho, em sua maioria, na construção civil para homens e no serviço doméstico para mulheres (OLIVEIRA, 1968).

Tabela 11: População indígena com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio - Brasil, 2010

Número de ordem	Total		Nas Terras Indígenas		Fora das Terras Indígenas	
	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População
1	Tikuna	46045	Tikuna	39349	Terena	9626
2	Guarani Kaiowá	43401	Guarani Kaiowá	35276	Baré	9016
3	Kaingang	37470	Kaingang	31814	Guarani Kaiowá	8125
4	Makuxi	28912	Makuxi	22568	Mura	7769
5	Terena	28845	Yanomami	20604	Guarani	6937
6	Tenetehara	24428	Tenetehara	19955	Tikuna	6696
7	Yanomami	21982	Terena	19219	Pataxó	6381
8	Potiguara	20554	Xavante	15953	Makuxi	6344
9	Xavante	19259	Potiguara	15240	Kokama	5976
10	Pataxó	13588	Sateré-Mawé	11060	Tupinambá	5715
11	Sateré-Mawé	13310	Munduruku	8845	Kaingang	5656
12	Munduruku	13103	Kayapó	8580	Potiguara	5314
13	Mura	12479	Wapixana	8133	Xucuru	4963
14	Xucuru	12471	Xacriabá	7760	Tenetehara	4473
15	Baré	11990	Xucuru	7508	Atikum	4273

Fonte: Censo Demográfico 2010 realizado pelo IBGE (2012b)

Assim, dizia o autor, os indígenas no espaço urbano constituem minorias no sentido sociológico "quando a sua origem ou as suas marcas 'raciais' são invocadas pela sociedade politicamente majoritária (pois minoria não é um conceito estático) para discriminá-lo, segregá-lo e persegui-lo" (OLIVEIRA, 1968, p. 222). O modelo de estudo redfiliano do continuum folk-urbano, direcionado à urbanização dos grupos migrantes foi questionado por Lewis na década de 1970, propondo a descrição de "cultura da pobreza" sobre as condições de subemprego, desemprego e marginalidade (IGREJA, 2019). Pesquisando sobre as identidades

étnicas com foco nas tradições jurídicas indígenas na cidade e os conflitos com o sistema de justiça do Estado, Rebecca Igreja (2019) considera a importância de observar a inserção dos indígenas em contexto urbano no mercado de trabalho e no acesso aos direitos diante do racismo.

Segundo Igreja (2019, p. 1333), além de focar os vínculos dos indígenas que moram nas cidades com as comunidades de origem, é preciso investigar os laços criados e os problemas enfrentados no próprio espaço urbano, rejeitando, aliás, a falsa dualidade entre campo e cidade, "já que os indígenas do mundo rural também estão sujeitos às transformações constantes advindas da modernidade, inclusive através da contribuição dos migrantes". Em estudo sobre a mobilização política da juventude após o reconhecimento dos direitos constitucionais dos indígenas em contexto urbano na Cidade do México, a antropóloga jurídica comenta a necessidade de dissociar a imagem de indígena da imagem de camponês, contribuindo com ferramentas analíticas para pensar direitos e políticas públicas com a classe trabalhadora indígena no espaço urbano (IGREJA, 2019).

A luta antidiscriminatória e antirracista se fortalece com a afirmação dos direitos da população indígena em contexto urbano, mas, para alcançá-los, o Estado e a sociedade precisam diversificar ainda mais o conceito normativo de identidade indígena: "o grande desafio, no entanto, está em reconhecer a diversidade da manifestação cultural e identitária, que não pode ser limitada por uma compreensão homogênea do ser indígena na atualidade" (IGREJA, 2019, p. 153). Assim, nas primeiras considerações com base no quesito cor ou raça, o IBGE publicou um estudo analisando os municípios com maior proporção de indígenas no total da população no Censo de 2010 com o maior contingente (88,1%) localizado no Município de Uiramutã/RO. A Paraíba se destacou com dois municípios no *ranking* geral, abrangendo tanto as áreas urbanas quanto as rurais, de modo que Marcação ficou em segundo lugar com 77,5% e Baía da Traição em sexto lugar com 71% da população municipal formada por indígenas (IBGE, 2012a).

Tabela 12: Municípios brasileiros com maiores proporção da população indígena na área urbana

Unidades da Federação	Municípios	Maiores proporção da população indígena (%)
Paraíba	Marcação	66,2

Amazonas	São Gabriel da Cachoeira	57,8
Roraima	Uiramutã	56,9
Paraíba	Baía da Traição	42,2
Pernambuco	Carnaubeira da Penha	35,9
Alagoas	Pariconha	35,8
Amazonas	Santa Isabel do Rio Negro	31,6
Pará	Jacareacanga	22,0
Amazonas	Autazes	20,1
Roraima	Normandia	18,1

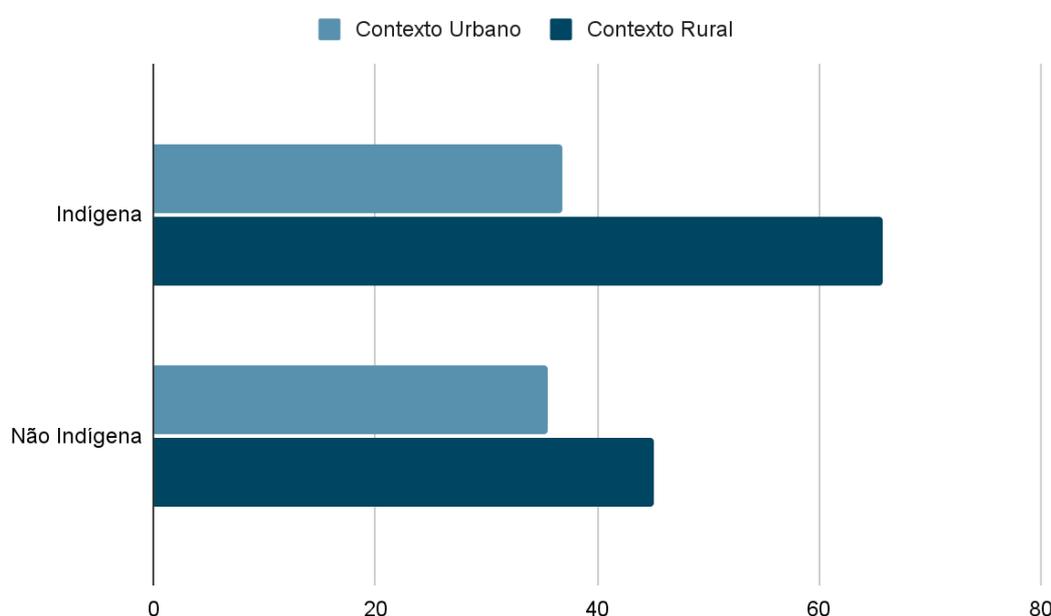
Fonte: (IBGE, 2012a)

Na área urbana, Marcação/PB ocupou o primeiro lugar com 66,2% e Baía da Traição o quarto lugar com 42,4% de população indígena. No litoral norte paraibano, há três terras indígenas: Potiguara de Monte-Mór, situada nos municípios de Marcação e Rio Tinto, medindo 7.487 hectares com 10.106 pessoas residentes; Potiguara, que possui 21.238 hectares com 8.971 pessoas residentes; e Jacaré de São Domingos com 5.032 hectares e 448 pessoas residentes (IBGE, 2012b; PALITOT, 2017). As duas últimas terras indígenas já estão regularizadas, mas a primeira ainda aguarda homologação da Presidência da República devido ao conflito fundiário judicializado pela empresa Miriri Alimentos Bioenergia S/A que alega a propriedade da maior parte do território demarcado (PALITOT, 2017). A terra indígena Potiguara de Monte-Mór é composta pela sede municipal de Marcação e pelas aldeias Ybykuara, Três Rios, Lagoa Grande, Jaraguá e Vila Monte-Mór, sendo esta um bairro periférico da cidade de Rio Tinto: "há um caráter nitidamente urbano na organização do espaço em Marcação e na Vila Monte-Mór, mais adensados e que vão progressivamente se desdobrando em complexos de casas e quintais" (PALITOT, 2017, p. 193).

Com todas as ressalvas feitas pelo IBGE (2012b) quanto às características do trabalho individual focalizadas pela metodologia do Censo de 2010 na utilização da variável rendimento diante das diferenças culturais nos modos de trabalho dos povos indígenas, que muitas vezes são coletivos e entrelaçados com a dimensão do lazer, da espiritualidade e da relação com a terra, os dados permitem observar o perfil socioeconômico e demográfico da população trabalhadora indígena. No Brasil, 83% das pessoas indígenas de 10 anos ou mais

de idade recebem até 1 salário mínimo¹⁴ ou não possuem rendimentos, das quais a maioria reside na região Norte, onde 66,9% da população indígena não tem rendimento (IBGE, 2012b). Comparando os números em termos relativos, 52,9% da população indígena (36,9% no contexto urbano e 65,7% no contexto rural) não possui rendimento nominal mensal, enquanto 37% da população não indígena (35,6% no contexto urbano e 45,1% no contexto rural) não possui rendimento nominal mensal (IBGE, 2012b).

Gráfico 15: Comparação entre pessoas indígenas e não indígenas sem rendimento nominal mensal por situação do domicílio - Brasil - 2010



Fonte: Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2012b).

No campo da educação básica formal, também ressaltando os aspectos específicos da educação indígena e dos limites do procedimento de captação de informações pelo censo, o IBGE (2012b, p. 70) considera alfabetizada "a pessoa capaz de ler e escrever pelo menos um bilhete simples no idioma que conhece", confirmando que os indígenas residentes no país têm menos acesso às instituições de ensino, apesar do aumento significativo das taxas de alfabetização no período 1991/2000, explicado pelo crescimento do número de indígenas na área urbana. Entre 1991 e 2010, as taxas de alfabetização da população indígena aumentaram: 49,2% em 1991; 73,9% em 2000; e 76,7% em 2010. Porém, a discrepância continua em

¹⁴ O salário mínimo que vigorava no mês de referência do Censo de 2010 era de R\$ 510,00 (quinhentos e dez reais) (IBGE, 2012b).

comparação ao crescimento da taxa de alfabetização da população não indígena: 80,7% em 1991; 87,1% em 2000; e 90,4% em 2010 (IBGE, 2012b).

O Censo Demográfico 2010 forneceu estatísticas sobre as condições de moradia da população indígena por meio das categorias de domicílios "improvisados" ou "provisórios", de modo que, nas áreas urbanas, 27,5% dos indígenas não alfabetizados residem em domicílios improvisados, enquanto 12,9% moram em domicílios permanentes (MARINHO; CALDAS; SANTOS 2017, p. 81). Apesar do cuidado necessário na análise desses dados, pois os recenseadores podem perceber como "improvisados" as formas tradicionais de habitação, eles servem para abrir o debate público sobre situações em que a invasão das terras indígenas, a omissão do Estado nos processos de demarcação, as poucas oportunidades de trabalho, educação e saúde, deslocam "indígenas para outros contextos rurais e urbanos, e que a eles se associem padrões de habitação precarizados do ponto de vista socioeconômico e sanitário" (MARINHO; CALDAS; SANTOS, 2017).

A desigualdade étnica e social vivenciada no espaço urbano se reflete nas informações do Censo 2010 sobre a presença indígena nas favelas, denominadas "aglomerados subnormais" pela linguagem técnica do IBGE, sugerindo que 7,06% da população indígena em áreas urbanas encontram-se nas periferias, vivendo de forma permanente em 22.280 domicílios (SILVA; LUNELLI, 2021). Assim, o universo de domicílios da população indígena em favelas apresentou os seguintes dados em 2010: 63,6% não tinham identificação do logradouro; 69% eram ruas sem calçadas; 77,2% possuíam bueiro ou boca de lobo insuficientes; 99,6% careciam de rampa para cadeirante; e 23% tinha iluminação pública insatisfatória (SILVA; LUNELLI, 2021). De acordo com Silva e Lunelli (2021, p. 38), "o crescimento desordenado e sem planejamento dos centros urbanos reconfigura o entorno dos domicílios e é capaz de operar um etnocídio sobre os indígenas das periferias".

Em 2010, 29,6% da população indígena residente nas favelas conviviam com o esgoto a céu aberto e 14,6% com o lixo acumulado (SILVA; LUNELLI, 2021). Pensando a divisão das cidades em espaços providos de infraestrutura e serviços públicos e outros desprovidos de investimentos, excludentes e vigiados pelos aparelhos de segurança, os dados censitários colaboram para o estudo da pobreza e da violência entre os fatores sociais de negação de direitos de sujeitos indígenas em contexto urbano no Brasil, evidenciando uma paisagem de constrangimento e segregação "em periferias, em moradias precárias, onde se acumulam de

forma densa os sinais de discriminação, desigualdade e racismo" (SILVA; LUNELLI, 2021, p. 35).

Tabela 13: Taxa média de crescimento anual da população residente, segundo a situação do domicílio e a cor ou raça - Brasil - 1991/2010

Situação do domicílio e cor ou raça	Taxa média geométrica de crescimento anual da população indígena residente (%)	
	1991/2000	2000/2010
Total	1,6	1,2
Indígena	10,8	1,1
Não indígena	1,6	1,2
Urbana	2,5	1,6
Indígena	10,8	(-) 1,9
Não indígena	2,4	1,6
Rural	(-) 1,3	(-) 0,7
Indígena	5,2	3,7
Não indígena	(-) 1,4	(-) 0,7

Fonte: (IBGE, 2012a, p. 07).

O IBGE (2012a) verificou um crescimento anual de 1,1% da população indígena total em 2010 em relação à década anterior, contudo na área urbana houve redução de 68 mil indivíduos, sobretudo na região Sudeste, explicado em razão da possível inibição dos entrevistados no momento de responder ao questionário quando interrogados sobre a etnia e a língua falada no domicílio. Para Pacheco de Oliveira (2019, p. 235) estranhou a diminuição de indígenas nas cidades indicada nos resultados do Censo 2010 em comparação ao Censo 2000: "não há qualquer possibilidade de pensar que eles tenham se reduzido". Por outro lado, o antropólogo adverte para não valorizar demais a dimensão urbana, evitando dissociá-la da questão das terras: "em relação aos indígenas, é preciso tomar bastante cuidado com a ideia de

que a urbanização é um processo inexorável que leva do atraso ao progresso" (OLIVEIRA, 2019, p. 237).

Em sua antropologia histórica do colonialismo, Oliveira (2019, p. 239) avaliou como um avanço inserção da pergunta "você se considera indígena" no Censo 2010, porque distingue a etnicidade do conceito de cor ou raça, que pode confundir os indígenas que residem nas cidades, afinal não existe uma coloração homogênea entre os povos e indivíduos: "para muitos indígenas, principalmente em contexto urbano, o elenco de categorias que começa com branco, preto, amarelo, pardo, pode confundi-los". Em comparação aos quantitativos de presença indígena nos demais países da América Latina, o autor considera o aperfeiçoamento das instituições públicas brasileiras na produção das estatísticas oficiais, pois elas são tanto uma política de Estado quanto reflexo das políticas de Estado: "o número de índios no Brasil é muito pequeno porque as nossas estruturas reprimem a possibilidade de ser indígena, inclusive o censo demográfico" (OLIVEIRA, 2019, p. 239).

Tabela 14: Categorias étnicas e raciais nos Censos Demográficos brasileiros (1872-2010)

Ano	Presença indígena	Quesito raça ou cor	Categorias
1872	Sim, contabilizada pela categoria cabocla	Sim	Branco, Preto, Pardo e Caboclo
1880: não houve censo			
1890	Sim, contabilizada pela categoria cabocla	Sim	Branco, Preto, Mestiço e Caboclo
1900	Não	Não	
1910: não houve censo			
1920	Não, mas foi publicado um ensaio com argumentos eugenistas	Não, mas houve discussão sobre "branqueamento" da população brasileira	
1930: não houve censo			

1940	Sim, apenas para as pessoas falantes de línguas indígenas	Sim	Branco, Preto, Amarelo e Pardo
1950	Sim, apenas para as pessoas falantes de línguas indígenas	Sim	Branco, Preto, Amarelo e Pardo
1960	Sim, restrita à localização geográfica das terras indígenas oficiais	Sim	Branco, Preto, Amarelo e Pardo
1970	Não	Não	
1980	Não	Sim	Branco, Preto, Amarelo e Pardo
1991	Sim, pela primeira vez é inserida a categoria indígena	Sim	Branco, Preto, Amarelo, Pardo e Indígena
2000	Sim	Sim	Branco, Preto, Amarelo, Pardo e Indígena
2010	Sim	Sim	Branco, Preto, Amarelo, Pardo e Indígena

Fonte: Elaboração do autor baseada no quadro analítico criado por Nobles (2000), atualizando-o quanto à presença indígena e censos de 2000-2010 conforme o IBGE (2000, 2012b).

Na abertura do 1º Ciclo do Seminário "Não sou Pardo, sou Indígena", realizado pela TV Tamuya e Tribunal Popular no dia 11 de abril de 2021, Ailton Krenak ministrou a aula inaugural, intitulada "O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza", examinando a longa história colonial de negação das pluralidades indígenas que perpassa a configuração das categorias censitárias pardo, caboclo, mestiço e outros termos como negro da terra e sertanejo, considerados "marcas coloniais" impressas pelo Estado brasileiro para apagar a presença indígena no país. A aula, gravada em vídeo e compartilhada no canal da TV Tamuya na plataforma Youtube, foi transcrita com o objetivo de colaborar na difusão e compreensão das lições ensinadas por Ailton Krenak, aplicando-as neste estudo sobre a genealogia do pardismo como razão de Estado no Brasil. É nesta perspectiva histórica,

política e ideológica que o professor define o pardismo instrumentalizado no discurso do Estado Colonial:

Vamos considerar que isso que está descrito aqui como o entendimento que o IBGE toma para nos contar como a população no Brasil é uma descrição das situações que engloba quase tudo o que eu procurei trazer desde que o Caminha disse que nós somos pardos ou éramos pardos quando ele avistou os nossos antepassados na praia. E como esse pardismo veio evoluindo ao longo do tempo, veio se desenrolando ao longo do tempo e como que coletivos de pessoas que viveram dentro da história adotaram em diferentes épocas a estratégia de serem pardos para ficarem vivos. Ou a estratégia de serem pardos para escapar a uma condição subalterna e uma condição de fragilidade e que ser pardo naquela situação podia ser uma vantagem para aquele coletivo, porque se eles fossem índios, eles eram também sujeitos a uma outra apreciação, que era o gentio. (KRENAK, 2021).

Segundo Ailton Krenak, o pardismo é uma continuidade atualizada pelos truques coloniais do Estado brasileiro no apagamento dos povos originários desde que foram descritos como pardos por Pero Vaz de Caminha em 1500. As armadilhas instituídas pelo poder branco montaram o lugar social do pardo, reproduzido atualmente no questionário do Censo Demográfico do IBGE, sendo associado à categoria preta para contagem da população negra, inclusive para efeito de políticas públicas. Invisibilizar as pessoas pardas de origem indígena no discurso estatístico marca além de um retrocesso na luta por direitos, uma prática etnocida: "o etnocídio é você deixar os corpos vivos, impedidos de serem quem são. O genocídio é matar o corpo, o espírito, o ser: o genocídio. O etnocídio pode deixar todos nós vivos, com vários apelidos. (KRENAK, 2021).

Na Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas aprovada pela Organização das Nações Unidas em 2007, o artigo 5º garante o direito à autodeterminação da identidade étnica: "os povos indígenas têm o direito coletivo e individual de manter e desenvolver suas características e identidades étnicas e culturais distintas, incluindo o direito à autoidentificação". Em seguida, o artigo 6º protege os indígenas do "genocídio cultural", caracterizado por atos de privação da identidade étnica, assimilação forçada, perda de terras, e imposição de outra cultura dominante e qualquer propaganda dirigida contra eles (ONU, 2007). De acordo com Krenak (2021), o Estado Colonial perdura na medida em que manipula categorias como caboclos, sertanejos e pardos para nomear indígenas, interpelando-os com uma pergunta que os convida a retomar as memórias ancestrais e mobilizar-se no empoderamento da identidade, somando às lutas contra o colonialismo: "vocês ainda se

lembram quem são? Porque a gente sabe que essas categorias foram criadas para ocultar nossa identidade e para apagar nossa memória".

Analisando o discurso memorialista nas letras brasileiras, Wilma Martins de Mendonça (2014), citada por Krenak em sua aula magistral, aborda no livro *Memórias de Nós* a brutalidade do reino lusitano sobre a humanidade indígena nos primeiros séculos da colonização, continuada nas múltiplas formas de exploração tramadas no neocolonialismo que encobre as reminiscências nativas. A escritora relembra que “o redemoinho do capital tragava os nossos antepassados, condenando-nos a um doloroso processo de continuidade/descontinuidade de nossa genealogia ameríndia” (MENDONÇA, 2014, p. 284). As grandes narrativas sobre o Brasil, paradoxalmente, encobrem o genocídio e o etnocídio contra os povos indígenas:

Acreditamos, assim, que os equívocos interpretativos, notadamente os registrados nos estudos acadêmicos, advêm do desconhecimento absoluto dos eventos que nos fundaram a nacionalidade, cuidadosa e longamente cultivado pelos portugueses e pelas elites nacionais que lhes sucederam no comando do encobrimento do nosso passado. Por outro lado, e igualmente constrangedor, o elogio às retóricas do extermínio ameríndio resulta, explicitamente, da concordância de seus autores com o processo colonialista em nosso país. (MENDONÇA, 2014, p. 232).

A autora, pertencente ao povo Tabajara, elabora uma crítica literária às memórias de missionários e viajantes europeus principalmente sobre os Tupinambá, nos discursos que revelavam as ambições da empresa capitalista na América Portuguesa desde a chegada das caravelas até o século XIX, escravizando e dizimando os povos originários (MENDONÇA, 2014). No prefácio à obra da escritora, Ailton Krenak (2014, p. 12) saudou as "lutas de retomada identitária e dos direitos à terra", opondo-se à tese inconstitucional do marco temporal discutida no Supremo Tribunal Federal: "Memórias de Nós nos faz ouvir as falas de toda aquela constelação de filhos da Terra que foram silenciados pelo canhão, a espada e a cruz". Com a transformação da Colônia em Império nos Oitocentos, o significado do termo pardo denota um corpo que podia ser escravizado e, com a República na virada para o século 20, firmou-se o entendimento do pardo como resultado da mestiçagem e do desaparecimento dos povos indígenas pela via da assimilação e da tutela do Serviço de Proteção aos Índios, que os definia como sujeitos transitórios.

O professor relembra que até a década de 1970, o Estado brasileiro tinha o projeto de emancipação dos povos indígenas e integração à força de trabalho na condição de brasileiro

(KRENAK, 2021). A mudança de paradigma decorreu nos movimentos indígenas, como a resistência de Marçal de Souza Tupã-Y (1920-1983) em defesa dos direitos originários e contra a ditadura dos latifundiários. Para Krenak (2021), a Constituição de 1988 inaugura um novo momento histórico com um capítulo inteiro destinado ao reconhecimento dos direitos dos indígenas, possibilitando a retomada das identidades por aqueles classificados como pardos, caboclos, mestiços, sertanejos e outras categorias que variam no espaço e no tempo. O autor argumenta que o direito à autodeclaração previsto na Convenção n. 169 da OIT faz parte das lutas travadas na década de 1980 pelo movimento indígena, assim como o direito às ações afirmativas, convocando os parentes para avançar na conquista de direitos com sabedoria, enfrentando o pardismo, este "dispositivo negacionista" do Estado brasileiro (KRENAK, 2021).

Casé Angatu (2021, p. 16), atento aos recados da Jurema Sagrada, analisa os dados estatísticos do IBGE pela perspectiva da indianização, ou seja, da retomada das identidades indígenas: “indianidades retomadas em diferenciadas circunstâncias através da busca de memórias, reminiscências, histórias ancestrais, do Tupixauara (Espírito Originário) e, por vezes, retorno às Aupaba (Terras Originárias)”. Contudo, o autor salienta que as retomadas das indianidades encontram diversas barreiras colocadas pelas instituições na negação de direitos e agravamento de preconceitos arraigados nas estruturas racistas, genocidas e etnocidas da sociedade brasileira: “são partes que constituem um processo de negação de direitos entre os quais encontra-se a retomada de indianidade pela autodeclaração indígena” (ANGATU, 2021, p. 17).

Segundo o historiador, as barreiras contra a autodeterminação são: a residência em terras oficialmente demarcadas; a certeza do Povo Originário; o uso da língua originária; o reconhecimento de caciques ou lideranças para validação (ANGATU, 2021). Desse modo, compreende-se as preocupações quanto à utilização fraudulenta dos direitos, sobretudo porque conquistados pelos movimentos indígenas com muita luta e esforço, mas o autor menciona que tais restrições se tornam problemáticas no momento em que o Estado brasileiro se vale delas para negar cidadania e barrar o crescimento da população indígena, por exemplo, em janeiro de 2021, o ex-presidente da FUNAI, Marcelo Xavier, fixou critérios complementares à autodeclaração indígena, porém em março do mesmo ano eles foram considerados inconstitucionais pelo Supremo Tribunal Federal (ANGATU, 2021).

Trata-se de decisão judicial no bojo da já mencionada Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental 709, ajuizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, partidos políticos de esquerda e instituições promotoras de direitos humanos tendo por objeto uma série de violações de direitos e requerimentos emergenciais relacionados à saúde da população indígena durante a pandemia causada pelo coronavírus, resultando no Plano Geral de Enfrentamento à Covid-19 para Povos Indígenas sob responsabilidade da União, então chefiada por Jair Bolsonaro. No dia 16 de março de 2021, a decisão monocrática do relator ministro Luís Roberto Barroso declarou a inconstitucionalidade e a inconveniência dos critérios de heteroidentificação da identidade indígena impostos pela Resolução n. 04/2021 da FUNAI, que exigia vinculação com território e “critérios técnico-científicos” de legitimação, decidindo pela adoção do método da autodeclaração pela agência indigenista estatal:

Como já esclarecido em decisão cautelar proferida por este Relator e homologada pelo Plenário, que a FUNAI deveria conhecer e cumprir, o critério fundamental para o reconhecimento dos povos indígenas é a autodeclaração. (BRASIL, 2021, p. 13).

A Suprema Corte definiu a autodeclaração como critério fundamental para a identificação indígena com fundamento nos artigos 215, 216 e 231 da Constituição Federal de 1988 e no artigo 1º, 2, da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho. No julgado, o ministro Barroso incluiu no plano prioritário de vacinação os povos indígenas localizados em terras não homologadas e em contexto urbano sem acesso ao Sistema Único de Saúde, garantindo-lhes o direito à saúde integral e diferenciada “nas mesmas condições dos demais povos indígenas aldeados, identificados os indígenas fundamentalmente com base em autodeclaração, nos termos do art. 1º da Convenção 169 da OIT”, rejeitando os argumentos da União, segundo os quais a atenção primária a essa população causaria impacto orçamentário (BRASIL, 2021, p. 08). Conforme Eloy Terena (2022), consultor jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, foi após um pedido de aditamento na ADPF 709, solicitando a inclusão dos indígenas em terras não homologadas e em contexto urbano na prioridade de vacinação, que o STF suspendeu a Resolução n. 04/2021 da FUNAI, estabelecendo o critério de autodeclaração.

Baseado no estudo de Hallal, o advogado assevera que no primeiro ano da pandemia a população indígena tinha 87% mais chance de exposição à covid-19 que a população branca na mesma cidade, além de que os indígenas em contexto urbano eram invisibilizados nos

dados sobre os óbitos porque eram registrados como “pardos” em razão de barreiras burocráticas colocadas pelo sistema de saúde, evidências que embasaram o requerimento e geraram um precedente constitucional exitoso na luta dos movimentos indígenas por direitos diante do racismo institucional do Estado brasileiro (TERENA, 2022). Para Casé Angatu (2021, p. 21), essa política de negação da identidade indígena pelos órgãos governamentais consiste numa “postura discriminatória, racista, etnocida e genocida no sentido de serem contrários ao autorreconhecimento (retomada da indianidade) de parte da população como indígena”. Assim, o historiador interpreta o aumento da população indígena nos Censos Demográficos pela ótica da retomada identidade indígena ou “etnogênese”:

Segundo os dados censitários do IBGE, entre os anos de 1991, 2000 e 2010, a população autodeclarada indígena cresceu 178% nestas três décadas. Um aspecto importante sobre os últimos censos é que o aumento significativo da população indígena não resultou apenas do crescimento vegetativo (por nascimento), mas da mudança na auto identificação étnica. Ou seja, houve um processo de fortalecimento da etnicidade indígena, colocando em questionamento as concepções que assinalavam para o desaparecimento dos Povos Originários por assimilação e/ou extinção física. (ANGATU, 2020, p. 49).

O autor propõe, ademais, que a discussão sobre as retomadas étnicas esteja presente nos currículos escolares em cumprimento da Lei n. 11.645/2008, que determina o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena: “por que não começar as aulas sobre as Histórias e Culturas dos Povos Originários abordando este atual momento de (re)existência étnica e territorial indígena?” (ANGATU, 2020, p. 52). A pergunta poderia suscitar comentários relativos à ancestralidade indígena dos alunos e professores, de modo que, mais uma vez, o historiador ressalta a importância das narrativas orais, das memórias, das etnicidades e fazeres das histórias indígenas em combate ao “epistemicídio ou racismo epistêmico”, fundados na colonialidade das mentalidades e das práticas colonizadas que impossibilitam a expressão de saberes diferenciados (ANGATU, 2020, p. 57). Os dados demográficos produzidos pelo IBGE podem ser utilizados pedagogicamente para ensinar sobre o direito à autodeterminação conquistado pelos movimentos indígenas na Constituição Federal de 1988 e na Convenção n. 169 da OIT, decolonizando o conhecimento produzido em sala de aula (ANGATU, 2020).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa história é uma história
sem fim

Ailton Krenak

A genealogia do “pardismo” estuda os discursos de classificação dos indígenas na racionalidade estatal brasileira, escavando os dilemas que constituem o pardo enquanto categoria racial para qualificar também a dimensão étnica dos corpos pardos de origem indígena na contabilização populacional dos censos demográficos e reconhecimento de direitos humanos. *Historicizar* o termo “pardo” contribui para ajustar os equívocos interpretativos nas narrativas sobre a fundação do Estado nacional e o encobrimento do extermínio, do esbulho das terras e da escravização dos povos originários, repolitizando a mestiçagem pela dimensão do genocídio e do etnocídio. O conjunto de textos estudados tem como característica comum o registro documental de palavras que constroem a imagem de um Brasil sem indígenas, estampada em discursos estatísticos, acadêmicos, políticos e jurídicos.

A tese enfocou as categorias instrumentalizadas pela razão de Estado através de seu violento dispositivo de etnicidade na definição normativa do ser e do não ser indígena. Observando o diagrama político-jurídico das categorias étnicas e raciais utilizadas nos Censos Demográficos brasileiros no período de 1872 a 2010, verificou-se que nos Oitocentos a presença indígena era contabilizada pela categoria cabocla em relação à população livre, já que o primeiro censo nacional foi realizado no tempo da escravidão, de maneira que as fontes consultadas informam a classificação de indígenas escravizados como pardos. Ademais, o Censo 1872 foi realizado sob a vigência da Constituição de 1824, cuja Assembleia Constituinte discutiu uma política indigenista oscilante entre os métodos de catequização e extermínio, mas, depois de dissolvida pelo Imperador, o texto constitucional outorgado não mencionou os indígenas.

Foi, portanto, o Ato Adicional de 1834 que enunciou a questão indígena pela primeira vez no discurso constitucional normativo brasileiro, estabelecendo a política civilizatória da catequese e facilitando a expropriação das terras indígenas pelas oligarquias locais com a transferência da competência legislativa aos estados em matéria de terras devolutas. Com a abolição do regime escravocrata e proclamação da República, o Censo 1890 manteve a categoria cabocla e substituiu a categoria parda pela mestiça. O Censo 1920 não operou com o

quesito raça ou cor, todavia publicou um estudo eugenista que reproduzia a narrativa do desaparecimento da "raça vermelha" no país. Na década de 1930 não houve censo, porém a Constituição de 1934 reconheceu pela primeira vez na história os direitos territoriais dos povos originários, mantidos em todas as Cartas Constitucionais posteriores.

O Censo Demográfico de 1940, que reintroduziu o quesito raça ou cor nos formulários do século 20, retirou definitivamente a categoria cabocla, incluindo expressamente os indígenas na categoria parda. Pode-se considerar um marco institucional na rearticulação do pardismo como ideologia moderna atuante no apagamento da identidade indígena pelos aparelhos demográficos e dispositivos de etnicidade do Estado Nacional, pois no longo século das Guerras Mundiais, a presença indígena foi ocultada nas estatísticas brasileiras por uma série de artimanhas imperialistas. Em 1940 e 1950, os Censos operaram com a variante linguística, coletando informações sobre os indígenas que falavam línguas nativas no lar, o que permitiu uma estimativa da população indígena, mas bastante limitada pela sub-representação daqueles não falavam mais a língua materna ou falavam apenas em ocasiões rituais porque foram proibidos no passado.

Nos anos de chumbo, o Censo 1960 utilizou a categoria indígena nos formulários, definindo-a pelo critério da localização geográfica dos indígenas, abrangendo somente os residentes em aldeias administradas pela agência indigenista do Estado. Contudo, os volumes impressos pelo IBGE com os dados sistematizados para divulgação não publicaram os resultados, contabilizando os indígenas que moravam ou não em terras oficiais como pardos. Na década de 1970 não houve Censo Demográfico, mas foi aprovado o Estatuto do Índio estabelecendo o conceito normativo do ser indígena pelo paradigma integracionista tutelar, possibilitando a heteroidentificação pelo Estado na legitimação da identidade étnica. O Censo 1980 contemplou o quesito raça ou cor, dissolvendo a presença indígena na categoria parda, que, aliás, crescia exponencialmente, refletindo a imagem de um Brasil *desindianizado*.

Após a mudança histórica no constitucionalismo brasileiro com a Constituição Federal de 1988, reconhecendo os direitos originários territoriais, a diversidade cultural e a autonomia dos povos indígenas, o Censo 1991 inseriu pela primeira vez na história das estatísticas nacionais a categoria indígena baseada no critério de autodeclaração. A adoção do método de autoidentificação na coleta das informações demográficas pelo IBGE ocorreu num cenário de participação política dos movimentos indígenas no processo de abertura democrática e

garantia de direitos constitucionais. No plano global, a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada no ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto n. 5.051 assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2004, fixou a consciência da identidade indígena como critério fundamental para sua caracterização jurídica.

Assim, mantidas as cinco categorias (branco, preto, amarelo, pardo e indígena) no período 1991-2010, os Censos Demográficos apresentaram uma tendência de crescimento da população indígena tanto em contexto rural quanto em contexto urbano, dentro e fora das terras indígenas. Situando os dados socioeconômicos e demográficos do Censo 2010 na encruzilhada entre as noções de etnia e classe social, eles evidenciam a desigualdade étnica e o empobrecimento da população indígena no Brasil, resultante da história de acumulação primitiva de capital pela burguesia ruralista contemporânea por meio do esbulho territorial e da escravização da força de trabalho. Em 2010, o IBGE informou que das 505 terras indígenas catalogadas, 182 estavam com procedimento administrativo de demarcação tramitando perante a FUNAI.

Os dados demográficos sobre o aumento da população indígena nas últimas três décadas surpreenderam a academia e os órgãos indigenistas, sobretudo em virtude de uma parcela significativa que reside em contexto urbano, formada tanto por migrantes de comunidades aldeadas que conhecem o povo ao qual pertencem quanto por pessoas que eram declaradas como pardas, mestiças ou caboclas nos censos anteriores, mas que, com as modificações legislativas e metodológicas, puderam identificar-se como indígenas ainda que desconheça o nome da etnia e não tenha um documento emitido pelo Estado. Os indígenas em contexto urbano não são apenas um contingente numérico que se movimenta na hora de responder ao censo a cada dez anos, mas um grupo diversificado que abrange os movimentos sociais de retomada da identidade indígena para fortalecimento dos direitos conquistados e avanço na luta democrática pela retomada das identidades étnicas e das terras ancestrais, inclusive pela demarcação dos territórios das aldeias interétnicas localizadas em cidades.

Para aperfeiçoamentos futuros, o IBGE tem se dedicado à formação das equipes de recenseadores sobre as identidades étnicas e raciais em conformidade com o direito à autodeclaração, aprimorando igualmente a coleta de informações em terras indígenas por meio de recursos tecnológicos e consulta prévia às lideranças, por exemplo, com uma fase de coleta de informações por meio de uma operação especial na terra indígena Yanomami

(BRASIL, 2023). Os resultados sistematizados sobre condições de trabalho, renda, educação e moradia, entre outros fatores, publicados decenalmente pelo IBGE contribuem para visibilizar e ampliar o debate público quanto à realidade sociodemográfica dos indígenas que vivem nas cidades brasileiras, em especial as populações indígenas que moram em favelas, e dos que moram em áreas rurais não demarcadas.

No entanto, apesar da urgente demanda por estatísticas e políticas sanitárias, econômicas e sociais devido à pandemia de covid-19, o Censo não foi realizado em 2020, descumprindo a norma do artigo 1º, da Lei 8.184, de 10 maio de 1991, que determina a periodicidade decenal inicialmente em decorrência do fato superveniente da emergência de saúde global e, num segundo momento, por política de governo explícita em não realizar o levantamento sob alegação de insuficiência orçamentária. Ou seja, verificou-se uma defasagem nos dados oficiais sobre as condições de trabalho, saúde, educação e moradia da população brasileira, explicada pelo Poder Executivo chefiado por Jair Bolsonaro em razão da falta de recursos financeiros e adversidades da pandemia.

Em 22 de março de 2021, a presidência e direção de pesquisas do IBGE declararam que “mais do que nunca, o Censo é necessário”, prevendo sua execução com o orçamento de R\$ 2 bilhões após cortes na Comissão Mista Orçamentária do Congresso Nacional, sublinhando que a ausência de dados afeta a qualidade das projeções populacionais para as unidades da federação, inclusive para elaboração de medidas emergenciais e calibragem da democracia representativa (GUERRA; RIOS-NETO, 2021). O IBGE planejou modelos mistos de coleta com o uso de dispositivos móveis nas entrevistas presenciais, além de ligações telefônicas e autopreenchimento dos questionários através da internet. Em carta aberta, ex-presidentes da entidade se manifestaram pela preservação do Censo Demográfico 2022, destacando sua relevância para o pacto federativo como base da transferência de recursos da União para o Fundo de Participação de Estados e Municípios, gestão do Bolsa Família e demais políticas públicas (BACHA et al., 2021).

O Plenário do Supremo Tribunal Federal, em 17 de maio de 2021, julgou procedente o pedido liminar formulado pelo Estado do Maranhão na Ação Cível Originária 3508, decidindo em favor da realização do Censo Demográfico até o exercício seguinte da concessão da tutela de urgência em 2022. A Suprema Corte determinou que a União tomasse as medidas necessárias para dotação orçamentária e execução do Censo 2022, porque estava caracterizada

sua “omissão em torno de ação estatal que visa à promoção de objetivos de envergadura constitucional”. Os resultados prévios do Censo Demográfico 2022 divulgados no dia 03 de abril de 2023 registram o incremento de 66% na população indígena em comparação à década anterior, passando de 817.963 pessoas em 2010 para 1.652.876 pessoas em 2022 (SAMPAIO, 2023). Os movimentos indígenas estão abrindo os caminhos para uma ampla discussão sobre a consciência da identidade, portanto, os dados estatísticos são reflexos das retomadas étnicas e territoriais em luta para concretizar o direito à autodeterminação.

7. REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AILTON Krenak, intelectual do ano. Disponível em: <https://blogdoconde.net/2020/09/29/ailton-krenak-intelectual-do-ano/> Acesso em: 10 abr. 2023.

ANGATU, Casé. Decolonizar o conhecimento e o ensino para enfrentar os desafios na aplicação da lei 11.645/2008: por uma história e cultura indígena decolonial! In: MATTAR; SUZUKI; PINHEIRO (Orgs.). **A lei 11.645/08 nas artes e na educação**. São Paulo: ECA-USP, 2020, p. 38-72.

ANGATU, Casé. Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 231, ano 21, p. 13-24, nov./dez. 2021.

ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Ayra. Protagonismos indígenas: (re)existências indígenas e indianidades. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; ROSSI, Irian Silva (Org.). **Índios no Brasil: vida, cultura e morte**. São Paulo: IHF; LEER/USP; Intermeios, 2018, p. 23-29.

ANJOS, Gabriele dos. A questão “cor” ou “raça” nos censos nacionais, **Indicadores econômicos FEE**, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 103-118, 2013. Disponível em: <https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/indicadores/article/view/2934> Acesso em: 10 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo, **Revista Outra Travessia**, n. 5, Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005. Tradução de Nilcéia Vadati. Disponível em: <https://campodiscursivo.paginas.ufsc.br/2020/04> Acesso em: 03 nov. 2022.

AGOSTINHO, Larissa Drigo. Diagrama ou dispositivo? Foucault entre Deleuze e Agamben, **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 30, p. 06-19. 2021. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i30p6-19. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/140573>. Acesso em: 3 nov. 2022.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

ALFARO, Norman José Solórzano. Reflexiones sobre los retos de la Universidad y la formación jurídica hoy. In: PAIVA, Ilana Lemos et al. (Org.) **Direitos humanos e práxis: experiências do CRDH-RN**. Natal: EDUFRN, 2015, p. 67-82.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.

ALTHUSSER, Louis. **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Povos indígenas e o Estado brasileiro: a luta por direitos em contexto de violações. In: **Vukápanavo – Revista Terena**, v. 1, n. 1, 2018, p.174-188.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo**: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: Laced/ e-papers, 2020.

AMADO, Luiz Henrique Eloy (no prelo). **Povos indígenas e o Judiciário no contexto pandêmico**: ADPF 709 enquanto voz dos povos indígenas no STF.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **O campo social do direito e a teoria do direito indigenista**. 2022. Tese (Doutorado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Niterói, 2022, pp. 219.

AMAR, Akhil Reed. American constitutionalism – written, unwritten, and living. **Harvard Law Review Forum**, vol. 126, 2013. Disponível em: http://cdn.harvardlawreview.org/wp-content/uploads/pdfs/forvol126_amar-strauss.pdf Acesso em: 15 jan. 2019.

APPELBAUM; MACPHERSON; ROSEMBLATT (Org.). **Race and nation in modern Latin America**. The University of North Carolina Press, 2003.

ARAÚJO, Jéssica; FERNANDES, Floriza; OLIVEIRA, Tayra (Org.). **Identidade e cultura dos povos indígenas do semiárido**. Paulo Afonso: UNEB, 2019.

ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006.

ARAÚJO, Vanessa Rodrigues de. **Sabendo quem somos**: memória familiar e descolonização. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2019.

ARAÚJO JÚNIOR, Pedro Pinheiro. Oficiais e soldados índios da vila de Extremoz do Norte: demarcação e reconhecimento de suas terras na capitania do Rio Grande do Norte (1811-1812), **31º Simpósio Nacional de História**, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628562423_ARQUIVO_77d4eaaf0be283f4f4c75921681fa2f2.pdf Acesso em: 10 abr. 2023.

BACHA, Edmar et al. **Pela preservação do Censo Demográfico 2021**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30350-ibge-sai-em-defesa-do-orcamento-do-censo-2021> Acesso em: 11 out 2021.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas do Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte, Editora UFMG, p. 206-227, 2012.

BANKS, Marcus. **Ethnicity**: anthropological constructions. London, New York: Routledge, 2005.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da Constituição**: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora. São Paulo: Saraiva, 2009.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 187-227.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Gabriel Pinto. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo**: uma civilização negada. Tradução de Rebecca Lemos Igreja. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BATALLA, Guillermo Bonfil. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, **Anuário Antropológico**, n. 86, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patricia. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou O ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BORGES, Maria Creusa de Araújo; MAIA, Luciano Mariz. O princípio do pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas e o direito à educação intercultural indígena no Brasil, **Revista Jurídica**, vol. 02, n. 55, Curitiba, 2019, pp. 372-389, doi: 10.6084/m9.figshare.8205008

BOURDIEU, Pierre. **What makes a social class?** On the theoretical and practical existence of groups. University of Chicago, 1987. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2290040/mod_resource/content/1/Bourdieu%20-%20What%20makes%20a%20social%20class.pdf > Acesso em: 09 jan 2022.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. Tradução de Guilherme Freitas Teixeira. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano, 24, n. 1, 2002, pp. 15-33.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Anais do Parlamento Brasileiro: **Assembleia Constituinte 1823**. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/6> Acesso em: 9 abril. 2023.

BRASIL. **Diários da Assembleia Nacional Constituinte 1987/1988**. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidadada/o-processo-constituente/comissao-de-sistematizacao/COMSist23ext27011988.pdf Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil**, de 25 de março de 1824. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm Acesso em: 9 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 16 de julho de 1934. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 18 de setembro de 1946. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Emenda Constitucional n. 1**, de 17 de outubro de 1969. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. **Carta de Pero Vaz de Caminha**, 1º de maio de 1500. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. **Decreto n. 5.135**, de 13 de novembro de 1872. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5135-13-novembro-1872-551577-publicacaooriginal-68112-pe.html> Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 10.088**, de 05 de novembro de 2019. Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5 Acesso em: 10 out 2021.

BRASIL. **Decreto n. 5.484**, de 27 de junho de 1928, regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html> Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 10.652**, 16 de outubro de 1942. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-10652-16-outubro-1942-464627-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 18 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 50.455**, de 14 de abril de 1961. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-50455-14-abril-1961-390087-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 51.084**, de 31 de julho de 1961. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-51084-31-julho-1961-390584-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 58.824**, de 14 de julho de 1966. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1966/d58824.html Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 10.088**, de 5 de novembro de 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 84.221**, de 5 de novembro de 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 591**, de 6 de julho de 1992a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 592**, de 6 de julho de 1992b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 678**, de 6 de novembro 1992c. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 11.384**, de 20 de janeiro de 2023. Institui o Comitê de Coordenação Nacional para Enfrentamento à Desassistência Sanitária das Populações em Território Yanomami. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/decreto/D11384.htm Acesso em: 26 jan. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 11.355**, de 1º de janeiro de 2023. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério dos Povos Indígenas e remaneja cargos em comissão e funções de confiança. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/decreto/d11355.htm Acesso em: 16 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto-Lei n. 1.794**, de 19 de novembro de 1979. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-84221-19-novembro-1979-433521-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Decreto-lei n. 5.452**, de 1º de maio de 1943. Consolidação das Leis do Trabalho. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. **Lei n. 12.288**, de 20 de julho de 2010. Estatuto da igualdade racial. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. **Lei 12.711**, de 29 de agosto de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. **Lei 12.990**, 9 de junho de 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. **Lei n. 7.716**, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. **Lei n. 11.645**, de 10 de março de 2008. Inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm Acesso em: 26 jan. 2023.

BRASIL. **Lei n. 2.040**, de 28 de setembro de 1871. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. **Lei n. 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n. 5.476/2020**. Deputada Joenia Wapichana. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1949751&filename=PL+5476/2020 Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n. 2.057**, de 23 de outubro de 1991. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1139494&filename=Dossie-PL%202057/1991 Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Recurso Extraordinário 1017365/SC**. Constitucional. Administrativo. Posse indígena. Terra ocupada tradicionalmente por comunidade indígena. Possibilidades hermenêuticas do artigo 231 da constituição da república. Tutela constitucional do direito fundamental indígena às terras de ocupação tradicional. Recorrente: Fundação Nacional do Índio. Recorrido: Fundação do Meio Ambiente. Relator: Min. Edson Fachin. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749577852> Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709**. Direitos fundamentais. Povos Indígenas. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental. Tutela Provisória incidental. Conflitos violentos, presença de invasores, garimpo ilegal e contágio por COVID-19 nas TIs Yanomami e Munduruku. Recorrente: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil et al. Recorrido: Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur433338/false> Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Agravo Regimental no Recurso Extraordinário 1200804**. Agravo regimental no recurso extraordinário com agravo. Administrativo. Concurso público. Candidata aprovada nas vagas destinadas aos negros e pardos. Sistema de cotas. Critérios da autodeclaração. Impossibilidade de reexame do conjunto fático-probatório e de cláusulas do edital: súmulas ns. 279 e 454 do supremo tribunal federal. Ausência de ofensa constitucional direta. Agravo regimental ao qual se nega provimento. Relatora: Min. Carmen Lúcia. Recorrente: Estado do Rio Grande do Sul. Recorrido: Sabrina Cunha da Rosa. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur415468/false> Acesso em: 11 out 2021.

BRASIL, Cristina Índio do. **IBGE inicia última etapa do Censo 2022 na Terra Indígena Yanomami**. Publicado em 06 de março de 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-03/ibge-inicia-ultima-etapa-do-censo-2022-na-terra-indigena-yanomami> Acesso em: 12 abr. 2023.

BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais: a longa duração**, Revista de História, v. 30, n. 62, 1965.

BRUBAKER, Rogers. **Ethnicity without groups**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: o uso de imagens como evidência histórica. Tradução de Rosa Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

CABRAL, Dilma. **Diretoria-Geral de Estatística (1889-1930)**. Publicado em 11 de março de 2021. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-primeira-republica/896-diretoria-geral-de-estatistica> Acesso em: 10 abr. 2023.

CANDIOTTO, Cesar. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault**: filosofia e política. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011, p. 53-69.

CANCELA, Francisco. Pela "santa causa do Brasil" e contra a "imprudência, o despotismo e a violência dos ouvidores": a atuação dos índios no contexto da construção do Brasil independente (Vila Verde - Bahia, 1822 - 1830), **Revista Brasileira de História**, v. 42, n. 91, 2022, p. 147-169.

CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. **Hermenêutica e argumentação**: uma contribuição ao estudo do direito. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASANOVA, Pablo González. **Colonialismo interno**. Tradução de Simone Rezende da Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.p> Acesso em: 26 jan. 2023.

CASTRO, Flávia Lages de. **História do direito geral e do Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

CAVALCANTI, Ana Beatriz Vanzoff Robalinho. Coherence and faith: constitutional interpretation by Akhil Amar and Philip Bobbitt. **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, vol. 3, n. 2, p. 33-50, mai/jun 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rinc.v3i2.46295>.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: 1978.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Tradução de Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2008.

CICCARONE, C.; MOREIRA, E. Os Tupinikim e a cidade: etnicidade em contexto urbano. **Geografares**, [S. l.], n. 6, 2020. DOI: 10.7147/GEO6.1021. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/1021>. Acesso em: 10 abr. 2023.

COLETA do Censo Demográfico 2022. **Censo 2022**. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/etapas/censo-demografico-2022.html> Acesso em: 16 abr. 2023.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. **Nova História Indígena**: o protagonismo dos índios. In: Café História. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/nova-historia-indigena-recuperando-o-protagonismo-dos-indios/>. Publicado em: 17 abr. 2017. ISSN: 2674-5917. Acesso em: 26 jan. 2023.

COSTA, João Paulo Peixoto. A farsa do extermínio: reflexões sobre a historiografia indígena no Piauí. In: MENDES, Algemira de Macedo; FERREIRA, Elio; COSTA, Margareth Torres de Alencar (org.). **Literatura, história e cultura afro-brasileira e africana**: memória, identidade, ensino e construções literárias. Teresina: UFPI, UESPI, 2013. v. 2. p. 140-161.

COSTA, João Paulo Peixoto. **Na lei e na guerra**: políticas indígenas e indigenistas no Ceará (1798-1845). 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

COSTA, João Paulo Peixoto. Independência e cidadania: povos indígenas e o advento do liberalismo no Ceará, **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-21, 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ Fapesp, 1992a.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Editora da USP, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992b.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Reconhecimento e proteção dos direitos dos índios, **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, ano 28, n. 111, 1991, p. 315-320.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Lisboa: Edições 70, 2005.

DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161 Disponível em: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/praticas_profesionales/812_clinica/cursada/archivos/deleuze_que_es_un_dispositivo.pdf Acesso em: 26 jan. 2023.

DIAS JÚNIOR; Claudio Santiago; VERONA, Ana Paula. Os indígenas nos censos demográficos brasileiros pré-1991, **Revista brasileira de estudos populacionais**, 35 (3), Belo Horizonte, 2018. <http://dx.doi.org/10.20947/S0102-3098a0058>

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. **Recenseamento geral do Império em 1872**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 set. 2021.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. **Sexo, estado civil, nacionalidade, filiação alfabetização da população recenseada em 31 de dezembro de 1890**. Rio de Janeiro: Oficina de Estatística, 1898. 442p. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 set. 2021.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. **Recenseamento do Brasil**, realizado em 1 de setembro de 1920, volume I: introdução. Rio de Janeiro: Tipografia da Estatística, 1922. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6446.pdf> Acesso em: 10 abr. 2023.

DORNELLES, Soraia Sales. A produção da invisibilidade indígena: sobre construção de dados demográficos, apropriação de terras e o apagamento de identidades indígenas na segunda metade do XIX a partir da experiência paulista. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais - RBBCS**, v. 10, n. 20, p. 62-80, 2018.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ECUADOR. **Constitución de 1998**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/constituicao-do-equador-1998/> Acesso em: 26 jan. 2023.

ECUADOR. **Constitución de la República del Ecuador 2008**. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf Acesso em: 26 jan. 2023.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurêneo de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIAS; GOMES; SOARES; ARAÚJO. **Cidades negras**: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRO, Sérgio Pessoa. Querelas sexuais e raciais no constitucionalismo do Brasil República. In: TEIXEIRA, João Paulo Allain; LIZIERO, Leonam. (Org.). **Passado e presente do constitucionalismo brasileiro**. Andradina: Meraki, 2021, p. 92-131.

FERRO, Sérgio Pessoa; PIMENTEL FILHO, José Ernesto. As ferramentas de Michel Foucault para pensar o Estado e a Constituição no Brasil: uma arqueologia dos valores da nação frente aos direitos sexuais. In: ROULHAC; BORGES; PINTO (Orgs.). **Direitos sociais, culturais e ambientais**: diálogos fronteiriços em tempos de transição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

FERRO, Sérgio; ALBANO, Maria Luísa. Epistemologias dissidentes no pensamento do direito. In: CONPEDI (Org.). **Pesquisa e educação jurídica**. Florianópolis: CONPEDI, 2017.

FERRO, Sérgio; VARÃO, Lorena. O ser e o não ser indígena no Brasil Oitocentista: uma breve genealogia das categorias elaboradas pelo Estado nacional. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco - História**, [S. l.], v. 19, n. 34, p. 324–353, 2022. DOI: 10.18817/ot.v19i34.993. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uma/article/view/993. Acesso em: 26 jan. 2023.

FRANCO, Anielle. **Discurso de posse no Ministério da Igualdade Racial**. Brasília, 11 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://youtu.be/SawBmzH8Fas> Acesso em: 26 jan. 2023.

FREIRE, Larissa Almeida. **"Eu não serei, Tú não serás, Ele não será vigário em Camamú": Religião e Cidadania na Bahia Oitocentista (1828-1842)**. Dissertação (Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, pp. 112, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

FULNI-Ô, Givanildo Manoel da Silva. **Um dia de 520 anos**: invasão, etnocídio, ecocídio, epistemicídio. Coluna Imbaú, Correio da Cidadania, dezembro de 2020. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2020/12/30/um-dia-de-520-anos-invasao-etnocidio-ecocidio-epistemicidio/> Acesso em: 25 jan. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-capitalista. In: SOUZA, Jessé (org.) **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora da UNB, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad**: identidad, Estado y modernidad. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.

GORDON, W. G. Critical legal histories. **Faculty Scholarship Series**. Disponível em: https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=2361&context=fss_papers Acesso em: 25 jan. 2019.

GOVERNO exonera presidente, diretora-executiva e diretora-adjunta do IBGE. **G1**. Publicado em 03 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2023/01/03/governo-exonera-presidente-diretora-executiva-e-diretora-adjunta-do-ibge.ghtml> Acesso em: 16 abr. 2023.

GUAJAJARA, Sonia. **Discurso de posse no Ministério dos Povos Indígenas**. Brasília, 11 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://youtu.be/SawBmzH8Fas> Acesso em: 26 jan. 2023.

GUERRA, Susana Cordeiro; RIOS-NETO, Eduardo L. G. **Mais do que nunca, o Censo é necessário**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30350-ibge-sai-em-defesa-do-orcamento-do-censo-2021> Acesso em: 11 nov 2021.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HENRIQUE, Mário Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 195-216, 2017.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KRENAK, Ailton. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo (Org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 114-131.

KRENAK, Ailton. Prefácio: o colonialismo invadindo um mundo novo. In: MENDONÇA, Wilma Martins. **Memórias de nós**. São Paulo: Porto de Ideias, 2017, p. 11-16.

KRENAK, Ailton. **1º Ciclo do seminário “não sou pardo, sou indígena”**. TV Tamuya e Tribunal Popular (11/04/2021). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&list=PLu-83zx9u0a4EcnzXruYW7x9jTgwo9Hzv> Acesso em: 20 jun 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

IGREJA Católica Nossa Senhora da Conceição. Ceará-Mirim, Rio Grande do Norte. **Registros de Batismo** (janeiro de 1847 a janeiro de 1854). Disponível em: <https://www.familysearch.org/records/images/image-details?place=5722&page=2&endDate=1880&startDate=1499&lifeEvent=102243&rmsId=M99H-L1X&imageIndex=168&singleView=true> Acesso em: 10 abr. 2023.

IGREJA, Rebecca F. A. M. Lemos. **Estado, diferença cultural e políticas multiculturalistas**: uma comparação entre Brasil e México. Tese (Doutorado em Antropologia) Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2005, p. 371.

IGREJA, Rebecca F. A. M. Lemos. Justiça, identidade e juventude indígena urbana: um estudo sobre os processos organizai-vos na Cidade do México, **Anuário Antropológico**, v. 44, n. 2, 2019, pp. 129-158, doi: 10.4000/aa.4011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Recenseamento geral do Brasil**, 1º de setembro de 1940. Rio de Janeiro: IBGE, 1946. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=765&view=detalhes> Acesso em: 10 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Estudos sobre as línguas estrangeiras e aborígenes faladas no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1950. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/?view=detalhes&id=767> Acesso em: 10 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 1950**: volume 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1956. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/?view=detalhes&id=767> Acesso em: 10 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 1960**: resultados preliminares, volume II. Rio de Janeiro: IBGE, 1960. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/?view=detalhes&id=767> Acesso em: 10 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 1980**: dados gerais, volume 1, tomo 4, número 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1983. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/?view=detalhes&id=767> Acesso em: 10 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Tendências demográficas**: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2000**: resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2000/Primeiros_Resultados_Amostra/Tabelas_pdf/grandes_regioes/tabela_2_1_1.pdf Acesso em: 10 abr. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012a.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010**: características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro: IBGE, 2012b.

IBGE encerra coleta de dados do Censo; começa agora a fase de apuração. **Censo 2022**. Disponível em: Acesso em: <https://censo2022.ibge.gov.br/noticias-por-estado/36363-ibge-encerra-coleta-de-dados-do-censo-comeca-agora-a-fase-de-apuracao> 16 abr. 2023.

LANG, Marina. **IBGE sob ataque**: veja ocasiões em que Bolsonaro e Guedes criticaram o órgão. Publicado em 04 de abril de 2019. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2019/04/04/bolsonaro-e-paulo-guedes-ataques-criticas-ibge.htm> Acesso em: 12 abr. 2023.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e no texto constitucional de 1988. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade de Brasília, Brasília, 2007, pp. 196.

LACERDA, Rosane Freire. A participação indígena no processo Constituinte. *In: Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: DF, Cimi, 2008, p. 51-142.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manoela Carneiro (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 155-172.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, Benoit de *et al.* (org.). **Antropologia, impérios e Estados nacionais**. Rio de Janeiro, Relume-Dumara/ Faperj, 2002, p. 159-186.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI, **Mana**, 21(2): 425-457, 2015. Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>

LYNCH, Christian Edward Cyril. A cartografia do pensamento político brasileiro: conceito, história, abordagens, **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 19, 2016, p. 75-119.

LYNCH, Christian Edward Cyril; MENDONÇA, José Vicente Santos de. Por uma história constitucional brasileira: uma crítica pontual à doutrina da efetividade, **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2017, p.974-1007.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Conservadorismo caleidoscópico: Edmund Burke e o pensamento político do Brasil oitocentista. **Lua Nova**, São Paulo, v. 100, 2017, p. 313-362.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros. O viver indígena na freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó: histórias de índios no Rio Grande do Norte, Brasil (séculos XVIII e XIX), **Revista de Antropología Experimental**, n. 3, p. 01-25, 2003. Disponível em: <https://revistaselectronicas.ujaeen.es/index.php/rae/article/view/2100/1843> Acesso em: 05 mar. 2023.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de Machado. Escravidão indígena no sertão da Capitania do Rio Grande do Norte, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 28, n. 56, p. 449-462, 2008.

MARINHO, G.; CALDAS, A.; SANTOS, R. Indígenas residentes em domicílios "improvisados" segundo o Censo Demográfico 2010, **Physis** — Revista de Saúde Coletiva,

Rio de Janeiro, 27 (1), pp. 79-102, 2017, doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73312017000100005>.

MARTIUS, Carlos Frederico Philipe von. O estado de Direito entre os Autochtones do Brazil, tradução de Alberto Lüfegren, **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, v. 11, 1906, p. 20-82.

MARX, Karl. **A questão judaica**. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2005.

MASCARO, Alysson Leandro. **Introdução ao estudo do direito**. São Paulo: Atlas, 2019.

MATHIAS, Carlos Fernando. **Notas para uma história do judiciário no Brasil**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, Israel. **Funcionários do IBGE reagem a críticas de Guedes: “ignorância e inépcia”**. Publicada em 31 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/economia/2021/07/4940887-funcionarios-do-ibge-reagem-a-criticas-de-guedes-ignorancia-e-inepcia.html> Acesso em: 12 abr. 2023.

MENDONÇA, Wilma. **Memórias de nós: o Brasil no redemoinho do capital**. Porto Alegre: Karioka Multimedia, 2014.

MICHAELIS. **Dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/silvicola> Acesso em: 10 abr. 2023.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

NOBLES, Melissa. **Chades of citizenship: race and the census in modern politics**. California: Stanford University Press, 2000.

MOISÉS-PERRONE, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 115-132.

MONTEIRO, John M. “De índio a escravo. A transformação da população indígena de São Paulo no século XVII”, **Revista de Antropologia**, 30/31/32: 151-73, 1988.

MONTEIRO, John Manuel. **A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial**. Comunicação apresentada na Reunião da ANPOCS. Caxambu, Minas

Gerais, outubro de 1989. GT “História Indígena e do Indigenismo”. p. 1-24. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/13-encontro-anual-da-anpocs/gt-14/gt01-6/6677-johnmonteiro-a-escravidao/file> Acesso em: 01 fev. 2023.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500, **Tempo e Presença**, 271: 17-8, 1994.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes Silva; GRUPIONI, Luís D. B. (Orgs.). **A temática indígena na escola**, Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de historia indígena e do indigenismo. Tese de livre docência (Etnologia). Campinas, Universidade de Campinas, 2001.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, p. 53-72, 2010.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Deslegitimação das diferenças étnica, “cidanização” e desamortização das terras de índios: notas sobre liberalismo, indigenismo e leis agrária no Brasil e no México na década de 1850. **Revista Mundos do Trabalho**, v. 4, p. 68-85, 2012.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. A caverna de Platão contra o cidadão multidimensional: necropolítica e cidadania no processo de independência (1808-1831). **Revista do Arquivo Nacional**, v. 34, n. 2, p. 1-26, 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **Genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Luis Eduardo Gomes do. **As antinomias do direito na modernidade periférica**. Paulo Afonso: Editora SABEH 2018.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **"O tronco da Jurema"**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 324, 1994.

NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica**: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro. Tradução de Antônio Luz Costa. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

NEVES, Marcelo. **Entre Hidra e Hércules**: princípios e regras constitucionais como diferença paradoxal do sistema jurídico. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

O DIREITO Revista mensal de legislação, doutrina e jurisprudência, ano II, 5º volume, **Apelação Cível n. 23**. Apelante: Antonio Telles da Silva Brandão. Apelados: Lourenço, Mariano e outros. Tribunal da Relação de São Paulo, 1874. Disponível em: <https://bibliotecadigital.stf.jus.br/xmlui/handle/123456789/1701> Acesso em: 10 abr. 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Etnicidad y estructura social**. México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, 2007.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas da Província do Espírito Santo (1845-1889)**. 2020. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/Laced, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de; LIMA, Antônio Carlos de Sousa. Os muitos fôlegos do indigenismo. *In: Anuário Antropológico/81*, 1981, p. 277-290.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980), **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, 1997, p. 61-84.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47- 77, abr. 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas, **Dados — Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 55, n. 4, 2012, pp. 1055-1088. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/tRJwGn7RT4j9Njhmwcv6RwG/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 10 abr. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entering and leaving the “melting pot”: a history of Brazilian Indians in the national censuses. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 4, n. 2, p. 190-211, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas nos Censos Demográficos: entrevista com João Pacheco de Oliveira. In: SANTOS, Ricardo et al. (Org.). **Entre demografia e antropologia: povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2019, p. 233-240.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS — ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> Acesso em: 10 abr. 2023.

OZI, Giulia; PERUZZO, Pedro Pulsato. O direito à autoidentificação dos povos indígenas como direito fundamental, **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 15, n. 2, 2020, doi: 10.5902/1981369434252.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824. **Revista CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**, v. 28, n. 2, 2010, p. 01-17.

PALITOT, Estêvão Martins. Os Potiguara de Monte-Mór e a cidade de Rio Tinto: a mobilização indígena como reescrita da história, **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, [S.l.], maio 2018. ISSN 2446-6972. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230057>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

PEREIRA, Nilza; SANTOS, Ricardo; AZEVEDO, Marta. Perfil demográfico socioeconômico das pessoas que se autodeclararam ‘indígenas’ nos censos demográficos de 1991 e 2000. In: PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.; SANTOS, R. (Org.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005, pp. 155-166.

PIMENTEL FILHO, J. E. **Políticas autônomas dos sujeitos históricos sob as condicionantes do capitalismo**. Memorial para promoção a Professor Titular em História do Direito – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

PIMENTEL FILHO, José Ernesto; POMPEU, Gina Vidal Marcílio. Repensar o autogoverno: liberdade, status quo e democracia no constitucionalismo original, **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, 11, 2, p. 257-280, 2019.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros, **Revista USP**, São Paulo, n. 40, p. 122-137, 1998.

POLANCO, Hector Díaz. **Etnia, clase y cuestión nacional**. Seminário sobre a La Cuestión Étnica y la Cuestión Regional en América Latina, organizado pela Sociedad Interamericana de Planificación (SIAP), México, outubro de 1980.

POLANCO, Héctor Díaz. **Etnia, nación y política**. México: Juan Pablos Editor, 1987.

POMPA, Cristina. Os índios, entre antropologia e história: a obra de John Manuel Monteiro. **BIB**, São Paulo, n. 74, 2014, pp. 61-79.

POUBEL, Martha Werneck. **Os primeiros processos censitários brasileiros e o desenvolvimento da matemática-estatística no Brasil de 1872 a 1938**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2013.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RODRIGUES, Cíntia Régia. O Apostolado Positivista do Brasil e o SPILT: propostas e políticas para a questão indígena no Brasil, **Topoi**, Rio de Janeiro, 20 (40), 2019, <https://doi.org/10.1590/2237-101X02004009>

RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano, **Anuário Antropológico**, 2012/I, p. 27-48, 2012.. Disponível em: <https://cutt.ly/FxPz0Pv>. Acesso em: 10 abr. 2023.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates, **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 1, n. 1, p. 241-265, jul. 2004.

RI JR., Arno Dal; ZIMMERMANN, Taciano Scheidt. Resignificações do conceito de "nacionalismo" entre a origem e a decadência da Convenção n. 107 da OIT, **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 68, p. 155-189, 2016.

ROOSEVELT, Kermit III. Reconstruction and Resistance, **Faculty Scholarship**. Paper 440, 2012. Disponível em: http://scholarship.law.upenn.edu/faculty_scholarship/440 Acesso em: 15 jan 2019.

ROCA, Andrea. Imagens construtoras da nação. Rugendas e seus desenhos sobre indígenas no Brasil e na Argentina, **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 18, n. 43, p. 29-64, ja/jul, 2017.

SÁ JUNIOR, Adalberto; SANTOS, Gislene. Entre liberdade e cultura: como o Estado deve tratar os povos indígenas? **Revista Direito e Práxis**, 8 (4), 2017, pp. 2542-2573 <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/25116>.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALES JUNIOR, Ronaldo Larentino de. **Raça e justiça**: o mito da democracia racial e o racismo institucional no fluxo de justiça. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Ricardo Ventura et al. (org.) **Entre demografia e antropologia**: povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2019.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravidão e liberdade na Amazônia**: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano, 3º Encontro Escravidão e liberdade no Brasil meridional, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf> Acesso em: 13 fev. 2023.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil Imperial. *In*: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil Imperial (1808-1889)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009. p. 175-206.

SAMPAIO, Fabiana. **Censo registra mais de 1,6 milhão de pessoas indígenas no Brasil**. Agência Brasil. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/geral/audio/2023-04/censo-registra-mais-de-16-milhao-de-pessoas-indigenas-no-brasil> Acesso Em: 10 abr. 2023.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introdução à hermenêutica**. Tradução de Luís Nascimento e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2016.

SEGATO, Rita. Raça é signo. **Série Antropologia**, Brasília: UnB, n. 375, p. 1-16, 2005.

SEGATO, Rita. Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder. *In*: SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 43-83.

SENRA, Nelson. **Uma breve história das estatísticas brasileiras (1822-2002)**. Rio de Janeiro: IBGE, 2009.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Apontamentos para civilização de índios bravos do Império do Brasil**, 1823. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto36/FO-CX-36-2227-97.PDF> Acesso em: 9 abril. 2023.

SILVA, Frederico augusto Barbosa; LUNELLI, Isabella Cristina. A presença dos povos indígenas em aglomerados subnormais. In: GOES, Fernanda (et al.) **Atlas das periferias no Brasil: aspectos raciais de infraestrutura nos aglomerados subnormais**. Rio de Janeiro: Ipea, 2021, pp. 35-58.

SPENCER, Stephen. **Race and ethnicity: identity, culture and society**. London, New York: Routledge, 2006.

SPOSITO, Fernanda. Liberdade para os índios no Império do Brasil: a revogação das guerras justas em 1831. *Almanack*, Guarulhos, n. 1, p. 52-65, 2011.

SILVA, Ayalla Oliveira. **Ordem imperial e aldeamento indígena: Camacãs, Guerens e Pataxós no Sul da Bahia**. Ilhéus: Editus, 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 153-168.

SOUZA, Pedro Daniel dos Santos. "E saber a língua geral dos índios": reconfigurações linguísticas nas vilas de índios da capitania da Bahia, **História**, São Paulo, v. 40, p. 01-33, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2021012> Acesso em: 18 mar. 2023.

TERENA, Luiz Eloy. **Povos indígenas e o judiciário no contexto pandêmico: a ADPF 709 proposta pela articulação dos povos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora UnB, 1998.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução de Marcelo de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIANA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

VIANA, Oliveira. **Raça e assimilação**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

VIANA, Oliveira. **Instituições Políticas Brasileiras**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987.

VIDA, Samuel Santana. "**Quem dorme com os olhos dos outros, não acorda a hora que quer**": colonialidade jurídica, constitucionalismo e direito à liberdade religiosa na diáspora - a cidade negra e os sujeitos constitucionais das religiões de matrizes africanas em Salvador. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Brasília. Brasília, p. 100, 2018.

WADE, Peter. **Raza y etnicidad en Latinoamérica**. Traducido por María Teresa Jiménez. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e deconolialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. Tradução de Daniele Proença, Andrea Kahmann e Márcia Bertoldi. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, v. 05, n. 1, jan.-jul., 2019, p. 06-39.

WAPIXANA, Joênia Batista de Carvalho. Terras indígenas: a casa é um asilo inviolável. In: ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos indígenas e a lei dos "brancos"**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 85-103.

WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas, **Sequência**: estudos jurídicos e políticos, v. 03, n. 05, 1982, p. 48-57.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva, volume 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva, volume 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WEINSTEIN, Barbara. Barbara Weinstein e os mundos do trabalho na Amazônia. Entrevista concedida a Antônio Alexandre Isídio Cardoso. **Revista Mundos do Trabalho**, vol. 9, n. 17, 2017, p. 169-176.

WEINSTEIN, Barbara. História sem causa? A nova história cultural, a grande narrativa e o dilema pós-colonial. **História**, São Paulo, 22 (2), 2003, p. 185-210.

WESTIN, Ricardo. 1º Censo do Brasil, feito há 150 anos, contou 1,5 milhão de escravizados. **Agência Senado**. Publicado em 5 de agosto de 2022. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/1o-censo-do-brasil-feito-ha-150-anos-contou-1-5-milhao-de-escravizados> Acesso em: 9 abr. 2023.

XAKRIABÁ, Célia. Concepção de uma xakriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela. In: **Vukápanavo – Revista Terena**, v. 2, n. 2, 2019.

ANEXO

TRANSCRIÇÃO DA AULA O TRUQUE COLONIAL QUE PRODUZ O PARDO, O MESTIÇO E OUTRAS CATEGORIAS DE POBREZA¹⁵

(Ailton Krenak)

Julio Güató: Salve parentes! Um sopro para o encantamento de todos nós. Estamos em piracema, nadando contra as correntes para desovar nossas resistências. As palavras caminham pelos ventos e no momento em que máscaras são essenciais. Ousamos desmascarar uma ferida. O vírus do apagamento. Torés torrenciais pulsam e levamos em consideração todos os procedimentos e medidas profiláticas para a sobrevivência que requer a continuidade da nossa luta. A guerra está estabelecida desde que o vírus invasor chegou a estas terras em 1492, e a partir de então temos configurado e lutado uma guerra invisível. Somos resistência de luta contra todo resquício de colonialismo. Somos também filhos desta pátria mãe hostil. Muitos de nós, filhos e netos de estupros e de políticas de eugenia. A empatia é revolucionária. O etnocídio não é vitimicídio, é homicídio instantâneo, diário, introjetado por ações disfarçadas em falácias sociais de apagamento. Sejam todos bem vindos a mais esta oca virtual de saberes. Aqui o aprendizado transforma-se em força vital para o enfrentamento do apagamento ao qual somos submetidos. Que os Encantados pulsam em suas forças originárias, em todos nós. Nesta oca virtual de saberes, vamos ao enfrentamento, guiados pelo encantamento. O medo da origem é um mal. O homem coletivo sente a necessidade de lutar. O orgulho, a arrogância, a glória enchem o imaginário de quem domina. São demônios os que destroem o poder bravo da humanidade. Então, viva Zapata! Viva Sandino! Viva Zumbi! Viva Tereza de Benguela! Antônio Conselheiro. Todos os Panteras Negras. Lampião sua imagem e semelhança. E eu tenho certeza que eles também cantarão um dia. Chico Science. Viva Índio Galdino! Viva a luta Mapuche! Viva Aritana Juruna, Raoni, Marcos Veron, Marçal de Souza Tupã-Y que deixou um legado. Nós já convivemos anos e anos. Com a civilização do branco. E já chegamos à conclusão de que quem tem interesse na vida do índio é o próprio índio. Chegamos ao fim da picada. E nesta estrada ou nós avançamos. Ou nos entregamos. Prenúncio do étimo ecocídio que devasta essa e outras, manifestações da luta, Marçal de Sousa Tupã-Y. Nosso esforço tem sido juntar os cacos nesse processo de destruição que enfrentamos. A palavra apatchiru dos Tupinaré é a designação usual no tupi para reunião de gente para um trabalho em comum. Isso é Clovis Caldeira em Mutirão. Por isso que os nossos velhos dizem: você não pode esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim

¹⁵ KRENAK, Ailton. 1º Ciclo do seminário “não sou pardo, sou indígena”. TV Tamuya e Tribunal Popular (11/04/2021). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&list=PLu-83zx9u0a4EcnzXruYW7x9jTgwo9Hzv> Acesso em: 20 jun 2021.

you know who you are and where you are going. It is not important only for the individual, it is important for the collective. Ailton Krenak. Welcome to all, especially to this bold edition of TV Tamuya.

Ailton Krenak: Olá, boa tarde. Vocês me ouvem? Oi, Júlio! Júlio, Boa tarde.

Julio Güató: Boa tarde, boa tarde. Estamos ouvindo e ansiosos.

Ailton Krenak: Estou aqui com um problema técnico e gostaria de saber se vocês estão me ouvindo.

Julio Güató: Ouvimos sim.

Ailton Krenak: Tem qualidade som para que eu prossiga fazendo minha fala?

Julio Güató: Sim, sim, está perfeita a audição.

Ailton Krenak: Que bom! Eu tive dificuldade é que o computador que eu ia usar pifou. Eu tive que buscar um outro equipamento e fazer a instalação dele aqui. Por isso eu me atrasei e peço a vocês essa tolerância pelo meu atraso, está bem? Eu sei que vocês estão já aguardando que eu fizesse um acesso meia hora antes para a gente ter um pouco mais de comunicação. Até introduzi a minha fala, Júlio. Então, como é a dinâmica da nossa atividade agora? Vocês vão fazer ainda alguma fala antes da minha? Me introduzem? Quem é o meu anfitrião?

Julio Güató: Somos todos nós. O Brasil inteiro está carente da sua palavra. Você fica à vontade, Ailton. É uma, é uma apresentação solo e que seja bem vindo. E que todos os encantados guiem as nossas palavras aqui, principalmente as suas, que serão para a gente de grande aprendizado.

Ailton Krenak: Então eu quero saudar a todos os nossos possíveis ouvintes. Eu não conheço a dinâmica desse programa, mas eu sei que nós estamos abrindo um seminário. E para mim, os textos que me introduziram nessa temática que nós estamos inaugurando aqui no seminário, ela é muito importante. Ela nos convoca a todos, a uma atenção e a uma reverência à longa história de negação e à longa história colonial que nos constitui essa comunidade plural de povos que, ao longo da nossa jornada, nos trouxeram a essa configuração social, histórica. Lembrando que estava ouvindo que antes o pouco de acessar aqui o meu sinal, o Júlio citava nosso querido Tupã-Y, o Marçal de Souza, nosso querido Tupã-Y, e que fez a sua voz se insurgir de uma ponta do Brasil para dizer que o Brasil não foi descoberto, o Brasil foi invadido. Quando eu me lembro dos ecos dessa voz do nosso querido Marçal de Souza gritando de um lugar distante, o Brasil não foi descoberto, o Brasil foi invadido. Aquela voz e

aquele corpo. Aquele corpo se insurgindo no meio dessa cena latifundiária do Brasil na ditadura. Portanto, num tempo em que invocar esse lugar dos povos originários era pedir para morrer. Daquele grito do Marçal de Souza até agora, essa década já no século XXI, é uma eternidade. Aconteceu muita coisa no caminho. E talvez a mais significativa. O evento mais significativo no caminho, nos últimos 40 anos, talvez desde da fala do Marçal de Souza, tenha sido a mobilização que a sociedade plural no Brasil fez para a gente acabar com aquela ditadura que estava nos nos gastando a todo, mutilando a todos.

E inaugurar um novo período na história desse nosso país, que foi a Constituinte de 1987 e 1988, que nos possibilita um debate como esse. Então, é muito importante que a gente não. Esqueça o processo histórico. E saia desse momento que nós estamos agora para uma discussão sobre a configuração dessa sociedade plural no Brasil, onde a constituição de termos como pardo, mestiço, caboclo e todas essas outras categorias que foram se instituindo dentro do colonialismo, que elas não sejam só uma citação, mas que elas sejam percebidas com todo o seu peso histórico e com toda a sua profunda violência colonial, que nos exige olhar também a questão do racismo, o racismo estrutural, como é hoje percebido. Aquelas marcas, que desde o século 17 e 18 foram carimbadas nas nossas peles como ferro de marcar animais como esse ferro que marca o boi e o cavalo. Elas marcaram os nossos corpos desde o século 17 e 18. E para dar uma uma linha do tempo ao nosso encontro, seria interessante lembrar a carta do Caminha. Alguns historiadores buscam lá naquela carta do Caminha, uma boa marca do tempo, uma boa ponto de partida no tempo, na história colonial e também na história do desencontro que foi a chegada dos europeus no continente americano para localizar essa expressão pardo.

A carta do Caminha buscando uma imagem para comunicar à Coroa portuguesa a coroa dos Reis Católicos sobre esse achamento de gente diferente aqui no continente. Ele teria dito que nós éramos de cor parda. Encontraram uma gente de cor parda e essa gente de cor parda que foi encontrada aqui no continente. São exatamente os índios, esses que vieram ser chamado também de índios. E nós sabemos que ao longo da história essas variações foram negro da terra, índios foram ganhando diferentes conotações, diferentes sentidos com o objetivo óbvio, claro, que era o de nos diferenciar daqueles homens brancos que vieram para cá trazendo as marcas coloniais que foram distribuídas depois em todo o continente americano. Essa Pachamama ou essa Abya Yala, como cada um de nós melhor se sente contemplado. Eu fiquei pensando que antes da gente chegar numa disputa sobre o acerto ou não desse termo estar presente nas nossas relações sociais no século XXI, seria importante dar uma olhada lá atrás como é que essa marca foi impressa aqui no continente americano. E seria bom lembrar, por exemplo, que as coroas europeias, Portugal e Espanha se utilizaram, para além das fronteiras disso que vem a ser o Brasil, essa marca para distinguir os povos nativos no continente. Na América espanhola também foi usado esse termo pardo para distinguir diferentes castas, diferentes categorias de povos originários, de acordo com o sistema de servidão a que eles

estavam submetidos ou de acordo com o sistema de negociação que era feito entre o poder colonial e os povos nativos.

Eu estou fazendo esse breve comentário sobre as fronteiras extra colonial aqui de Brasil e Espanha, para que a gente possa compartilhar com os nossos parentes, amigos, ouvintes quem estiver nessa conversa invisível que nós estamos fazendo usando uma tela. Através dessa tela a gente fica imaginando quem está nos ouvindo do outro lado. É uma ficção, mas vamos imaginar que quem está nos ouvindo sejam todos interessados nesse assunto. Interessados positivamente em entender como nós chegamos à virada do século XX. E em que éramos contados dentro dessas fronteiras do que nós entendemos que é o Brasil agora, como negros, pardos, brancos e índios. Em que os estudos, os sociólogos, os antropólogos, os historiadores, cada um deles, se utilizam dessas categorias em diferentes sentidos também. É claro que quando um historiador olha que Caminha nos descrevia como pardos e, nesse sentido, é uma expressão equivalente a nativos, gentios ou índios. Um historiador pode usar esses termos folgadoamente, sem criar muito conflito. Um sociólogo já vai ter um pouco mais de precisão quando ele estiver falando de negros pardos, índios, mestiços. Então essas marcas, essas terminologias que eu estou chamando de marcas aqui, elas eram alternadas de acordo com o contexto histórico e com o contexto político também. É claro que alguém no século 19, conversando lá com o José Bonifácio ou com algum colega dele, se ele dissesse Ah, aquele cavalheiro ali é pardo.

Eles estavam se referindo à classe social que aquele sujeito pertencia. Eles não estavam falando da cor. O Caminha estava falando da nossa cor. quando ele falava pardo. Aquele sujeito no século 19, quando se referia: aquele cavalheiro ali é pardo. Ele estava dizendo de que classe social aquele sujeito era. Porque aquele sujeito podia ser filho de um homem branco com uma mulher indígena. Aquele sujeito podia ser filho de um homem branco com uma mulher negra. E aí se tratava de uma situação que conjugava a mestiçagem e o lugar social que aquele sujeito agora ocupava. Então ele era chamado de pardo. Mas aquele mesmo sujeito no mercado, dependendo da situação que ele estivesse envolvido, ele podia ser chamado de negro. E nesse caso negro e pardo ficavam muito próximos das categorias, das marcas que podiam ser impressas num sujeito, numa pessoa. Bem, é muito interessante ressaltar isso num sujeito, numa pessoa, porque ela é individual. Você não vai se referir a um grupo de pessoas como fez o Caminha na carta dele que dizia: eles são pardos. Aí éramos todos nós. No desenrolar da história, essa marca vai começar a passar a ser uma marca individual, individualizante, pessoal. Ela vai ser indicada naquele sujeito de acordo com os deslocamentos, de acordo com a mobilidade que aquele sujeito vai ter dentro daquela sociedade colonial, dentro da sociedade colonial brasileira, ser pardo era escapar de uma condição ali no 1700 até o final do 1800, escapar de uma situação de um corpo que podia ser escravizado, uma peça que podia ser negociada no mercado, em algum lugar agarrado no Pará e vendido, por exemplo, em Salvador.

Um corpo que podia ser pego na Mata Atlântica e vendido em alguma cidade do planalto paulista ou em algum outro lugar para trabalhar no engenho. Quer dizer, era um corpo disponível que podia ganhar uma marca naquele momento ali. Isso era ser pardo e talvez na altura dessa conversa nossa, que já está ganhando um pouco de movimento, um pouco de familiaridade, a gente pudesse dizer que, desde o século 17 até a virada do século 19 para o século XX, no Brasil, o sentido de ser pardo está associado aquela expressão que: à noite, todos os gatos são pardos. Na longa noite colonial do Brasil, todos os pardos podiam ser agarrados, presos, jogados na parede ou vendidos, porque eles podiam passar rapidamente da condição de pardo para condição de negro ou de preto. O preto, o negro, o pardo são conotações que tinham até o final do século 19 e que se estendeu um pouco até entrar no século XX a história tem essa ambiguidade, né? A Lília Schwarcz, num texto dela sobre essa ambiguidade da história, ela diz que nós ainda estávamos até ontem vivendo o século XX, que o século XX invadiu o século XXI com todas as suas contradições. Quer dizer, tudo o que a gente não queria mais carregar junto com a gente veio nos acompanhando feito um rabo até entrar no século XXI.

Da mesma maneira que, mesmo com toda a movimentação interna na sociedade brasileira, com a abolição da escravatura, por exemplo, até no começo do século XX ainda tinha gente vendendo e comprando corpos negros e corpos indígenas. Dentro desse ambiente cheio de ambiguidade, onde um pardo podia ser uma pessoa indígena ou podia ser um negro e ele podia ser vendido. Então faz muito diferença, meus queridos amigos, parentes, colegas que estão me ouvindo. Faz muita diferença. Você está numa situação que se te apontarem como pardo, você tanto pode ser agarrado e vendido numa feira, ser morto, porque esse corpo é um corpo totalmente vulnerável ao julgamento do poder instituído e que esse poder instituído é branco. Se tem uma coisa que nós não precisamos ter nenhuma discussão acerca da cor do poder, no caso aqui do Brasil, é que o poder aqui é branco. Sempre foi. O poder é branco, então qualquer corpo que não reflete de cara essa imagem... Ela é uma imagem sujeito à manipulação e a diferentes apropriações. É muito importante que a gente possa ter um tempo na introdução desse debate de boa vontade e disposição para ouvir, para pensar, para estabelecer comparações históricas, para que a gente não faça um gesto vazio de sentido do ponto de vista da história. Entendendo a questão na perspectiva política, entendendo todo o trabalho que já foi feito ao longo, talvez dos últimos 100 anos por historiadores, sociólogos e antropólogos, mais recentemente, na busca de esclarecer o debate interno ao colonialismo sobre essa questão que em tese, é racial a questão racial no Brasil, em tese, mas que quando você vai aprofundando o debate, você vê que ela é uma discussão também ideológica. Ela é racial, mas ela é também ideológica, política no sentido racial e ideológico. Uma pessoa, sozinha, ela pode escolher se ela quer ser negra, parda, mestiça, uma pessoa sozinha. Mas essa pessoa se constitui num sujeito coletivo. Se ela pertence a um coletivo ou uma comunidade. A sua escolha está vinculada a um debate e a uma escolha coletiva também. Eu tenho dito em

algumas oportunidades públicas de que eu me constitui desde sempre como um sujeito coletivo. Eu cresci pensando na possibilidade de pessoas que pertencem, que pertencem, que se implicam umas com as outras e que essa experiência não me deixa fazer escolhas sozinho. Ela sempre implica num sentido de se cabe às outras pessoas. O que contam para mim naquela greta, naquela fresta que eu vou pular. Cabe todo mundo junto comigo? Se não couber todo mundo junto comigo, eu vou me colocar diante de uma questão que precisa ser debatida até que a gente cria as condições para que essa constelação de seres que me constitui possam passar naquele lugar. Eu me lembro de uma questão que aconteceu talvez nos últimos 20 anos, que ilustra bem esse meu desejo de compartilhar com vocês a base para essa conversa que deve evoluir quando a gente for discutir melhor o que o censo, o que o IBGE chama de pardo, preto, negro, amarelo e branco, que são as categorias que o IBGE põe no questionário. Por pardo entendido a pessoa que possui ascendência étnica de mais de um grupo.

Ou seja, mestiço. Essa miscigenação engloba descendentes de negros e brancos, descendentes de negros com indígenas e descendentes de índios com brancos. Vamos considerar que isso que está descrito aqui como o entendimento que o IBGE toma para nos contar como a população no Brasil é uma descrição das situações que engloba quase tudo o que eu procurei trazer desde que o Caminha disse que nós somos pardos ou éramos pardos quando ele avistou os nossos antepassados na praia. E como que esse pardismo veio evoluindo ao longo do tempo, veio se desenrolando ao longo do tempo e como que coletivos de pessoas que viveram dentro da história adotaram em diferentes épocas a estratégia de serem pardos para ficar vivo. Ou a estratégia de serem pardos para escapar a uma condição subalterna e uma condição de fragilidade e que ser pardo naquela situação podia ser uma vantagem para aquele coletivo, porque se eles fossem índios, eles eram também sujeitos a uma outra apreciação que eles, que era o gentio.

No Maranhão, em algumas épocas, o gentio era o sujeito preferencial para você agarrar e vender como escravo. Muitos paulistas saíam em bandeiras e entravam para o sertão para agarrar exatamente o gentio. Se você agarrasse um punhado de gentio para vender e, sei lá, um padre como o Padre Vieira fosse informado ou pudesse estar metido na situação iria dizer: não, você não pode escravizar essas pessoas. Tem uma carta do rei que diz que o gentio tem que ser respeitado na sua autonomia naqueles sítios, naqueles lugares onde esse gentio, no caso gentio, índio nativo, não pode ser abusado nesse território, nesse lugar onde ele vive. Enquanto ele estiver vivendo aí, ele tem que ser respeitado nesse lugar dele. E tinha essa, esse recurso de proteger a vida daquelas pessoas, porque o rei disse que não podia escravizar diretamente aquela gente, porque eles eram gentio, mas eles fossem pardos... De repente, pardo podia ser porque pardo tinha essa ambiguidade de não ser mais aquele gentio que até dez anos atrás, 20 anos atrás, essa pessoa, esse coletivo, carregava essa condição de vulnerável e que era estabelecida, que era determinada por um outro, determinado por um

branco que estava em algum lugar lá do outro lado do oceano, mas que podia mandar uma carta dizendo: agora matem os gentios, matem os nativos e deixem os pardos vivos. Então é interessante a gente entender que lá pelo século XVIII, muitas famílias nossas adotaram essa expressão de serem pardos.

Viveram essa condição de pardos para não serem escravizados ou mortos. Quem leu história, quem lê a história, quem escuta a história dos nossos antepassados sabe que essa ocultação, ela foi um recurso para a sobrevivência de muitos coletivos de povos originários aqui nesse território que foi se configurando cada vez mais como um lugar estreito até concluir a demarcação das fronteiras internas todas, a violência que nos imprimiu as identidades, ela vinha antes do que qualquer outra reflexão. Quando nós viramos do século XIX para o século XX, principalmente na região Sudeste do Brasil e obviamente no Nordeste, já estava muito bem configurado aquilo que o Euclides da Cunha vai descrever no seu clássico *Os Sertões*, onde ele vai dizer quem é o caboclo. Quem é o caboclo? E o sertanejo? E de novo sob apelidos os mais variados, os nossos antepassados vão mergulhar em outras, digamos, "identificações", onde sertanejo e caboclo vão também esconder identidades. Alguém já disse que a capacidade desses nossos antepassados de criar estratégias de sobrevivência diante do inimigo. Elas são tantas que nós ainda vamos ter que... Nós que sobrevivemos, nós que estamos vivos até agora, vamos ter que estudar muito, trocar muitas notícias entre nós, para que a gente possa ter um pouco mais de conhecimento sobre as muitas estratégias que foram desenvolvidas por povos originários para escapar ao genocídio e considerando todos os cortes de classe, aqueles de classe e aqueles de raça. Escapar de todas essas violências exigia uma sabedoria e uma relação com o território, com a memória, com a própria identidade. Quantos de nós já não escutou alguém dizer: Ah, nós fomos proibidos de falar a língua e então todo mundo parou de falar a língua. Só falavam a língua dentro do ritual. Só no toré ou só em alguma algum ritual. Na bênção é que falava a língua. Nem dentro de casa, no contexto local, podia falar a língua. A gente ouve isso ainda hoje, em muitos lugares. Nos seringais, onde famílias inteiras de pessoas retiradas das suas aldeias ou dentro dos seus próprios territórios, que foram transformados em áreas de exploração dos seringais... Era proibido qualquer prática que constituísse identidade, fosse um ritual, a bebida, o preparo, o feitio e o preparo de alguma bebida, as marcas identitárias, tipo pintura, os adornos. Era tudo proibido. Você era transformado num corpo sem identidade para servir aos patrões nos seringais. A experiência dos seringais em Rondônia, no Mato Grosso, no Acre, no Amazonas, mesmo em regiões como o Rio Negro, onde os patrões tinham domínio total sobre a vida daquelas comunidades, daqueles coletivos. Ali, a última coisa que você podia pensar era falar a língua ou fazer algum rito próprio da sua cultura. Então você era transformado em caboclo. É por isso que na Amazônia inteira e em vastas regiões da Amazônia, ainda se utiliza o termo: ah, do outro lado do igarapé ali tem uns caboclos que vivem lá. A terra dos caboclos é ali ou os caboclos estão lá. Então esses caboclos que acabaram estando presentes também nas festas populares lá no Parintins, lá o que tem lá são os caboclos. Não é? Aqueles bois são festas de caboclo. Em muitas regiões do nosso país tem as festas de caboclo. Então nós estamos falando de pardo. E

o que são então essa gente que atravessou o século 19 do século XX, que habitou o século XX nas sociologias e nas narrativas constituídas? Tal caboclo, sertanejo. E são tantos os truques coloniais que foram armados, as armadilhas que foram instituindo esse lugar social do que nós chamamos hoje, e o IBGE também chama de pardo, que abriu um debate agora, no mês de abril, em 2021, sobre esse termo, uma há uma disputa em torno desse termo precisa levar em conta a demarcação ou um evento que a gente chama de a descoberta feita por nós no Brasil que eu indiquei, uma vez que aconteceu na década de 70 e 80, feita por nós, por nossos povos, quando diferentes lideranças do nosso povo decidiu se levantar a partir daquela voz do Marçal de Sousa: o Brasil não foi descoberto e foi invadido. E os que ainda estavam vivos decidiram reivindicar um lugar nesse país.

A reivindicação desse lugar abriu para muitas questões, para além da questão de ser ou não ser pardo. Abriu para uma questão que é sobre o direito desses povos que sobreviveram ao genocídio. E esses direitos foram configurados na nossa Constituição, num capítulo inteiro, que é o direito dos índios, o direito dos índios na Constituição brasileira. Esse evento na longa história colonial, ele é um evento que rasga a linha. Institui uma outra base para que uma pessoa de um povo indígena se levante e ponha em questão todas as outras relações que se constituem entre esses povos originários e o poder branco instituído aqui no continente, e o poder branco instituído aqui nessa República do Brasil, onde nós passamos a figurar num debate com outros grupos sociais, com outros coletivos. Onde nós passamos a ser percebidos também como uma presença que não estava mais aqui temporariamente, como era cogitado de que nós íamos nos integrar ou íamos morrer. Até a década de 1970, o Estado brasileiro tinha um projeto que era de emancipação. O projeto de emancipação abrangente ia determinar se nós podíamos continuar reivindicando uma identidade, uma diferença em relação às outras pessoas no Brasil, ou se a gente ia ser simplesmente integrado, integrado à força de trabalho, integrado a isso que se estabilizou como o brasileiro. Outro dia, num debate público, eu disse que o brasileiro é ninguém. Quando você convoca a discussão levando em conta, inclusive, o que os historiadores e sociólogos todos concordam, o que constitui hoje essa planilha que o pesquisador do IBGE vai à porta de uma casa perguntar se você é negro, branco, pardo... Negro, branco, amarelo, indígena, pardo, que são as cinco questões que são apresentadas para a pessoa responder... Eu estava lendo um artigo para me atualizar para a nossa conversa, onde dizia que o pesquisador diante da resposta de um domicílio, alguém que está no domicílio de que é a autodeclaração que será feita. A pessoa diz: ele é preto ou pardo. Aí ele vai falar: não, preto e pardo não é a mesma coisa. A pessoa pode, para atender a pergunta do IBGE, responder se ele é branco, amarelo, preto, branco, amarelo, negro, pardo ou indígena. Vamos lá. Branco, amarelo. Depois você tem a possibilidade também de ser negro, pardo ou indígena. Desde quando o IBGE adota essas cinco possíveis identidades para os brasileiros? É exatamente o que coincide com essa discussão sobre a história do Brasil, que teve uma descoberta quando o Caminha diz que nós éramos pardos. E uma outra quando nós mesmos, a partir da convocatória de nossos nossas lideranças... E eu mencionei e foi muito

bem vindo a lembrança do Júlio sobre a frase do Marçal de Souza. Porque nós decidimos que isso aqui não foi descoberto. Então nós decidimos descobrir o que é que tem aqui e essa descoberta que eu digo que é a segunda descoberta que está valendo, quando nós botamos em questão esse arranjo doméstico sobre quem é preto, branco, índio, amarelo, negro.

E como que essa história foi se constituindo politicamente? Como é que é o ambiente do debate, da disputa política interna entre nós, que foi definir, por exemplo, que 30% da população do Brasil que se declarava pardo vai ser questionada pelo movimento negro no final da década de 1970-1980 e onde pessoas, lideranças do movimento negro ou o próprio vocalizando o próprio movimento negro, ou intelectuais negros, sociólogos, economistas, gente trabalhando em várias instituições do Estado brasileiro, conclui que eles deveriam trazer para dentro dessa estatística que contava a população brasileira a declaração de pardos como negros. Então essa expressão que na longa noite colonial todos os gatos eram pardos. Ela foi percebida pelo movimento negro como uma oportunidade de tensionar o debate racial dentro do Brasil, convocando os pardos a se declararem negros. Essa contagem de que pardos são negros, ela entra em diferentes contextos com pesos diferentes. Quando uma estatística quer mostrar, por exemplo, que negros ganham menos do que os brancos, essa estatística vai contar todo mundo pardos, morenos, mulatos de qualquer outra tonalidade de cor, como negros. Quando uma estatística precisa tensionar e mostrar como que o racismo incide sobre os corpos negros de uma maneira preferencial em relação aos outros corpos, os pardos viram negros. Então eu acho que é interessante a gente entender que agora nós já estamos pisando num terreno que é o terreno da disputa política, ideológica, política acerca dessa categoria que o IBGE, nos últimos 30 anos, desde o governo Fernando Henrique Cardoso que o IBGE é, passa a fazer uma clara orientação sobre a formação do povo brasileiro, em que há a declaração de pessoas que antes se apresentavam como pardos, passa a integrar uma estatística em que são contados como a população negra no Brasil. E para trazer para o ambiente mais amigável o debate, a gente sabe que nos últimos anos tem havido uma manifestação interna mesma a essas diferentes condições de pardos, negros, pretos, em que o movimento cultural forte insiste, em que não é politicamente correto você se referir a um conjunto dessa comunidade da diáspora, o pessoal que foi trazido da África para cá e escravizado aqui, que não é politicamente correto se referir a eles como negros. Muitos preferem que digam que eles são pretos. E principalmente o pessoal que ocupa a cena cultural no país. Tem uma grande parte deles que se pronunciam dizendo: eu sou preto. A voz dos pretos. E alguém diz que a questão de trazer para o contexto brasileiro o debate sobre vidas negras importam, que ele tem uma forte influência dos debates que acontecem internamente nos Estados Unidos em relação à questão racial. Porque os negros nos Estados Unidos nunca foram contemplados por nenhuma ambiguidade em relação a essa coisa de mestiçagem, de ser pardo, de ser crioulo, ser caboclo nunca teve essa ambiguidade.

O racismo branco nos Estados Unidos, ele corta reto. Um negro não anda no ônibus que o branco está. O negro não entra num restaurante que o branco está. Então um *apartheid* brutal

separando brancos de negros não deixou nenhuma ambiguidade sobre o lugar dos povos indígenas naquele país. Não tem nenhuma ambiguidade sobre quem é negro, quem é índio, quem é branco nos Estados Unidos. O racismo lá, ele não deixa espaço para nenhuma estratégia que um ou outro grupo desses possa produzir. Na América Latina, a colonização espanhola e no Brasil a colonização portuguesa e o desenvolvimento dessa história colonial que nós já perpassamos entre o século 17, o século 19 virando o século XX, quando a República Brasileira, ainda considerando a possibilidade de desaparecer com esses povos originários, criou o Serviço de Proteção ao Índio, o SPI, que vinha substituir algumas cartas da Coroa algumas orientações do Império sobre como tratar esses sobreviventes da guerra colonial que somos nós... Sempre entendendo que o projeto colonial ele primeiro supõe que ele vai aniquilar os outros, o povo originário, se ele não conseguir aniquilar, se tiver que sobreviver alguns, ele vai domesticar, vai colonizar, vai botar sua cultura, ele vai fazer aquilo que ficou configurado agora no século XX, como um etnocídio. O etnocídio é você deixar os corpos vivos, impedidos de serem quem são. O genocídio é matar o corpo, o espírito, o ser: o genocídio. O etnocídio pode deixar todos nós vivos, com vários apelidos.

Então alguém diz que a absorção de um contingente de cerca de 40% da população brasileira que até 50 anos atrás se declarava e o IBGE contava como pardos, e o planejamento de política pública no Brasil considerava que eles eram pardos, trazer eles para dentro das estatísticas como parte da população negra... Alguém disse que foi uma espécie de genocídio. O que eu acho um exagero óbvio, uma banalização do termo genocídio, mas que ali esteja acontecendo alguma coisa parecido com etnocídio. Seria razoável entender, assim como uma violência, uma violência que dentro do movimento da história, deixa aparecer e faz desaparecer grandes contingentes de povos, de comunidades, que, numa penada, deixa de ser. Então é importante a gente olhar que nós estamos pisando em território explosivo. É claro que o movimento indígena precisa dar conta de que essa disputa ela já foi instalada há muito tempo. E que, por razões próprias, a nossa luta a gente não teve ainda... Nós não tivemos ainda energia. Não tivemos ainda condições de configurar, do ponto de vista interno, a questão política no Brasil. Há o debate também das alianças entre os diferentes movimentos sociais e políticos. A questão de que quando o Brasil foi se modernizando e nos últimos 30, 40 anos foi obrigado a imprimir políticas preparatórias e o movimento negro mais engajado politicamente e com uma expressão muito maior do que a da presença indígena nesses debates, seja nos partidos políticos, seja nas instituições republicanas, conseguiu influenciar muito mais as mudanças, ao ponto de que, quando foi definida a política de cotas, ela foi estabelecida primeiro para os negros.

E para os índios era uma coisa subsidiária. Foi atrás, meio me acompanhando. E há alguém que entenda como a da área da Daiara Tukano, que fez a dissertação de mestrado dela na UnB, tratando exatamente dessa questão que tramita ali, entre a diferenciação no campo das reparações entre negros e índios, onde ela diz que todo o avanço jurídico e, portanto,

legislativo sobre o tema avançou porque o movimento negro, as pessoas, os sujeitos políticos, as personalidades do movimento negro, do movimento negro, as lideranças do movimento negro, desde Abdias do Nascimento, passando por Benedita da Silva e todas as outras lideranças do movimento negro criaram condições de mudança que foram atender às suas demandas. Por exemplo, em relação à questão das cotas, inclusive no mundo do trabalho. Também em vários campos da vida. Essas mudanças. Elas, obviamente quem estava reivindicando era o movimento negro. Eram diferentes forças que expressam essa demanda do povo negro. Ele buscou conquistas em que os povos indígenas foram beneficiados nesse movimento histórico pela vanguarda do movimento negro. Então nós somos, de certa maneira, nesse debate sobre a questão da identificação de uma parcela muito grande da nossa população, que se apresenta no censo como pardos, se a gente quiser abrir um debate sobre essa questão com essa parcela da população que se autodeclara pardos, a gente precisa ter muita diplomacia. E respeito com a luta histórica de vários segmentos que formam esse vasto campo do povo brasileiro, como dizia o Darcy Ribeiro, que gostava de se referir a um povo brasileiro. Às vezes eu fico pensando no que Darcy Ribeiro imaginava quando ele falava povo brasileiro, se ele imaginava que era alguma coisa que fazia subsumir os pardos, caboclos, todo mundo numa identidade que algumas pessoas insistem em fazer emergir dessa história toda, mas que eu até hoje tenho dificuldade de reconhecer a sua constituição mesmo: povo brasileiro. Se povo brasileiro são negros, índios, pardos, brancos, amarelos, todo do mundo, nós estamos agora no contexto político em que nós vivemos no Brasil, em que um ministro diz que não suporta ouvir a palavra povos indígenas e que o presidente avalia que uma comunidade quilombola deve ser calculada por arrobas. Que nós somos animalizados na estatística do Estado brasileiro. A minha pergunta é que povo brasileiro é esse? Que alguns autores, sejam antropólogos, seja historiadores ou sociólogos, insistem em invocar como se fosse uma entidade espírita que a gente invoca e ela baixa, né? E no meu caso, eu gostaria de ver ela acender. O que é isso? Esse povo brasileiro?

Então, se na longa noite colonial, no Estado Colonial que perdura sobre manipular essas categorias para nos impedir o empoderamento como agora, em que nós podemos assumir o risco de ser quem somos, vamos perguntar para os nossos irmãos, que são chamados de caboclos, que são chamados de sertanejos, que são chamados de pardos em vastas regiões desse território, como que nós vamos convidar esses nossos parentes para perguntar para eles: vocês ainda se lembram quem são? Porque a gente sabe que essas categorias foram criadas para ocultar nossa identidade e para apagar nossa memória. Vocês ainda sabem quem são? Nos últimos anos eu tenho tido muita alegria. Eu ando por algumas regiões desse país. Que todas as cartilhas de história ensinavam nas escolas para os meninos e rapazes da minha geração. Eu estou com 67 anos, mas todos aprenderam que no Ceará não tinha mais índio, que no Piauí não tinha mais índio. Então eu fico muito feliz quando eu ando por essas regiões do nosso país e meus amigos dizem: não, aqui todo mundo é indígena, aqui não tem branco, só tem alguns brancos, mas nós somos um povo de extrato nativo. Nós somos do Cariri. Nós

somos Potiguara. Nós somos Tabajara e essa memória de quem são, como diz uma mulher Potiguara, escritora e professora da Universidade Federal da Paraíba. Num livro muito bom pra todo mundo ler, que tem o título de Memória de Nós.

Wilma Martins é a autora de Memória de Nós, é uma historiadora, é uma especialista em literatura e rastreou toda a literatura colonial desde a carta do Caminha até os viajantes ou aqueles viajantes como os que dirigiram as expedições naturalistas, que tinham anotações e que escreviam sobre nós, assim como os clérigos, os padres, os bispos, os religiosos, as ordens religiosas. Faziam muito registro. Eles tinham também seus arquivos históricos. Alguns deles foram levados lá para Portugal ou para Espanha, mas muitos registros tem aqui. Uma historiadora também que se debruçou sobre esse período, que é Maria Leone, a professora Maria Leônia Resende, daqui da Universidade Federal de São João Del Rey e pesquisadora na Universidade Nova de Lisboa, ela já me convidou para participar de debates sobre essa questão. Então, tem uma vasta bibliografia para quem quiser aprofundar informações e debates sobre essa questão, que é eminentemente uma questão racial. E ela é uma herança colonial pesada que nós vamos ter ainda que diluir ao longo do caminho, com a presença hoje muito expressiva de jovens indígenas nas universidades e com a possibilidade de pensadores indígenas, intelectuais, indígenas constituir um campo de debate com outros segmentos da nossa sociedade. Assim como o movimento negro foi capaz de formar quadros para disputar e debater nesse campo de políticas públicas, aquilo que foi conquistado até agora. Nós não podemos abrir um debate que não leve em conta a consideração, o respeito aos outros segmentos que lutaram para que a gente pudesse ter hoje a questão das cotas. Ela é uma questão, uma conquista muito importante. Ela é bombardeada pelos nossos inimigos.

Os racistas não querem que prevaleça uma política de cotas no Brasil que permita que jovens negros e indígenas acessem as instituições de ensino em que a questão de ir pra universidade agora é só um pequeno passo. Que vai ter que ser seguido de outros passos para que a gente possa pelo menos alcançar um pouco daquilo que se chama reparação histórica de todos os danos que o nosso povo, tanto indígena quanto negro, sofreu, sendo que o prejuízo dos povos originários foi tão dramático que a gente quase que foi extinto como parte da população brasileira. E não podemos nos esquecer que a gente tem um Estado brasileiro genocida e que esse governo que está aí gostaria de matar todos os índios. Então a gente tem que ter sabedoria. Tem que ter responsabilidade para abrir um debate sobre a questão da contagem que o IBGE e que os estudos sociais no Brasil fazem de pardos e indígenas. Se nós queremos perguntar a esses nossos irmãos que se declaram pardos se eles estão dispostos a discutir uma maior inserção das suas lutas no campo das políticas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, nós temos que saber abrir esse debate com respeito, com dignidade, sem nenhuma aventura. Por que nós estamos até aqui fazendo a ação que as lideranças do nosso povo carregaram nas costas como uma tora correndo e que nos passaram no caminho para a

gente seguir. Hoje nós temos muitos exemplos históricos de lutas que foram bem sucedidas fora mesmo aqui do continente.

Lembrar a luta do Mandela na África. Lembrar a luta de Gandhi na Índia. E lembrar a luta vitoriosa de alguns povos nativos no mundo que conseguiram fazer com que o Estado Colonial diminuísse um pouco a sua fúria. Alguns povos nativos, como na Austrália, na Nova Zelândia., que obrigaram o Estado Colonial a recuar e, em alguns casos, fazer um pedido de desculpa pública pelo genocídio. Nós ainda temos que criar as condições para fazer o Estado brasileiro colonial declinar desse lugar arrogante e ainda nos pedir desculpa pelo continuado genocídio que marca a nossa história e que nos divide como se fôssemos gado. Particularmente eu não vejo nenhum sentido em nos contar dessa maneira. Se desde o Fernando Henrique, o IBGE segue uma disciplina interna, que traz uma novidade positiva, que é o fato de o Brasil ser signatário da Convenção 169, a Convenção de Genebra, que estabelece que uma pessoa tem o direito de se autodeclarar negro, indígena, branco, amarelo, e que isso não é mais uma prerrogativa do Estado brasileiro, da agência brasileira, da agência do Estado decidir se você é negro, você é índio, você é branco, essa conquista, ela é no bojo das lutas que nós trouxemos e que imprimiu na nossa Constituição os direitos indígenas. É muito importante que as lideranças indígenas e que os jovens, seja lá quem for, que está no campo do debate sobre direitos indígenas, entenda que aqueles direitos que nós conquistamos e que estão impressos na nossa Constituição, eles demandam outras conquistas, que inclusive são configuradas agora nas cotas.

Nós só temos acesso às cotas porque nós tivemos, antes da luta para configurar os direitos que estão na nossa Constituição. O campo das conquistas políticas e sociais é sistêmico. O movimento abre perspectivas para outras ampliações e para outras conquistas. Então a gente deveria pensar que recuar jamais. A nossa convocatória deveria ser manter a conquista que nós já fizemos e avançar nos nossos direitos. Agradeço a todos que me ouviram até agora. Eu costumo às vezes estender muito a minha fala. Eu acho que eu já fiz uma exposição que se tivesse a oportunidade de debate, de abrir para uma conversa com quem está me ouvindo, já seria matéria suficiente para a gente considerar que o seminário está aberto. E eu espero que esse seminário seja um sucesso na abordagem de um tema tão sensível e que tenha sabedoria e coragem para avançar nesse tempo duro que nós estamos vivendo. É um tempo em que a gente tem um Estado contra nós e a sociedade contra o Estado ou o Estado detonando a sociedade. Mas se os companheiros acham que têm matéria para avançar um debate sobre esse tema, que historicamente foi usado como um dispositivo negacionista pelo Estado brasileiro, instituir essas categorias como maneira de nos controlar e dominar o que a gente convoca, então, o debate com sabedoria. Obrigado.

Julio Güató: Somos nós que agradecemos, Ailton. Uma grande, grande fala, um grande ensinamento e uma abertura de caminhos para as nossas discussões. Aí toda a nossa história

de lutas, de resistências, de memórias e porque não futuros de raízes e frutos. A insistência em sermos seres lutando contra as artimanhas cotidianas do preconceito e do apagamento. Grande guerreiro de coração. Nós aqui expressamos a nossa gratidão. Muito obrigado!

Ailton Krenak: Ótimo!