

PINDORAMA EM PAUTA:

a “etnia” das relações étnico-raciais e contribuições dos movimentos indígenas para o debate

Paulo Sérgio Pereira Filho
Alzira Mitz Bernardes Guarany

Introdução

*Ela é originária de Abya Yala,
Potiguara, Guarani, Kariri, Xoco Pataxó, Karajá,
Guajajara, Bororo, Aymara, Mapuche, Wapichana, Macuxi
Diagnitas, Hunikuin, Surui Tukano, Baniva, Mundurucu,
Pankararu, Terena, Full nio, Timbiras, Krao, Krenak,
Kayapó, Tapuya, Puri, Xucuru Tupinambá [...]
Ela é originária, originária.
- Brisa Flow*

Os povos indígenas são agentes que compõem o seio da formação social brasileira devido ao fato de serem os povos originários do território que se compreende como Brasil. A partir deste pressuposto, o intelectual e ativista Ailton Krenak trabalha com a tese de que os movimentos indígenas são constituídos por “indígenas em movimento”, significa que a articulação dos sujeitos indígenas a caráter local, regional, estadual ou nacional caracteriza-se a partir da ação de indígenas entre si, e em prol de um bem-viver coletivo.

A produção de conhecimento acerca das relações étnico-raciais demanda maior estudo, análise e aprofundamento acerca do conceito de “etnia” para que haja, de fato, uma interlocução entre etnia e raça, e a importância da articulação destes termos que contemplam múltiplas realidades. Os olhares e lutas dos movimentos indígenas permitem uma ótica sobre a formação social brasileira que centraliza a luta pelas terras, mas principalmente, formas originárias de pensar e produzir relações sociais em Pindorama¹/Brasil. Assim, apresentamos um debate sobre os usos dos conceitos de etnia e raça, como são construídos de forma relacional historicamente.

Atualmente, os movimentos indígenas reivindicam que o “Brasil inteiro é terra indígena” pois entendem que sua luta desde a colonização tem sido pela defesa e conservação de suas terras, que ocupam historicamente. Neste contexto, tais lutas tomam a forma da pauta de demarcação das terras, pois os processos desencadeados pela colonização e impulsionados pelo capitalismo visam estabelecer juridicamente que somente podem ser definidas como terras indígenas, aqueles territórios que eles possam comprovar que ocupavam até a data de 5 de outubro de 1988, promulgação da Constituição Federal. Esta tese conservadora e que viola direitos da população indígena nomeia-se de Marco Temporal.

¹ Pindorama é a terra nomeada tradicionalmente pelas populações indígenas, ao território que hoje corresponde ao Brasil, que significa, na língua tupi, terra das palmeiras (Pereira Filho; Guarany, 2023).

O que este capítulo visa destacar é acerca dos movimentos indígenas sob uma perspectiva que os coloca como sujeitos centrais para a compreensão das relações étnico-raciais. Evidencia como o processo de reivindicações e demandas dos povos indígenas atravessa diversos momentos históricos, e manifesta-se no campo do saber tradicional, científico e dos movimentos sociais, de forma que produzem conhecimento sobre as relações étnico-raciais por uma ótica do direito à vida, à terra e à memória. Para a população indígena, é justamente isto que a terra representa, vida e memória.

Qual a “etnia” das relações étnico-raciais?

O termo etnia é adotado pelos povos indígenas como uma categoria que permite realizar o resgate histórico de identidade coletiva, política e social, a partir de uma leitura crítica da formação social brasileira. Em sua tese “Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude”, a doutora Gení Daniela Núñez Longhini traça um percurso histórico do emprego dos termos etnia e raça nas produções bibliográficas. A partir do diálogo com o antropólogo Kabengele Munanga, a autora discute que o termo etnia se aproxima da realidade de povos indígenas pois, segundo Munanga “Uma etnia é um conjunto de indivíduos que possuem em comum um ancestral, um território geográfico, uma língua, uma história, uma religião e uma cultura (Munanga, 2004, p. 12)”. Dessa forma, o conceito de etnia contempla expressões comuns aos grupos indígenas, uma vez que cada grupo vai possuir uma dinâmica territorial, espiritual, linguística e elementos que determinam a sua identidade.

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (Krenak, 2019, p. 40).

Como contextualize Ailton Krenak (2019), em sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo”, na cosmogonia² dos Krenak, o rio compõe e organiza as suas relações sociais não só das comunidades indígenas, bem como de toda sociedade. O que ele está explicando é que a natureza é fundamental para a produção e reprodução de vida social, e como tal, ela deveria ser tratada por todos e todas com o mesmo cuidado e atenção que qualquer outro ser vivo, uma vez que integra-se à dinâmica da vida, e não é meramente um recurso que deve ser explorado para atender interesses econômicos.

O contexto nacional conta também com outros grupos étnicos que se organizam de forma coletiva a partir de sua cultura, costumes e territórios, como ribeirinhos, ciganos, quilombolas, pescadores, entre outros. Tais grupos expressam e carregam uma riqueza e diversidade étnica que revela muito acerca do Brasil. Afinal, um país de dimensão continental não pode ser compreendido somente pela ótica de raça, construída pela branquitude.

Geni Núñez destaca que a população negra, também possui origens étnicas, dado que o Continente Africano é rico e extremamente variado em termos geográficos, demográficos, históricos e culturais. A ancestralidade de negros e negras é construída pela conexão com os

² O conceito cosmogonia consiste no conjunto de saberes e conhecimentos produzidos e transmitidos pelas comunidades indígenas.

grupos do Continente Africano, donde sua ascendência deriva. Todavia, ao serem sequestrados e translados para o Brasil para serem escravizados, passam a sofrer, entre outras violências concretas e subjetivas, o racismo e o processo de apagamento, apoiado e viabilizado pelo Estado e por seus aparelhos institucionais, os quais impedem que a população negra tenha essa relação com sua origem étnica possibilitada ou reconhecida, como mais uma das violências perpetradas.

Nos estudos acadêmicos, percebe-se que na relação entre os termos raça e etnia, raça surge como um derivante de etnia, justamente pelo fato de que etnia nos remete a um conjunto de características originárias. Como explica Munanga (2004), “[...] um conjunto populacional dito raça ‘branca’, ‘negra’ e ‘amarela’, pode conter em seu seio diversas etnias.” (2004, p. 12). Já raça é uma construção social edificada pela produção do racismo científico, no qual se dividem os grupos sociais em um sistema de hierarquia de dominação econômica, política e social.

Neste sentido, é fundamental para o âmbito acadêmico nacional pensar raça e etnia como conceitos interdependentes, cuja relação produz significado conforme o território e grupos sociais que estejam no contexto estudado. A partir de tal entendimento, compreende-se que não é possível realizar debates sobre relações étnico-raciais e movimentos indígenas sem introduzir a população negra e a população branca, ambos sujeitos importantes para refletir sobre as relações sociais de produção e reprodução dos povos indígenas no Brasil (Pereira Filho; Guarany, 2023).

Segundo Núñez (2022), o uso do conceito etnia pela população indígena é uma forma de se contrapor ao projeto da branquitude que busca homogeneizar as experiências e identidades sociais que fogem da norma de estabelecer a população branca como sinônimo de eu/padrão/normal, e atribui às demais identidades, entre elas os indígenas e negros, o significado de outro/diferente/anormal. Ao utilizar o conceito de etnia, essa parcela da população possibilita que se estabeleça a compreensão plural de identidades que a compõe, entendendo-se que existem diversas etnias em todo o território mundial.

Segundo o intelectual Stuart Hall (2015), a raça possui um sentido que é produzido de forma discursiva, a partir das relações sociais entre os sujeitos onde a diferenciação de um em relação ao outro se faz presente. Para o autor, a raça configura-se como um significante flutuante justamente porque surge nas interações sociais, em um cenário de enfrentamentos, contradições e transformações. Sendo assim, a raça é construída e reatualizada de acordo com as correlações de forças, estrutura e superestrutura. Dessa forma, defende-se que a raça é um signo historicizado e circunscrito ao contexto de cada sociedade, não é um significante fixo.

[...] raça funciona como uma linguagem. E os significantes se referem a sistemas e conceitos da classificação de uma cultura, a suas práticas de produção de sentido. E essas coisas ganham sentido não por causa do que contêm em suas essências, mas por causa das relações mutáveis de diferença que estabelecem com outros conceitos e ideias num campo de significação. Esse sentido, por ser relacional e não essencial, nunca pode ser fixado definitivamente, mas está sujeito a um processo constante de redefinição e apropriação. Está sujeito a um processo de perda de velhos sentidos, apropriação, acúmulo e contração de novos sentidos; a um processo infundável de constante ressignificação, no propósito de sinalizar coisas diferentes em diferentes culturas, formações históricas e momentos (Hall, 2015, p. 4).

A análise de Stuart Hall indica que, em contextos históricos distintos, os grupos raciais e étnicos vão adquirir novas formas de organização e relação, assim como podem se desfazer de velhos significantes, pois a autodeterminação das identidades sociais está vinculada a estrutura e também a contextos locais e/ou regionais. A branquitude, por exemplo, é uma categoria que

perpassa toda a história nacional, porém ser branco na contemporaneidade possui especificidades novas, que os brancos de meados do século XVI não possuíam ao desembarcarem no Brasil. O fato é que o Brasil-Colônia, apesar de haver um processo de mestiçagem que começava a se desenhar com o intuito de povoar as primeiras colônias (Freyre, 2003), vai ser um grande catalisador de identidades étnico-raciais, a partir da introdução do capitalismo tardio e estímulo a políticas de branqueamento, na década de 1920. Assim, identifica-se que o ser indígena, negro e branco no território brasileiro é complexo e se transmuta de acordo com contextos econômicos, sociais e políticos.

Pensando na interseccionalidade como metodologia das classes dominantes, o campo étnico se assemelha ao da raça no sentido de ser uma construção com grande influência da dimensão discursiva. No levantamento realizado por Núñez (2022), observa-se que no âmbito da produção de conhecimento e das pesquisas, as relações étnico-raciais e a branquitude surgem como experiência universal. Na maioria absoluta dos estudos e das produções, falar de etnia denota falar sobre particularidade, identidade, origens e resgate de sociabilidade, ancestralidades e coletividade. Todavia, falar sobre branquitude corresponde a falar sobre a totalidade, experiências universais de humanidade.

Funda-se uma dinâmica da relação étnico-racial (etnia/branquitude) como significantes opostos em que grupos étnicos são nichados e grupos brancos são universais (Nuñez, 2022), sendo a sociedade moderna sustentada pelo racismo, pelo capitalismo e fundada numa binaridade, em que as relações são de antagonismo e não podem coexistir de forma compartilhada e coletiva (Quijano, 2005).

Assim, os limites da etnia se expressam no fato de que sua própria configuração é o agrupamento de modos de vida, pautas de linguagem, terras, cultura e território. Logo, demonstra o anseio da organização ocidental de dividir e nomear experiências, pensamentos e práticas de distintos grupos, conforme a sua ótica social sobre o termo etnia.

Contudo, Núñez (2022) explica que, ainda que seja um termo adotado, é importante para população indígena. O conceito de etnia também carrega problemáticas que revelam que, em primeira instância, ele não é produzido pela autodeterminação dos grupos subalternizados, como os indígenas, mas é ressignificado por eles. No campo das relações étnico-raciais é padrão identificar que muitas das categorias não passam de invenções e criações coloniais dos brancos sobre os grupos étnico-raciais que dele diferem. Mas, autores indígenas seguem na contramão, questionam tais produções e inauguram suas próprias, entre eles Núñez (2022), Kopenawa (2015) e Munduruku (2018).

Na dissertação “Questões sobre o genocídio e o etnocídio indígena: a persistência da destruição”, Helena Palmquist (2018) traça um panorama sobre as categoriais etnocídio e genocídio, no campo das produções acadêmicas sobre relações étnico-raciais, com o intuito de verificar qual termo se adequa de forma mais apropriada às violências coloniais secularmente exercida contra povos indígenas. Entende-se por genocídio, o extermínio em massa de um grupo. O termo é apontado como de maior reconhecimento social, e muito utilizado pela classe jornalística, pois trata da relação de grupos sociais com o Estado (Palmquist, 2018).

A Organização das Nações Unidas incorpora o genocídio na Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, em 1948, mas o faz estabelecendo apenas a dimensão física do genocídio. Para dar conta de processos de violência que não se restringem apenas ao corpo físico, outros termos vão sendo cunhados, entre eles o etnocídio, que é definido como o extermínio massivo do saber, do conhecimento, de idiomas, de tradições, em que se

extermina a organização abstrata de um coletivo (Núñez, 2022).

Núñez (2022) explica que há um grupo de autores que pensam genocídio e etnocídio como equivalentes, pois o extermínio físico de um grupo está associado ao seu extermínio cultural, e vice-versa. Daí a autora propor a utilização do termo etnogenocídio, a partir do qual propõe a reflexão de que a morte física e a morte cultural são indissociáveis. Significa dizer que destruir um idioma, uma cultura, um saber tradicional equivale a destruir um povo. No que tange a realidade dos povos indígenas, esta máxima é latente na sua luta.

Contribuições do pensamento e do movimento indígena para as relações étnico-raciais

Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca nos matamos sem medida, como eles fizeram. Não temos bombas que queimam todas as casas e seus moradores junto! [...] Alguns brancos chegaram até a afirmar que somos tão hostis entre nós que não podem nos deixar viver juntos na mesma terra! Mais outra grande mentira! Nossos ancestrais viviam na mesma floresta havia muito tempo, muito antes de ouvirem falar dos brancos. Essa gente mentirosa acredita mesmo que somos tão perigosos quanto os soldados dos brancos em suas guerras? Não. Só quer espalhar más palavras sobre nós porque precisa da ajuda delas para conseguir se apoderar de nossa terra. Mas não é pela beleza de suas árvores, animais e peixes que os brancos desejam. Eles não têm mais amizade pela floresta do que pelas só que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem tirar do seu chão (Kopenawa, 2015, p. 440).

Uma das estratégias coloniais e racistas da branquitude é definir o outro, e impedi-lo de definir a si mesmo (Bento, 2002), a possibilidade de falar sobre tudo e todos, falar sobre eles, no lugar deles. Por isto, retomamos a ideia de Pindorama (terra das palmeiras) neste texto, com o intuito de destacar que tratar de Brasil e Pindorama é tratar de contextos e interesses diferentes sobre uma mesma realidade.

Ocorre que, como narra Kopenawa (2015), a branquitude falseia as histórias sobre a população indígena, sobre os Yanomamis e seus movimentos, visando equiparar o que os colonizadores europeus fizeram na América com guerras pré-colombianas que havia entre os nativos indígenas neste território. Porém, tais realidades, como bem pontua o autor, não se equivalem, justamente porque as guerras travadas por grupos étnicos entre si, mantiveram-se na dimensão de rivalidades recíprocas. Em contrapartida, as guerras que os brancos iniciaram contra indígenas e negros materializaram-se em exploração, apropriação e etnogenocídio.

Outro ponto fundamental acerca da relação entre raça e etnia se faz presente nos dados e levantamento produzidos por Núñez (2022) em sua pesquisa bibliográfica na Plataforma Scielo. A intelectual indígena utilizou na base de pesquisa as palavras-chaves “étnico-racial” e “etnocídio”, segundo ela “[...] para avaliar se haveria maior presença da temática indígena e se sim, de que maneira seria desenvolvida [...]” (p. 48). Ela aponta que até meados de 2022, os resultados da busca para o termo “etnocídio” foram equivalentes a zero, já para “étnico-racial” obteve o resultado de 54 artigos. Do montante dos 54, apenas 11 realizaram alguma menção aos povos indígenas, mas somente um tratou as pautas de povos indígenas de forma central na

produção acadêmica.

O que o levantamento produzido por Núñez (2022) demonstra sobre o campo de conhecimento acadêmico, é como povos indígenas são invisibilizados, tratados de forma periférica ou sob o referencial colonial nos estudos acadêmicos sobre relações étnico-raciais. É um dado interessante e igualmente intrigante, pois não acreditamos em pesquisas profundas no âmbito das relações étnico-raciais, sem dar a cada uma dessas categorias, e a cada um dos grupos que a compõem, a devida atenção e reconhecimento, o que não ocorre com os povos indígenas, como comprovado pela pesquisa acadêmica (Pereira Filho; Guarany, 2023).

Na produção de conhecimento e pesquisas acerca da realidade de povos indígenas, o etnogenocídio é um padrão no campo científico, isto é, apaga-se sua existência, importância e contribuição para o país. Assim, observa-se como ele estrutura a nossa sociabilidade em todas as dimensões, em que os povos originários do território são devidamente excluídos dentro da sua própria terra.

Os movimentos indígenas e intelectuais indígenas são silenciados também nos espaços de participação social, na produção e gestão de políticas públicas e até no debate sobre a identidade indígena, dirigido por pessoas não indígenas, de uma maneira que revelam concepções violentas da sociedade sobre a importância dos indígenas para a formação social brasileira.

O desafio que está implícito nesse dilema racista de marginalização do saber indígena é: até quando os não indígenas seguirão debatendo sobre formação social brasileira ignorando completamente a centralidade dos povos originários em cada estudo sobre o tema?

Uma das especificidades das nossas lutas como povos indígenas está no entrelace das noções raça e etnia e essa é, talvez, uma das principais diferenças nos percursos dos povos indígenas e da população negra no Brasil. Como uma das violências da escravização foi o roubo das memórias étnicas, à maioria das pessoas negras brasileiras foi tomado o acesso direto a saberem a quais etnias, línguas e modos de vida específicos seus ancestrais pertenciam. [...] Já nos movimentos indígenas, esse percurso histórico é outro, pois nossa identidade étnica é central para a luta antirracista: pertencermos a um povo não se dissocia de sermos indígenas (Núñez, 2022, p. 62).

A língua e a dimensão discursiva são de caráter fundamental para as populações indígenas e africanas, pois ambos os grupos possuem suas tradições no processo de nomear pessoas, sentimentos, práticas, tendo a linguagem como base fundamental que revela a forma como cada sociedade estabelece suas relações. Entretanto, para a branquitude, a linguagem é um instrumento de dominação que marca determinados sujeitos em lugares de subalternização, e é acompanhado de uma série de violências. Nas palavras do psicanalista Frantz Fanon (2008), “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (p. 34).

O fato de que somente no ano de 2024, o primeiro indígena, Ailton Krenak, veio a ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, instância nobre e de extremo valor para a comunidade acadêmica expressa como as cosmogonias e saberes dos povos originários são menosprezadas pela branquitude, e como este desprezo, em uma sociedade estruturada pelo racismo expande-se para o inconsciente coletivo. O lugar que pessoas indígenas ocupam no território originário, invadido e impregnado pela lógica individualista, meritocrática e capitalista da branquitude faz com que os sujeitos indígenas sejam invisibilizados na sociedade.

Figura 01: Posse de Ailton Krenak na Academia Brasileira de Letras



Créditos: Mauro Pimentel/FP Photo. Fonte: Carta Capital.

É na imposição das produções coloniais que se forjam os processos violentos de subjetivação para a população indígena. Durante a colonização, os jesuítas que eram os missionários brancos, se dirigiram às comunidades indígenas com o objetivo de colonizar sua espiritualidade, convertendo-os ao cristianismo. Para tanto, buscavam entender a língua dos indígenas para se comunicar com os nativos e acelerar o processo de aculturação, conversão e submissão. Contudo, como a realidade é dinâmica e preta de contradições e possibilidades, a partir desse processo produziu-se uma variação da língua tupi, nomeada como Nheengatu, o qual serviu como forma de indígenas de diferentes etnias comunicarem-se entre si, uma vez que ela foi uma língua que se expandiu expressivamente no território brasileiro (Núñez, 2022).

Ainda na contrapartida dessa realidade, no processo de enfrentamento do racismo e violências anti-indígenas, a língua portuguesa, língua do colonizador, tornou-se instrumento nas mãos do movimento indígena, que identificou o potencial de se apropriar do idioma dos brancos para realizar denúncias e tentar participar dos cenários políticos. Segundo Krenak (2019), o contato com o idioma do colonizador foi uma via necessária, pois um evento da proporção da Assembleia Nacional Constituinte (ANC) foi fundamental para pôr em foco a organização política dos povos originários do Brasil, que constituiu um marco para que muitos grupos indígenas enxergassem o potencial transformador em uma frente articulada na luta pela garantia de direitos.

Importante ressaltar que o ato de discriminar quem não fala o português de forma “culto” pode se caracterizar como racista, pois o que a branquitude denomina como “falar errado” podem ser variações e influências oriundas de povos indígenas e da população negra. “Mesmo com a proibição, o impacto do Nheengatu persistiu e persiste, hoje é língua base de diversas etnias no Brasil e influenciou profundamente a língua portuguesa, naquilo que linguistas e historiadores nomeiam como a formação do dialeto “caipira” (Núñez, 2022, p.67).

Outra autora que se aprofunda nessa discussão é a intelectual Lélia González que indica como a língua portuguesa contém em sua construção a presença de expressões da população negra escravizada e trazida para o Brasil. Ela nomeia de pretuguês, “[...] A marca da africanização

do português falado no Brasil” (González, 1988, p. 70), categoria que mostra como o idioma oficial deixa de ser exclusivamente branco e é ressignificado pela população negra, da mesma forma que é pela população indígena.

“*Cumé que a gente fica?*” questiona Lélia Gonzalez (2020), ao introduzir considerações acerca das relações étnico-raciais e de gênero, no cerne da cultura brasileira. A partir de tal pergunta, ela já indica os caminhos e encruzilhadas que se propõe a evidenciar em suas análises. A expressão utilizada pela autora comunica um não-lugar, uma experiência de quem é deixado para trás, pela filosofia, pela história e pela cultura.

Outro elemento presente em sua perspectiva, é o fato de que ela não fala apenas de si, “a gente”. Sua provocação denuncia o lugar de fala de um coletivo. Durante sua trajetória de vida, Gonzalez pautou-se no plural, filósofa, historiadora, militante e mulher *amefricana* (2020). Tendo como pressuposto a psicanálise, a autora evidencia que falar, comunicar, expressar são ações que colocam sujeitos sociais em um espaço de humanidade. Sendo assim, a problematização decorre da desumanização de determinados grupos que compõem a sociedade brasileira, e como isto se manifesta no âmbito da cultura.

Lélia discorre sobre as noções de memória e consciência. A primeira, segundo a filósofa, consiste na versão real dos fatos, contempla as diversas mediações que compõem uma realidade, sem ocultar nenhum sujeito, perspectiva ou acontecimento (González, 2020), enquanto a consciência é produzida a partir dos interesses daqueles que detém o poder econômico, político, ideológico e social. Ao retirar do campo do conhecimento os fatos históricos em sua totalidade, registra-se uma versão editada da realidade que busca moldar um imaginário social que beneficia e preserva a hegemonia de determinado grupo. A consciência se eleva em detrimento da memória (González, 1984).

Acreditamos que a tese de Lélia sobre memória/consciência ressoa com o etnogenocídio (Núñez, 2022) que atravessa a população negra e indígena. Ambos os grupos de sujeitos foram conduzidos pela dinâmica dos colonizadores a vivenciar formas de trabalho, moradia, relações forjadas na violência da colonização, tendo os pressupostos de suas sociedades tradicionais desqualificados e ocultados. Pensar em relações étnico-raciais deve ser um convite para também pensar um campo do conhecimento na contramão da organização ocidental que menospreza a pluralidade do saber, do ser e do viver, impondo suas perspectivas como universais.

A raça, segundo a intelectualidade negra (Fanon, 2008; Munanga, 2004; González, 2020), é uma invenção da branquitude para legitimar social e cientificamente seu status de classe dominante. O investimento em desenvolver as teorias arianas que visavam explicar a superioridade do grupo como sendo os que detém a exclusividade da humanidade é a base do racismo científico (González, 2020). A pretensão e a mediocridade da branquitude se revela no projeto de racismo científico pois a partir da relação de poder, eles reduziram múltiplos grupos étnicos como: amarelos, negros, indígenas a características degradantes, confiantes de que elaborar discriminações seria a melhor alternativa para promover uma sociedade mundialmente desenvolvida.

A negritude é uma categoria muito cara, pois a sua construção perpassa trajetórias seculares de resistência. Assim como fizeram os povos indígenas com o termo etnia, a construção da ideia de raça foi apropriada pela população negra e ressignificada. Tornou-se um lugar de afirmação, tendo por base aspectos de cor de pele, fenótipos e ancestralidade que o racismo antinegro se propôs a apagar.

A ignorância em produzir categorias rígidas de classificação racial demonstra como a

branquitude estava imersa na fome por poder e por gerar um cenário de sociedade modelo, para que pudessem se vangloriar de ser o grupo que carrega o sucesso societário, falácia ainda hoje propalada. Porém, este pensamento concentra algumas falhas, levando em consideração que a sociedade se constrói a partir de movimentos duais, em que há a relação contraditória de interesses (González, 2020).

Na produção da memória, a história como ela realmente é (González, 2020), os grupos categorizados pela branquitude como inferiores e atrasados respondiam às condições de discriminação e violência que eram submetidos. Grupos de indígenas enfrentavam os colonizadores que invadiam suas terras assim que percebiam seu interesse em apropriar-se do território e dos seus conhecimentos sobre ela. A resistência indígena é invisibilizada na historiografia brasileira, mas ela é pilar central da memória desse país, especialmente, pois configura a percepção dos povos originários sobre a formação social brasileira.

Dessa forma, as categorias etnia e raça se entrelaçam, pois a existência de uma está vinculada à outra. O processo de produção de identidade associa-se às dinâmicas culturais, fenotípicas, territoriais, filosóficas compartilhadas por grupos que buscam constituir-se de forma relacional. Um ponto fundamental sobre o processo identitário é o fato de que essa construção é historicamente reatualizada. Significa que contextos sociais e a relação de grupos com o ambiente está constantemente inferindo na sua autoidentificação e representação.

É necessário destacar que o debate sobre identidade apresentado aqui, não parte de um olhar reducionista de enquadrar identidades étnico-raciais na caixa de identitarismo, culturalismo ou pós-modernismo. Aqui, reflete-se sobre como tais identidades são produzidas e estão articuladas com dinâmicas econômicas, geográficas, políticas e ideológicas, relacionadas a uma totalidade social e histórica.

Pensar tais categorias para compreender a negritude e os povos originários, por um prisma de autonomia dos negros e negras, no qual a memória e a *amefricanidade* (González, 2020) andem de mãos dadas, pois a emancipação de tais sujeitos, demanda que a sua autonomia coletiva esteja conectada com as suas origens. A *amefricanidade* é a identidade pautada pela pluralidade, pelas concepções de mulheres indígenas e negras, que organizadas coletivamente são capazes de romper com o apagamento do seu papel central na cultura brasileira.

A objetificação da população negra, fruto do racismo, silencia sua autonomia enquanto sujeitos protagonista e ativos na formação social brasileira, produtores de conhecimento e pesquisadores, e os coloca como objetos de pesquisa de intelectuais brancos, que são prestigiados pela leitura que fazem da realidade das relações étnico-raciais. Assim, o racismo estrutura as relações também dentro da academia, no sentido em que hierarquiza os intelectuais e estabelece uns enquanto pensadores e outros enquanto objetos, e se faz presente nas hipóteses e teorias desenvolvidas pela branquitude que secundarizam e minimizam a relevância da práxis indígena e negra.

Os processos de apagamento da população indígena e negra da formação social brasileira, se entrelaçam na medida em que o racismo produzido pela branquitude é conduzido justamente para produzir o silenciamento e exclusão de tais sujeitos da sociedade. No que tange a realidade dos povos indígenas, os interesses da branquitude em operacionalizar o etnogenocídio está diretamente associado ao fato de serem os sujeitos originários do território brasileiro (Pereira Filho; Guarany, 2023). Logo, forja-se por todos, campo de produção de conhecimento nacional em que os indígenas são povos do passado, que já foi superado pelo desenvolvimento da sociedade brasileira, e que todas as suas práticas e costumes não correspondem ao modo de vida

disseminado na sociedade contemporânea.

A branquitude estabelece uma dinâmica de colonização nos continentes americano e africano, em prol do desenvolvimento do continente europeu e do seu projeto de civilização. Ocorre que a métrica eurocêntrica de humanidade e organização socioeconômica vai ser imposta sobre os povos colonizados. E segundo a lógica racista da branquitude, o sucesso do seu projeto de modernidade depende do apagamento definitivo de outras formas de organização social já existentes, como aquelas dos povos indígenas do Brasil.

Considerações finais

O campo das relações étnico-raciais é constituído por uma gama de múltiplas realidades que demonstram como tal debate é complexo. Os povos indígenas são tratados pelo setor de produção de conhecimento e por setores da sociedade como sujeitos ultrapassados e inexpressivos, de forma que não há um comprometimento amplo para pautar e defender as pautas de tais grupos que são originários desta terra.

O etnogenocídio do saber e dos corpos indígenas segue em curso, os povos indígenas avançaram com a conquista de direitos sociais como o ensino bilíngue, a política de cotas, a demarcação de terras, fruto da árdua luta dos movimentos indígenas que se articulam a nível federal para reivindicar direitos que já deveriam ser garantidos pelo Estado, que em sua Constituição estabelece que todos os cidadãos gozam de direitos e deveres.

Assim, os movimentos indígenas se inserem no campo acadêmico e nas lutas sociais tendo suas cosmogonias originárias como a base da sua luta, que no contexto da colonização ao capitalismo tardio vão ser voltadas principalmente às questões ligadas à terra. Significa que a luta dos movimentos indígenas está fundamentada na produção do pensamento indígena, que na especificidade brasileira (ou panorâmica), materializa-se nas 305 etnias indígenas (IBGE, 2022) que habitam esta terra³.

O alinhamento das relações étnico-raciais com o pensamento e movimento indígena permite que a ideia de democracia se expanda, uma vez que amplia a participação dos povos originários no campo da cidadania e garantia dos direitos sociais. Afinal, suas propostas são fundamentadas em suas cosmologias que prezam pelo bem-viver coletivo. Os movimentos indígenas provam ser possível manter seu pensamento e suas tradições mesmo inseridos na política e sociedade ocidental, pois eles enxergam estes espaços como forma de instrumentalizar os sujeitos sociais tanto pela implementação de políticas e direitos, quanto uma estratégia de fomentar a consciência social nos mais diversos campos: gênero, classe e étnico-raciais.

Referências

AGÊNCIA IBGE. **Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal**. Censo 2022. Editoria: IBGE. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 10 jul. 2024.

³ O Censo de 2022 realizado pelo IBGE informa que a população indígena no Brasil, atualmente, corresponde a 1,7 milhão de pessoas, (Agência IBGE, 2022) porém, em relação ao número de etnias não houve atualização. Desta forma, consideramos os dados do Censo Demográfico de 2010.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Acesso em: 18 ago. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1998**. Diário Oficial da União, Brasília, 05 out. 1988.

CARTA CAPITAL. **Ailton Krenak toma posse e se torna o 1º indígena na Academia Brasileira de Letras**. 05 abr. 2024. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cultura/ailton-krenak-toma-posse-e-se-torna-o-1o-indigena-na-academia-brasileira-de-letras/amp/>. Acesso em: 05 ago. 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48ª edição. São Paulo. Global Editora, 2003.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-categoria-politico-cultural-de-amefricanidade-lesia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2023.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. Tradução de Liv Sovik, em colaboração com Katia Santos. Rio de Janeiro. **Revista Z Cultural**, n.2, ano 8, 2015. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significanteflutuante%EF%80%AA/>. Acesso em: 18 jun. 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico**. 2010.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Com a coleta concluída na TI Yanomami, Censo já registra 1.652.876 pessoas indígenas em todo país**. Comunicação do IBGE. 03 de abr. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004.

NÚÑEZ, Geni D. L. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre**

etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2022.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena**: a persistência da destruição. 2018. 154 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, UFPA, Belém do Pará, 2018.

PEREIRA FILHO, Paulo Sérgio. **A atuação e contribuição dos movimentos indígenas no processo de redemocratização brasileira**: uma análise da Assembleia Nacional Constituinte (1987). 2023. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2023.

PEREIRA FILHO, Paulo Sérgio; GUARANY, Alzira Mitz Bernardes. O pensamento indígena tem memória: reflexões sobre a dinâmica do ensino e da produção do conhecimento na sociedade contemporânea. *In*: NICÁCIO, E.; MELLO, K. S. (Orgs.). **Estado e Sociedade**: análises sobre desigualdades e políticas públicas. v. 5. Uberlândia: Editora Navegando, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. En: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005.