



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-mortifero-mundo-branco>

O mortífero mundo branco e os múltiplos mundos originários

Silvia Brandão[1]

RESUMO: O texto busca uma inflexão no mundo branco a partir dos mundos originários. A narrativa advoga que o modo de vida ocidental produz a morte de incontáveis corpos-territórios indígenas, assim como machuca a Terra e todas as demais formas de vida que habitam o planeta. Essas múltiplas destruições e mortes atendem aos interesses do capitalismo e sua sociedade da mercadoria, assim como atravessam as diversas épocas que compõem a história do território inventado Brasil. A narrativa tem por eixo estrutural os tensionamentos entre a sociedade capitalista e os mundos originários. Como hipótese, argumentamos, se para atender aos interesses do capitalismo, os brancos representam as sociedades nativas como organizações primitivas e fadadas ao desaparecimento; com foco nos povos indígenas do Brasil, inferimos que os originários e suas ativas memórias, ainda mais na era do Antropoceno, são essenciais ao combate do mortífero capitalismo, tanto quanto à continuidade da vida humana na Terra.

PALAVRAS-CHAVE: Brancos. Morte. Originários. Memórias. Vidas.

The deadly white world and the multiple indigenous worlds

ABSTRACT: The text seeks an inflection in the white world from the indigenous worlds. The narrative advocates that the Western way of life produces the death of countless indigenous body-territories, as well as hurting the Earth and all other forms of life that inhabit the planet. These multiple destructions and deaths serve the interests of capitalism and its commodity society, as well as crossing the different eras that make up the history of the invented territory of Brazil. The narrative's structural axis is the tensions between the capitalist society and the indigenous worlds. As a hypothesis, we argue, if to serve the interests of capitalism, white people portray native societies as primitive organizations doomed to disappear; focusing on the indigenous peoples of Brazil, we



infer that the indigenous people and their active memories, even more so in the Anthropocene era, are essential to the fight against the deadly capitalism, as well as the continuity of human life on Earth.

KEYWORDS: White people. Death. Indigenous. Memoirs. Lives.

Nossos maiores não conhecem o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estomago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus (Kopenawa; Albert, 2019, p. 216-217).

No documentário *Guerras do Brasil*, episódio *Guerra da Conquista* (2018), o historiador e filósofo indígena Ailton Krenak e estudiosos não-indígenas, apontam que a colonização da América foi possivelmente o maior holocausto da história humana. Com relação ao Brasil, Fernanda Kaingáng (2021) diz que na época da invasão os nativos eram cinco, talvez dez milhões de indivíduos. Na atualidade, no entanto, de acordo com o Censo de 2022, oficialmente restam apenas cerca de 1,7 milhão de indivíduos indígenas, o que corresponde a 0,83% da população do país.

No Brasil, tanto quanto em outras regiões da América, sabe-se que o processo de desaparecimento de incontáveis povos e indivíduos indígenas se inicia com a invasão branca, assim como se fortalece com o alastramento do modo de vida capitalista, seu individualismo e seu mundo da mercadoria (Kopenawa; Albert, 2019); quando então os brancos, na ânsia de se apossarem dos territórios e das riquezas dos originários do território americano, passaram a promover variadas formas de extermínio dos povos nativos.

Igualmente sabe-se que no território brasileiro, da invasão aos nossos dias, o que os brancos ainda buscam é a solução final. Assim, embora *tradicionalmente* o termo solução final apareça vinculado ao plano posto em prática pela Alemanha de Hitler para erradicar os judeus do solo europeu



(Arendt, 2013), é possível utilizá-lo também para descrever o que ocorre com os povos originários do Brasil desde 1500. De fato, desde a chegada dos europeus diferentes governos adotam eufemismos como catequização, pacificação, assimilação, integração e tutela para mascarar as guerras que visam erradicar os originários do solo brasileiro. Para isso, agentes governamentais e não governamentais agem por meio de táticas que não operam apenas pela mão armada do Estado, mas, além disso, por meio de mecanismos do tipo estupro fundador e pela matança biológica e cultural. Para os povos indígenas, esses são crimes que não cessam (Alencastro, 2000; Oliveira Filho, 2014; Comissão Nacional, 2014; Valente, 2017; Hutukara; Associação, 2022).

Esses vários tipos de extermínio passam também pelo assassinato epistêmico como a negação da escravidão dos originários e o não reconhecimento do racismo anti-indígena (Milanez et. al, 2019). Isso significa dizer que, embora escravizados ao menos até o século XIX e ainda hoje vítimas de diversas formas de preconceitos, conceitos como escravidão e racismo são pouco utilizados quando o tema são os povos indígenas.

Do mesmo modo, apesar de ser o principal coletivo afetado pela ditadura civil-militar (1964-1988), foi somente após a divulgação do Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (2014), que o Estado brasileiro e movimentos sociais não ligados a questão indígena, ainda que timidamente, começaram a reconhecer também os originários como vítimas do regime ditatorial (Valente, 2017). Contudo, medidas de reparação como, por exemplo, a demarcação dos territórios esbulhados, seguem sujeitas aos efeitos das disputas políticas, judiciais e armadas, com destaque para a tese do Marco Temporal.

A tese surge no contexto de demarcação da Terra Raposa do Sol, Roraima (2009). Ela desconsidera as contínuas violências praticadas contra os povos indígenas desde a invasão, assim como busca apagar os crimes da ditadura civil-militar e de seus parceiros empresariais que, com o objetivo de tomar posse dos territórios e das riquezas dos originários, torturaram, assassinaram e desapareceram com incontáveis indígenas.



Dito de outro modo, como forma de transformar oficialmente em nada os contínuos crimes praticados pela associação entre o aparelho de Estado e os ruralistas, a teoria do Marco Temporal advoga que os originários só têm direito aos seus territórios se provarem que lá viviam quando foi promulgada a Constituição Federal de 1988. A tese foi rejeitada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em setembro de 2023. Todavia, devido a *morosidade* do Judiciário, ela avançou no Legislativo. Assim, uma semana após a decisão do STF, o Congresso Nacional aprovou o Marco Temporal (Lei 14.701/2023). Por decorrência, os processos de demarcação dos territórios originários permanecem sujeitos às disputas judiciais e políticas e os povos indígenas submetidos aos desmandos democráticos.

No entanto, as atuais tentativas de extinção dos originários não afetam apenas os povos indígenas do país, mas igualmente se desdobram em múltiplas direções do planeta e atingem diferentes povos e populações. Essas violências se relacionam com a era do Antropoceno (Moore, 2022), ao mesmo tempo em que seguem sendo justificadas por meio de conceitos-engrenagens decorrentes de invenções eurocêntricas. Conceitos e representações binárias que operam em complementaridade, ao mesmo tempo em que aparentemente se excluem mutuamente como ocorre com ideias do tipo progresso/atraso, civilização/barbárie, democracia/ditadura, capitalismo/primitivismo, branco/selvagem.

Em outros termos, embora nem todas as invenções eurocêntricas funcionem como ferramentas de massacres, controles e dominações, em geral elas geram representações antropológicas, históricas, judiciais e conceituais, que nos produzem para agir por meio de sistemas de clivagens binários, enquanto ocultam a continuidade e as atualizações de estruturas de comando e violência de tempos anteriores.

Nesse processo, somos levados a compreender a história como uma sucessão de rupturas e de progressos (Arendt, 1989). Como se a invenção e os efeitos do colonialismo e do racismo fossem



coisas do passado, tanto quanto as brutalidades das ditaduras. Como se de repente passássemos de uma ditadura civil-militar para uma sociedade democrática reconciliada e pacificada. Como se a continuidade da vida humana na Terra não dependesse da existência de vidas não humanas.

Em nosso território a epistemologia branca, independente da intencionalidade dos atores e até mesmo das possibilidades de resistência que cria contra os desmandos do capitalismo, não deixa também de nos modelar para acreditar numa forma de vida fantasmática, já que fundamentalmente traduz o modo de vida ocidental como resultante de um avanço retilíneo e linear (Arendt, 1989), ao mesmo tempo em que transforma outros modelos de pensamento e de vida em sinônimos de atraso ou ameaça ao mundo racional e civilizado, logo, inexoravelmente fadados à morte, à eliminação e à superação.

Assim, apesar das resistências brancas contra o modo de vida capitalista, pode-se dizer que por sua natureza colonizadora, elas são ainda insuficientes à compreensão das táticas que nos fazem normalizar a extinção de múltiplas espécies de vida, a redução da biodiversidade, as implicações das mudanças climáticas e a relação dessas várias destruições com o genocídio dos povos originários e a extinção da espécie humana.

Dito de outro modo, se a epistemologia ocidental que age nas ações dos movimentos sociais nos faz perceber a luta de classes, as batalhas contra o patriarcado e o combate do racismo contra negros como questões essenciais à vida humana e à conquista dos direitos humanos, ela falha ao não atribuir igual relevância a questão indígena. Todavia, os povos indígenas seguem sendo anticapitalistas e por meio de suas memórias e ações nos contam sobre modos de vida que incluem humanos e não humanos, modos de existência coletivos pautados em outros saberes, outras práticas, outras temporalidades e territorialidades.

No processo, sem negarem as violências e o racismo que regem as relações sociais no país, os originários denunciam o etnocídio, o epistemicídio e o genocídio de que são constantemente



vítimas (Viveiros de Castro, 2016; Tuxá, 2021). Assim, eles evidenciam não apenas a falácia da descontinuidade histórica como a relação entre o colonialismo, o patriarcado, o racismo, as ditaduras, a democracia e o capitalismo; como demonstram que seus modos de existência e vida são essenciais ao combate dos efeitos destruidores que caracterizam o Antropoceno.

Em outros termos, se por um lado, os brancos não cessam de atacar os originários, por outro, sabe-se que os povos indígenas são em sua essência gente da oralidade. Por decorrência, independente do que diz a história escrita por mãos brancas e a justiça assinada por essas mesmas mãos, os povos indígenas do Brasil seguem transmitindo às novas gerações suas memórias, suas cosmologias, seu respeito para com as vidas visíveis e invisíveis, assim como ensinam aos mais jovens sobre a importância de suas contínuas lutas para continuarem sendo quem são e para que igualmente possam segurar *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2019).

Desse modo, apesar das lacunas produzidas pelos brancos; os modos de ser dos originários, suas cosmologias e seus modos de luta estão registrados nas suas ancestrais e ativas memórias (Xakriabá, 2018). Talvez possamos dizer então, apesar das especificidades constitutivas de cada povo, suas distintas memórias nos remetem à ancestralidade, à solidariedade e à luta dos que sabem viver em comunidade com os seus e com os outros, ao mesmo tempo que com a Terra e com os demais seres não humanos que habitam o planeta.

Na atualidade, nossos povos originários, para além de suas lutas por memória, por território e por continuarem sendo quem são, ensinam-nos sobre a relação entre seus saberes e a preservação da vida humana na Terra. No percurso, buscam nos fazer ver a necessidade de construirmos um diálogo mais amplo nos lugares em que pensamos a produção epistêmica, a fim de percebermos a possibilidade de existirmos a partir de lógicas distintas das brancas (Xakriabá, 2018).

No entanto, para que isso se efetive, o reconhecimento desses saberes precisa ser acompanhado de um processo de descolonização do pensamento centrado no humano, que só tem possibilidade



de ocorrer se nós, os brancos, nos propusermos a transformar não apenas as narrativas que escrevemos, mas também nossas estruturas sistêmicas, nossa racionalidade pretensamente objetiva e nossas subjetividades sociais.

De modo diverso e ao mesmo tempo próximo, parece-nos, é o que também nos diz o Kopenawa Yanomami. Afinal, o xamã doou suas palavras ao antropólogo porque dói nos Yanomami saber que nós, os brancos, somos tão ignorantes a seu respeito, mas também com a esperança de que finalmente ouçamos o “que dizem os habitantes da floresta” (Kopenawa; Albert, 2019, p. 66).

Todavia, não se trata de aprendermos a nos tornar indígenas, mas de praticarmos uma espécie de retorno ao ser indígena, percebermos a essência de uma ancestralidade nativa que nos constitui antes do processo de virar branco, tanto quanto a potência que os saberes e as práticas ancestrais trazem ao futuro da humanidade (Krenak, 2022).

Com relação ao resgate de nossa ancestralidade nativa, vale então prestar atenção no que nos contam as narrativas de origem ameríndias dos povos originários do Brasil. Segundo estudiosos do tema como Eduardo Viveiros de Castro, em geral, nessas narrativas os indígenas são anteriores aos brancos. Assim, os brancos “não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, (...). Nunca houve nem há um 'contato' que não fosse ou seja uma atualização” (apud Marinho, 2018, p.272). O relato do xamã Kopenawa Yanomami corrobora a afirmação de Viveiros de Castro, assim como faz Rafael Marinho quando diz acerca do povo Xetá do Paraná.

Sinteticamente, segundo a cosmovisão dos Yanomami, foi *Omama* quem criou os seres visíveis e invisíveis, assim como a terra, a floresta, os rios, os peixes, o sol que não morre nunca e os *xapiri*, que os protegem contra a morte e os males fecundados por *Yoasi*, irmão de *Omama*. Por isso, às vezes os Yanomami chamam os brancos, os inimigos, os estrangeiros, os *napë*, de gente de *Yoasi*. Em outros termos, para eles os *napë*, suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias trazem a



morte. Assim, os efeitos de suas ações são compreendidos também como rastros do irmão mau de *Omama* (Kopenawa; Albert, 2019, p. 83).

Com relação aos Xetá, segundo Marinho (2018), para eles a origem dos brancos não é fenotípica, ela aparece por exemplo no uso de determinados tipos de ferramentas associadas com violências muito antigas ou mesmo quando os brancos são descritos como bichos devoradores. Hoje, no entanto, os Xetá preferem chamá-los de não-indígenas. Uma alteridade que se relaciona também com o povo da cidade e engloba diferentes gentes igualmente constituídas por um modo de vida distinto dos indígenas. “Inclusive, é no desvio de comportamento que repousa à base do processo de virar branco” (Marinho, 2018, p. 253).

Desse modo, apesar das especificidades que constituem os diferentes povos originários do país, em geral eles localizam a origem de seus males no modo de vida dos brancos, enquanto respeitam aquilo que o pensamento ocidental descreve como natureza e a compreendem como parte constitutiva do ser indígena, que diferente dos brancos não quer possuir a Terra, pois sabe pertencer a ela.

Em outras palavras, sem repartirem o mundo entre humano e não-humano ou natureza e cultura, originários como os Krenak, consideram que os rios são seus parentes (Krenak, 2019). Outros como os Yanomami, contam-nos como se relacionam com seres como os xapiri, que para nós são invisíveis e os protegem dos males (Kopenawa; Albert, 2019). Outros ainda, como os Guarani, acreditam que a árvore, a pedra e a água possuem cada um seu espírito-dono. Entretanto, são donos não no sentido da propriedade dos Juruá (como os Guarani denominam os brancos), mas na dimensão da responsabilidade pelo cuidado e pela proteção de cada ser específico (Vera; Papá, 2023). Para os Guarani, foi Nhanderu (pai de todos) quem fez tudo. Contudo, cada recurso natural tem um Ijá (espírito -dono) que o protege. Se nós atacamos esses seres, seu Ijá protetor fica bravo e retira esse recurso da gente (Guarani, 2020).



É preciso frisar ainda, essas diversas memórias-mundos são diferentes da do branco não apenas por seus conteúdos, mas também pelas formas como ensinam ao ser indígena agir e operar na Terra, assim como a se relacionar com outras formas de vida que igualmente habitam o planeta. Por decorrência, enquanto os brancos ensinam aos seus a valorizar fundamentalmente o escrito em livros e documentos e o modo de ser do sujeito individualista do capitalismo, seu dinheiro e suas máquinas; os originários tradicionalmente transmitem suas memórias e seus modos de ser por meio de práticas comunitárias e da oralidade, assim como a partir de uma afinidade existencial e coletiva entre o humano e o não humano e sua indissociável relação com a cultura, a Terra e o território.

Em outras palavras, nós, os constituídos como brancos, pisamos sobre a Terra com a força das máquinas que criamos. Nós não apenas caminhamos sobre ela com os nossos corpos, como a machucamos por meio de mecanismos que inventamos para destruí-la e destruir quem sabe pertencer a ela. Nós a machucamos quando derrubamos as árvores; quando poluímos os rios e os mares; quando aniquilamos as condições de plantio; quando extraímos minérios; quando não vivemos em harmonia e respeito mútuos com os seres diferentes de nós; quando ignoramos nossas crianças e desprezamos nossos mais velhos. Nós fazemos tudo isso, pois fomos programados para atuar como se fôssemos a medida de todas as coisas e como se isso nos bastasse.

Entretanto, vivemos numa ilusão. Nós esquecemos que a separação entre a *dita* humanidade e a *dita* natureza não passa de uma mentira inventada pelo colonialismo. De fato, como efeito dessa criação nos tornamos como que incapazes de perceber a impossibilidade da existência humana descolada de vidas não humanas e não necessariamente visíveis. No percurso do esquecimento, nossas subjetividades condutoras de nossos desejos e de nossas condutas foram modeladas por um tipo de memória social, que atua como uma representação fragmentada e limitada à lembrança de eventos relacionados fundamentalmente à história humana e marcada pela epistemologia ocidental e branca.



Uma construção social fabricada sobre humanos, por humanos, para humanos e sobre cadáveres humanos. Assim, mesmo quando pensamos em acontecimentos extremos, nosso foco se volta principalmente sobre os modos de fazer e deixar morrer corpos humanos. Afinal, não é dessa forma que em geral produzimos memórias acerca de ocorrências limites?

Por óbvio, não se trata de negar os horrores que perpassam as mortes humanas fabricadas pela Inquisição, pelo colonialismo, pelo nazismo, pelas ditaduras latino-americanas e pelos recentes genocídios como o praticado pelo Estado brasileiro contra os Yanomami do Brasil (Hutukara; Associação, 2022) ou pelo Estado de Israel contra os palestinos. Isso é tudo verdade, deve ser lembrado, condenado e rejeitado. Todavia, mesmo as memórias que narram os horrores do inenarrável, em geral são também memórias marcadas pela perspectiva do mundo não indígena. Ao menos nesse aspecto, para além das memórias manipuladas pelos interesses do capitalismo e das necessárias memórias do extremo meramente humano, é preciso reconhecer que na Terra habitam também memórias e formas de vidas de outros mundos como as originárias.

De fato, as memórias originárias têm sido fundamentais às resistências indígenas contra as ações governamentais e capitalistas que visam os transformar em brancos. Em outras palavras, tem sido por meio da perpetuação de suas ativas memórias que os originários se mantêm como *selvagens* que não querem se transformar em *civilizados*. No processo, por meio de suas formas de ser em comunidade, eles lutam por manter seus modos de vida, que são indissociáveis de suas línguas, seus territórios, suas cosmologias e suas cosmovisões (Viveiros de Castro, 2016).

Em síntese, se em geral os brancos se percebem como portadores de saberes e de práticas civilizadas e fundamentais ao progresso, ao desenvolvimento e à vida da espécie humana, ao mesmo tempo em que transformam os *selvagens* em viventes destituídos de modos de vida relevantes; os originários invertem a relação. Para eles, a expressão *civilizado* e mais ainda branco, refere-se a modos de vida cujas práticas destroem a vida humana e não humana, assim como



machucam a Terra, enquanto o termo *selvagem* se relaciona com saberes e práticas fundamentais à continuidade da vida humana e não humana na Terra (Guarani, 2020).

Ocorre que como os brancos, os originários também não estão congelados no tempo anterior a invasão europeia. Assim, eles não vivem como se ainda habitassem as florestas da época das caravelas, nem mesmo como se vivessem no tempo antes dos brancos. Ao contrário, os *selvagens* hoje são constituídos por vivas memórias ancestrais e suas práticas, que no presente se manifestam também modernizadas. Isso significa que mesmo possuindo carros, celulares, mestrado ou doutorado, ainda que alguns sejam convertidos à moral dos brancos, tradicionalmente os originários se constituem fundamentalmente como sujeitos coletivos que pertencem aos mundos ameríndios e assim não agem a partir das regras binárias e destrutivas do capitalismo, que geralmente transforma tudo em mercadoria e a diferença em desigualdade e morte.

Em outras palavras, ainda que alguns originários possam ser capturados pelas “facilidades” vendidas pelo mundo branco ou terminem estraçalhados pelas inúmeras formas de violência que os atingem, e em alguns casos acabem deixando de ser quem são, em geral eles respeitam as diferenças constitutivas das sociedades e dos seres humanos e não humanos, ao mesmo tempo que em suas lutas se focam no respeito à diversidade e na busca pela efetividade do direito de viverem em seus territórios tradicionais e de acordo com os seus mundos. No processo, mesmo quando se relacionam com o mundo branco atuam como corpos-territórios que agem nesse mundo a partir dos valores, das memórias e das práticas de seus diversos e complexos mundos.

Desse modo, enquanto os brancos comem a Terra, matam e deixam morrer quem pertence a ela, enquanto buscam apagar as memórias da conexão humanos e não humanos, enquanto fecham suas casas para o convívio restrito aos seus (pai, mãe, filhos), enquanto vivem cercados de comidas envenenadas e mercadorias inúteis, enquanto desvalorizam os saberes antigos e reprimem suas crianças, enquanto agem na política por meio de sistemas de representação hierárquicos e essencialmente patriarcais e racistas; os povos originários sabem que pertencem a Terra e a



respeitam, assim como estimam as comidas tradicionais que eles mesmos cultivam e preparam; valorizam a ancestralidade, os mais velhos, os jovens e as crianças; organizam e agem na política a partir de uma estrutura mais horizontal e coletiva; e ainda como forma de segurar *A queda do céu*, por vezes, abrem seus saberes e suas práticas aos não indígenas, ensinando-os assim a viver em comunidade e pelo coletivo, ao mesmo tempo em que os instruem acerca de como agir respeitando às diferenças.

Contudo, para sermos afetados pelos modos de ser dos originários é preciso vivenciarmos um processo de desterritorialização do modo capitalista que nos constitui. Uma luta envolta num tipo de ação no mundo que, por ora, traduzimos como um modo de agir menos branco dentro da sociedade branca. De fato, acreditamos que a Terra e todos os seres que nela vivem ficariam gratos se os brancos desejassem e conseguissem operar essa metamorfose. Ainda, se como sugerem as cosmovisões de povos como os Guarani, os Yanomami e os Xetá, se toda as coisas ruins que acontecem emergem a partir do modo de vida branco; se nos tornássemos um pouco *selvagens*, seríamos seres melhores.

Novamente frisamos, nós, os constituídos como brancos, pisamos sobre a Terra com a força das máquinas e assim causamos dor, destruição e morte. No processo, esquecemos que a separação entre a *dita* humanidade e a *dita* natureza não passa de uma mentira inventada por nós mesmos. Os modos de vida dos povos originários emergem então como uma espécie de contraponto às políticas de morte advindas a partir de nossas equivocadas teorias.

Isso não significa, no entanto, que imaginamos os originários como seres libertos de imperfeições ou restritos à imagem idealizada do bom selvagem. Todavia, parece-nos que seus modos de ser são essenciais à perpetuação da vida das múltiplas espécies de seres que habitam a Terra, inclusive a nossa, ainda mais se considerarmos os efeitos devastadores da era do Antropoceno, que são também decorrentes das políticas de morte criadas pelo modo de vida branco e seu capitalismo.



No mais, entre os anos de 2023 e 2024, no território em que nossos pés foram semeados, brotaram, pisam e caminham, acontecimentos como as queimadas no Centro-Oeste e no Nordeste, as enchentes no Sul, as secas no Norte e as temperaturas infernais no Sudeste; parecem provar a urgência de praticarmos outros modos de vida. A constatação indica a premência de nos aliarmos à luta pela perpetuação dos modos de vida dos originários. Eles que vivem no mesmo tempo cronológico que nós, mas diferente de nós sabem pertencer a Terra e respeitá-la, assim como nos ensinam que é possível habitarmos outros mundos.

Enfim, embora estatisticamente sejam menos de 1% da população brasileira, são eles que seguram *A queda do céu* e por isso lhes devemos gratidão. Ocorre que no atual estágio de destruição e morte agradecer nos parece insuficiente. Que tal então se nós, os constituídos brancos, começássemos a agir como aliados? Que tal se assumíssemos nossa incapacidade de conviver com a diversidade dos seres e das espécies? Que tal se buscássemos nos desterritorializar de uma subjetividade anti-indígena que nos tem sido imposta? Que tal se falássemos menos e escutássemos mais? Que tal se arriscássemos a experimentar mundos ameríndios? Que tal se ousássemos assumir nossas ancestralidades originárias?

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.



COMISSÃO Nacional da Verdade. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. Textos Temáticos. Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Brasília, Casa Civil, 2014, v. II. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2023.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020.

GUERRAS do Brasil (2018). Disponível em: < [GUERRAS DO BRASIL.DOC - Ep. 1: As guerras da conquista \(youtube.com\)](#)>. Acesso em: 05 mar. 2024.

HUTUKARA Associação Yanomami; ASSOCIAÇÃO Wanasseduume Ye'kwana. **Yanomami sob ataque:** garimpo ilegal na terra indígena yanomami e propostas para combatê-lo. HUTUKARA Associação Yanomami; ASSOCIAÇÃO Wanasseduume Ye'kwana (2022). Disponível em:< <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/yanomami-sob-ataque>>. Acesso em: 13 mar. 2023.

KAINGÁNG, Fernanda. **Colóquio Genocídios:** dos bandeirantes ao governo Bolsonaro (2021). Disponível em: <[Colóquio Genocídios: dos bandeirantes ao governo Bolsonaro \(youtube.com\)](#)>. Acesso em: 05 mar. 2024.

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

_____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARINHO, Rafael Pacheco. **Os xetá e suas histórias:** memória, estética, luta desde o exílio. 2018. Mestrado, UFPR, Curitiba, Brasil, 2018.



MILANEZ, Felipe; SÁ, Lúcia; KRENAK, Ailton; CRUZ (TUXÁ), Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e diferença: o racismo contra povos indígenas. **Revista Direito Prax.**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, 2019, p. 2.161-2.181.

MOORE, Jason W (Org.). **Antropoceno ou Capitaloceno?** Natureza, história e a crise do capitalismo. Trad. Antônio Xerxenesky; Fernando Silva e Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **MANA** 20(1): 125-161, 2014. Disponível em:
<<https://www.scielo.br/j/mana/a/BsL7sjmKX9445mRjYp7mZzw/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 11 jun. 2022.

TUXÁ, Felipe (Felipe Sotto Maior Cruz). **Letalidade branca**: negacionismo, violência anti-indígena e políticas de genocídio. Doutorado, UNB, Distrito Federal, Brasil, 2021.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígenas na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VERA, Anai; PAPÁ, Carlos. Jeroky, a dança do broto. **Piseagrama**, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 132-141, set. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. **Sobre a noção de etnocídio**, com especial atenção ao caso brasileiro. <https://goo.gl/6PpnpY>.

XAKRIABÁ, Célia (Célia Nunes Corrêa). **O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Mestrado, UNB, Distrito Federal, Brasil, 2018.



Recebido em: 01/03/2024

Aceito em: 01/06/2024

[1] Doutora e mestra em Filosofia (Unifesp). Especialista em Direitos Humanos (ESPE-SP). Graduada em História (PUC-SP). Pós-Doutoranda no PPGSSPS (Unifesp). Colabora com o Curso de especialização em Direitos Humanos e Lutas Sociais (CAAF/Unifesp). E-mail: silmaribra@gmail.com.