



# O Direito indigenista sob o viés do integracionismo: uma análise a partir da valorização da cis-heteronormatividade como modelo civilizatório

*The indigenist law under the bias of integrationism: an analysis based on the valuation of cis-heteronormativity as a model of civilization*

Germana Mello<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente artigo busca, a partir de pesquisas antropológicas e da análise de atos normativos e documentos oficiais de quando vigorava o modelo integracionista, compreender de que forma essa imposição de valores ditos universais incluía na ‘adequação’ de indígenas ao ‘desenvolvimento’ a cis-heteronormatividade, ou seja, a naturalização da heterossexualidade, a cisgeneridade e seus modos de vida enquanto norma e fundamento coerente para viver em sociedade. Não se pretende uniformizar o processo colonizador ou compreender como se dava essa dinâmica nesses povos anteriormente ao contato com eu-

<sup>1</sup> Pesquisadora e advogada, graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: germanagmello@gmail.com

ropeus, mas buscar, nesses documentos, diretrizes de imposição de cis-heteronormatividade imbricada a outros processos de reificação de quem estava sendo colonizado.

**Palavras-chave:** Direito indigenista; cis-heteronormatividade; integracionismo

## ABSTRACT

The present article aims to understand through anthropological research and the analysis of normative acts and official documents of when the integrationist model was in force how the imposition of so-called universal values used to include, in the ‘adequacy’ of indigenous people to the “development”, the cis-heteronormativity, that is, the naturalization of heterosexuality, cisexuality and their ways of life as a norm and coherent basis for living in society. It is not intended to standardize the colonization process or to understand how the dynamics in these peoples occurred prior to the contact with Europeans, but to seek, in these documents, guidelines for the imposition of cis-heteronormativity imbricated to other processes of reification of those who were being colonized.

**Key-words:** Indigenous right; cis-heteronormativity; integrationism

## 1 INTRODUÇÃO

Desde o início do processo colonizador, com reflexos na legislação brasileira, os indígenas foram vistos como pertencentes a uma sociedade primitiva, que deveria sair da barbárie e adaptar-se à cultura nacional, sendo seus modos de vida compreendidos como algo transitório. Todas as Constituições brasileiras, até 1988, utilizaram palavras como “incorporação” e “integração de silvícolas à comunhão nacional”, demonstrando o modelo integracionista que orientava o relacionamento do Estado com esses povos. A partir dele, os indígenas eram considerados relativamente incapazes, tutelados pelo Estado, sem que

fossem considerados seus pontos de vista, relação com o território ou dinâmicas sociais diversas.

A Constituição Federal de 1988 (CF/88) foi um marco jurídico-institucional relevante nesse sentido, na medida em que trouxe a visão pluriétnica e multicultural (ELOY AMADO, 2015). Ela garantiu o direito original às terras tradicionalmente ocupadas, reconheceu a capacidade civil dos indígenas, suas instituições, e buscou proteger e valorizar a diferença em relação a eles (arts. 231 e 232).

Esse rompimento normativo é representativo do modelo multicultural, e veio no sentido de compreender que o sistema jurídico ocidental, imaginado como um conjunto de valores universais que receberem caráter normativo e impositivo, somente pode ser assim considerado e realizado dentro de um contexto de sociedade previsto pelo Estado (SOUZA FILHO, 1998). Quando concebemos a existência de povos que vivem a partir de um sistema-mundo diverso, há de se reconhecer que esses pressupostos tornam o Direito parcial e, portanto, ele não alcança toda a população, mas uma parcela integrada ao sistema proposto.

A presente pesquisa busca, a partir da análise de atos normativos e documentos oficiais de quando vigorava o modelo integracionista, compreender de que forma essa imposição de valores ditos universais incluía, na ‘adequação’ de indígenas ao ‘desenvolvimento’, a cis-heteronormatividade, ou seja, a naturalização da heterossexualidade, a cisgeneridade e seus modos de vida enquanto norma e fundamento coerente para viver em sociedade.

## 2 O INTEGRACIONISMO NO DIREITO INDIGENISTA

Preliminarmente, é importante distinguir o Direito indigenista do Direito indígena. De acordo com Eloy Amado (2015), embora sejam duas modalidades englobadas pela expressão 'direitos dos povos indígenas' e muitas vezes utilizadas como sinônimos, são dois conjuntos de legislação diversas. Antes de qualquer contato com os europeus, os

indígenas já viviam no território do Brasil, com sua própria organização de sociedade, língua, crença, costume, e sistema de resolução de conflito, mesmo não se tratando de um arcabouço estruturado de forma semelhante ao Estado de hoje ou com documentos escritos. Isto seria o Direito indígena, que poderíamos compreender como o Direito consuetudinário estabelecido pelos próprios indígenas para solucionar conflitos com base em suas culturas e crenças.

Direito indigenista, ao contrário, seria uma legislação especial, que abarca aqueles considerados indígenas, mas estabelecido pelo Poder Judiciário, Legislativo e Executivo brasileiro, a partir de processo próprio e externo a essas comunidades (ELOY AMADO, 2015). Na presente pesquisa, tratarei do Direito indigenista, com o objetivo de compreender a atuação do Estado frente a esses povos.

A relação do Estado com povos indígenas, por muito tempo, foi de considerá-los enquanto empecilho ao desenvolvimento, o que reflete a colonialidade do poder, do saber e do ser (SARTORI JÚNIOR, 2017). Até a promulgação da CF/88, pode-se afirmar que a política estatal para os povos indígenas era de aculturação, a partir da assimilação cultural e, posteriormente, pela integração à comunhão nacional, nos moldes ocidentais (SILVA, 2015). A assimilação consistia em um processo mais violento e explícito da colonialidade, buscando um aniquilamento da alteridade, tanto física quanto simbólica, que se deu em forma de escravidão, catequese forçada, e, contra aqueles considerados hostis, 'guerras justas' (KAYSER, 2009). Guerras justas eram aquelas contra povos indígenas que não se submetiam à Coroa Portuguesa, ou seja, a não submissão à cultura ocidental, à fé ou simplesmente por não entregarem seus territórios quando fosse dito necessário, os qualificava como inferiores, indignos de Direitos (ARAÚJO, 2006).

Tanto no assimilacionismo, quanto no integracionismo, quando se entendia ser possível a submissão dos indígenas à cultura ocidental, ocorria um processo de desestruturação de suas dinâmicas sociais, segundo Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 226, 227):

Nosso pensamento [do povo yanomami] fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e

sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra. Tememos a malária, a gripe e a tuberculose. Nossa mente fica o tempo todo centrada nas mercadorias. Os nossos passam muito tempo ansiosos em obter mercadorias: facões, machados, anzóis, panelas, redes, roupas, espingardas e munição. Os jovens passam o tempo todo jogando futebol na praça central da casa, enquanto os xamãs estão trabalhando ali ao lado. Eles não prendem mais o pênis com um barbante de algodão amarrado em torno da cintura, como os nossos maiores faziam. Usam bermudas, querem escutar rádio e acham que podem virar brancos. Esforçam-se muito para balbuciar a língua de fantasma deles e às vezes até pensam em deixar a floresta. Mas não sabem nada a respeito do que os brancos realmente são. O pensamento desses jovens ainda está obstruído. Por mais que tentem imitar os forasteiros que encontram, isso nunca vai dar nada de bom. Se continuarmos nesse caminho escuro, vão acabar bebendo cachaça e se tornando tão ignorantes quanto eles.

Os moldes do integracionismo se deram a partir de uma afirmação de modernidade eurocêntrica, do cientificismo, Estado-nação, individualismo e capitalismo, que compreendiam o desenvolvimento da humanidade como linear e os povos indígenas em um estágio inferior e primitivo. Assim, deveria ocorrer a transição e seu desaparecimento para que fossem incorporados de maneira gradual e harmônica à sociedade nacional, para seu próprio bem e melhor desenvolvimento do país (SARTORI JÚNIOR, 2017). Dentro do projeto de nação e identidade brasileira, o indígena deveria ocupar o lugar de 'bom-selvagem', que gradualmente seria inserido na civilização. As relações constituídas entre brancos e indígenas<sup>2</sup> foram sempre muito desiguais, além de embasadas em visões de mundo excludentes sobre o que é ser humano (KRENAK, 2001).

2 Enfatiza-se que quando se fala de indígenas e brancos, dentre outras categorias, trata-se de uma posição epistêmica, não de um divisionismo essencial e fundamental para condenar pessoas brancas.

Desde 9 de março de 1718, quando D. João V promulgou uma carta, declarando que os índios eram livres, é possível perceber que a posse de suas terras seria garantida enquanto não estiver em desacordo com algum objetivo de 'desenvolvimento' da nação (ELOY AMADO, 2015). A Carta Régia de 1808, por exemplo, instituiu as terras indígenas conquistadas nas chamadas guerras justas como devolutas, o que permitia que elas fossem concedidas pela Coroa a quem desejasse (ARAÚJO, 2006). Assim, seria apenas garantida a posse de terras a índios em uma perspectiva de facilitar o processo civilizatório, eram espaços necessários à colonização, não habitats de povos indígenas (ELOY AMADO, 2015).

A própria ideia de desenvolvimento já era incompatível com os ideais de muitos povos. Para os Guarani, por exemplo, desenvolvimento deveria ser o conhecimento do próprio povo, respeitar a natureza, seria mais próximo da ideia de 'envolvimento', o que difere do conceito europeu (POPYGUÁ, 2006).

O viés do assimilacionismo e integracionismo se perpetuou durante a Colônia, a Monarquia, a República e a ditadura militar, até a promulgação da Constituição de 1988 (CUNHA, 1989). Por conta desse objetivo estabelecido, os povos indígenas foram colocados em uma 'infância social', o que justifica a entrega deles à administração do Juiz de órfãos pelo Regimento dos órfãos de 27 de outubro de 1831, junto aos 'rústicos', 'ignorantes' e 'vadios', com exceção daqueles financeiramente independentes pelo artesanato (CUNHA, 1989).

No mesmo sentido está a relação de tutela do Estado através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, da FUNAI que se deu em 1916 com o Código Civil, Ademais, os indígenas foram por muito tempo classificados de acordo com o grau de integração à sociedade, como nômades ou aldeados, que direcionava as políticas públicas, além de tratados como silvícolas, que denota morador da selva, indicando que se morassem em cidades, deixariam de ser índio (SARTORI, 2017).

Outro exemplo dessa relação é o Decreto 1.318 de 1854 que, em seu artigo 75, trata as terras indígenas enquanto terras reservadas à

colonização indígena, não sendo possível que gozem plenamente delas dependendo do estado de civilização daquele povo. Cabe ressaltar que a terra é o bem primordial para os povos indígenas, pois além da conexão com o território, é onde seus conhecimentos tradicionais e modo de ver e entender podem existir (ELOY AMADO, 2015).

O Estatuto do índio, de 1973, em seu artigo 1º elenca como seu objetivo a 'integração progressiva e harmoniosa, à comunhão nacional', e o Código Civil de 1916 declara em seu capítulo 2º a incapacidade civil dos indígenas, situação jurídica também somente modificável na medida da adaptação deles. Com a proclamação da República, embora esteja o Estatuto do Índio ainda em vigor, novos institutos passaram a reger essa relação.

### **3. A CIS-HETERONORMATIVIDADE IMBRICADA NO PROCESSO COLONIZADOR**

O processo colonizador, como analisado anteriormente, trouxe a imposição da cultura ocidental como forma de 'incorporar' indígenas à nação, trazendo-os à civilização. Assim, normatizações existentes na cultura à época foram simultaneamente colocadas como características da civilização e, o Direito, porta de entrada para a ideologia de um momento histórico e para o quadro institucional por regular relações pessoais e impor condutas (CUNHA, 1992b), deve ser analisado para se compreender esse viés da colonialidade. A colonização, enquanto prática de governo de pessoas (FOUCAULT, 2008) são práticas institucionais, mas também o conjunto de saberes por trás delas. Ela se dá por diversas estratégias, muitas sutis, para efetivar a dominação e subordinação, como a retórica da superioridade branca que operou por meio de regimes de alteridade, através da negação de outras cosmovisões, criando-se a antítese entre povos indígenas e civilização, sendo o único futuro possível o de aceitar a civilização e 'tornar-se branco' (CRUZ, 2017).

Classe, raça, gênero e sexualidade são parte de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, apoiado por um

sistema de poder que perpassa o Direito, discursos, academia, ciência, política e práticas religiosas. Cada aspecto desse processo interpenetra-se e reconstrói-se mutuamente (FERNANDES, 2017).

A hipótese que se coloca não é que os indígenas foram perseguidos por estarem compreendidos fora dessa normatização, mas por serem índios. Desse modo, eram interpretados como selvagens a partir de algumas características, dentre essas, a aqui analisada diversidade de gênero e sexual que justificava sua dominação. Aliás, a cis-heteronormatividade, presente em toda a organização social que temos foi também o meio para impor as modificações culturais tendo por base a europeia.

Inicialmente, é importante mobilizar o sentido político de heterossexualidade, não bastando se limitar ao ângulo do erotismo, da identidade sexual, da opção sexual e dos comportamentos, mas buscar compreender a partir do sistema de relações sociais cis-heteronormativas que se criam a partir da organização da sociedade, dos domínios comportamentais, assim como de redes de casamento, parentesco, vida doméstica, alianças políticas, vestimenta, divisão sexual do trabalho e moradia, não se restringindo ao sexo estrito senso (CURIÉL, 2013).

A diversidade sexual e de gênero, diante da visão europeia à época, era algo imoral. É possível observar que ela se mesclava com outras imagens de selvageria, como 'incesto', 'corrupção', 'inversão', 'canibalismo', 'poligamia', 'embriaguez', 'luxúria', 'sodomia', 'nudez', 'bacanais' e 'lascívia'. Tratava-se de um grande tabu europeu, por muito tempo associado ao canibalismo, como se houvesse uma equivalência simbólica (CUNHA, 2012)

Mignolo e Tlostanova (2008) identificaram a colonialidade a partir de 4 aspectos: o nível econômico, que seria a busca por commodities; autoridade, pela tentativa de desmantelar as já existentes e garantir território; o controle de conhecimento e da subjetividade, como por exemplo, por colégios; e a sexualidade e gênero, para que se conforme ao controle da economia e da autoridade, isto através da moralidade cristã e ideal de família e superioridade patriarcal, simultaneamente sendo pessoas cis-heterodiscidentes condenadas e postas como algo do 'demônio'.



Para compreender esse imbricamento, utilizarei o Direito indigenista nos momentos do assimilacionismo e integracionismo, até o marco jurídico-institucional do viés multicultural, estabelecido pela Constituição Federal de 1988. É importante ressaltar que não se trata de ideias consensuais, há contradições; no entanto, diante de leis e regulamentos, embasados por interpretações antropológicas e documentos oficiais, é possível observar esse viés da colonialidade ora analisado. Também não se pretende compreender a cis-heteronormatividade como objetivo da colonização, mas como meio de imposição de relações sociais pautadas na cultura europeia e também a dissidência com relação a esse aspecto cultural, presente em vários povos, como demonstração de sua barbárie, o que justificava sua colonização.

O Diretório dos Índios, tornado público em 1757, veio como consolidação de uma política que buscava executar o projeto de civilização articulado ao de colonização. A direção desta lei incluiu o estímulo ao casamento entre índios e brancos e o convívio social e comunitário nas povoações, com o intuito de inserir brancos e forçar a miscigenação por meio do casamento, além de sujeitar os moradores à mesma lei civil aplicada em populações urbanas em Portugal, inserindo a regulação do comércio, o sistema trabalhista e educacional. A maior parte das políticas instituídas a partir da legislação indigenista ao longo dos anos, incluindo esta, se dá por uma intervenção educadora no sentido de transformação e ensinamentos da moral e dos costumes europeus (ELIAS, 1998).

Esse sistema escolar era calcado no sistema moral da cristandade, a partir de marcos do pensamento moderno, liberal e burguês, além de racional e nacionalista, voltado para o progresso e marcos civilizatórios. A relação homem-mulher é um dos mais importantes nesse sentido, incluindo a reprodução da divisão do trabalho e a monogamia (MOURA, 2012, p 70).

O parágrafo 12 do Diretório dispõe:

Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas Famílias em uma só, na

qual vivem como brutos; faltando àquelas Leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os Pais de Família educam a seus filhos: Cuidarão muito os Diretores em desterrar das Povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas a imitação dos Brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as Famílias com separação, possam guardar, como Racionais, as Leis da honestidade, e polícia.

Estevão Fernandes (2017), para analisar o referido dispositivo, buscou o sentido de 'torpeza' a partir de trechos de Epístolas de São Paulo aos Efésios e aos romanos, em que transmite a noção de 'obscenidade': “Do mesmo modo também homens, deixando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns para os outros, cometendo homens com homens a torpeza, e recebendo, em seus corpos, a paga devida ao seu desvario” (Rm. 1, 27).

Ademais, o Diretório dos Índios, em seu artigo 88, explicitamente elenca o casamento inter-étnico como política pública:

Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.

O casamento inter-étnico esteve muito presente como meio de colonização. A intimidade e o doméstico se relacionavam com o aparato burocrático-administrativo, sendo este imposto, simultaneamente, à forma de constituir família nos moldes da cultura europeia (CUNHA, 2012). Havia uma razão prática para tanto, que seria construir famílias cristãs com os neófitos indígenas. Era preciso reconhecer a 'verda-

deira esposa' dentre as demais, seguir os impedimentos canônicos, mesmo toda essa formação contrariando as regras de aliança dos indígenas (CUNHA, 2012).

Assim, Almeida (1997) entende que foram sendo introduzidas noções europeias de vida privada e pública, regras de moralidade para cada domínio e constituindo-se as repartições internas das moradias e os espaços físicos. Pode-se verificar esse movimento a partir do Diretório dos Índios:

[...] para que, vendo-se os ditos Índios estimados pública, e particularmente, cuidem em merecer com o seu bom procedimento as distintas honras, com que são tratados; separando-se daqueles vícios, e desterrando aquelas baixas imaginações, que insensivelmente os reduziram ao presente abatimento, e vileza (Diretório dos Índios, artigo 9º).

Por sua vez, o artigo 80 do mesmo diploma legal, segundo Fernandes (2015), também transmite a ideia de aplicação do casamento e estrutura familiar europeias, as colocando como um passo natural incentivado: “Para o que apresentando licença do Governador do Estado, não só admitirão os Diretores, mas lhe darão todo o auxílio, e favor possível para ereção de casas competentes às suas Pessoas, e Famílias; [...]” (Diretório dos Índios, artigo 80).

A Carta Régia de 1798 veio no mesmo sentido, mas com uma percepção mais individualista dos indígenas. Ela formalizou a ideia do 'bom indígena', que seria aquele cristão de fé, sedentário, inserido na rede de comércio, defensor das terras e interesses da coroa e bom pagador de tributos. Isto seria atingido através do trabalho, da educação e da catequese, o que supostamente configurava os indígenas governando a si, mas que, paradoxalmente, seria mediante abrir mão de si e sua forma de sociedade (FERNANDES, 2017). Essa compulsoriedade se daria por meio de missões de catequese e civilização dos índios, com o regulamento editado em 1845:

Às missões cabia a tarefa de desenvolver a catequese dos índios; trabalhando diretamente nas aldeias já existentes e

agrupando os índios nômades em aldeamentos, para ministrar, nestes e naquelas, o ensino das primeiras letras, as máximas da Igreja Católica, inculcando o respeito e a prática dos seus sacramentos, dentre eles o casamento. Construía também habitações mais confortáveis, tudo com o fim de promover a adaptação dos índios às práticas correntes na sociedade brasileira. E como uma espécie de prêmio aos índios que bem se comportavam nos aldeamentos, a eles eram concedidas terras separadas das aldeias para suas granjearias particulares, que passariam a sua propriedade definitiva, através de Carta de Sesmaria, se, durante doze anos ininterruptos, mantivessem-nas cultivadas (OLIVEIRA SOBRINHO, 1992, p.110, apud, FREITAS JÚNIOR, 2010, p. 28).

Nesse momento, os contornos da LGBTI+fobia<sup>3</sup> sofreram grandes modificações. O tratamento dado à questão no período passou a ser de algo tolerado e julgado em um paradigma objetivo, no sentido de ser gerido, administrado e policiado. Esse policiamento, segundo Foucault (1999), se refere não somente a uma regulação do sexo pela criminalização, mas também por meio de discursos úteis e públicos, que propiciam a falta de liberdade pela vedação ao acesso social, material e de convívio por violências simbólicas. Isto repercutiu nas referências à 'sodomia indígena', agora não mais em sentido de punição divina, mas pelas consequências econômicas e políticas de um eventual híbrido proveniente de seus intercursos (FERNANDES, 2017).

Varhagen, historiador, situa a 'sodomia' como vício, igualado ao hábito de comer terra, objetivamente como causa de diminuição da população:

Os invasores bárbaros [o autor refere-se aos Tupi] traziam consigo bastantes germens de discordia, que vieram a dar mui

3 Faz-se o uso da sigla LGBTI+ com o intuito de representar e incluir outros grupos minorizados em relação à orientação sexual e identidade de gênero, além daqueles já representados na sigla LGBT - lésbicas, gays, bissexuais, transgênero, travestis e transexuais -, sem que fosse feita uma opção arbitrária de quais outros seriam contemplados. A utilização do "I", que representa intersexuais, se deu pois, frequentemente, entende-se, dentro do movimento, que não se trataria de diversidade de gênero e sexual, mas de questões biológicas, por isso não seriam considerados parte da militância. Assim, utiliza-se uma sigla que os incluam por entender que essa luta também lhes pertence.

sasonados fructos venenosos nas suas novas terras. Apenas uns venciam, vinham outros arrancar-lhes das mãos a palma da vitória, e as hostilidades e vícios não tinham fim. Entre os últimos era sobretudo lamentável a paixão com que se davam ao peccaminoso attentado que o Senhor condemnou em Sodoma, vicio infame que além de ser degradante para o homem, tanto contribuia a que a população se diminuísse cada vez mais, em vez de augmentar-se. Também não contribuíam menos a diminuir a população os crimes de envenenamentos frequentes, ás vezes de si próprios, pelo uso de comer terra e barro. (VARNHAGEN, 1854 apud FERNANDES, 2017, p. 107)

Com o cientificismo, surge também o debate acerca da linha do que é considerado humano, colocando-se em pauta a humanidade dos índios (CUNHA, 2012). Nesse momento, segundo Cunha, os ideais de José Bonifácio, e depois, seguindo seus passos, Marechal Rondon, se difundiam. Para ele, os indígenas eram capazes de 'perfectibilidade', não tinham apenas a figura humana, no entanto, haviam abandonado a si, como uma criança que não conheceu o convívio humano, então caberia às nações civilizadas extraí-los da natureza, dar condições para eles imporem a si mesmos suas determinações e realizarem plenamente sua humanidade (CUNHA, 2009). Bonifácio utiliza Rousseau e Blumenbach para essa conclusão, que tratam do poder que tem o homem, e somente ele, de transformar suas condições naturais de existência (CUNHA, 2009).

Os apontamentos de José Bonifácio e, mais tarde, o Regulamento de 1845 ou decreto nº 426, que positivaram esses ideais, vêm no sentido de que cabe ao Estado fornecer a eles possibilidade para que saiam da natureza brutal e da selvageria:

[...] porque conhece que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas continuas bebedices, a polygamia em que vivem, e os divórcios voluntários; e d'aqui vem que as raparigas casadas são as que melhor e mais facilmente abraçam a nossa Santa Religião; porque assim seguram seus maridos e se livrão de rivaes' (apontamentos de José Bonifácio apud FERNANDES, 2017, p. 142)

A legislação colocava a dicotomia entre o progresso pela educação ou a degeneração que levaria à extinção desses povos. Nesse contexto, de acordo com Estevão Fernandes (2017), a vida sexual seria controlada de forma a evitar a decadência. O indígena que se adequasse à cis-heteronormatividade estaria mais próximo de ser considerado civilizado e, portanto, mais direitos seriam concedidos a ele. Scuro (2014), a partir de "a origem das espécies e a seleção sexual", de Darwin, demonstra o entendimento à época de que a degeneração sexual seria 'anti-evolucionista', o retorno a um estado primitivo, em que não haveria distinção entre sexos. Isto se dá pela ideia de raça, nação, darwinismo social, positivismo e evolucionismo. A ideia do indivíduo poder ser convertido em cidadão traduzia em assimilação e integração desses povos, no sentido de oferecer 'conquista do processo civilizatório' (SOUZA FILHO, 2012).

É possível perceber novamente em 1928, com o Decreto 5484, que regula a situação dos índios nascidos no território nacional; em 1936, com o Decreto 734, que trata da divisão de trabalho do SPI; e a partir da Lei nº 6001 de 1973, o Estatuto do Índio, que a perspectiva de transitoriedade da condição de indígenas se mantém.

O eminente chefe da filosofia positiva, Augusto Comte, demonstrou que há no homem dois institutos fundamentais, primeiros na ordem de sua [sic] aparecimento e ainda hoje os que mais fortemente influenciam na conduta. São os instintos nutritivo e sexual; o primeiro garante a conservação do indivíduo, o segundo assegura a reprodução da espécie. O homem e a humanidade seriam felizes, realizariam o ideal sonhado pelo médico grego – mens sana in corpore sano – se estes instintos funcionassem sempre de um modo normal. Mas infelizmente assim não acontece. Apresentam aberrações as mais extravagantes, que afetam não somente a vida, a honra e a liberdade de suas infelizes vítimas, como também comprometem a segurança social (CASTRO 1934, p. V).

O Decreto 736 de 1936, de regulação do SPI, instituiu como dever dos funcionários, atrair indígenas nômades, pacificar os hostis, reeducar os habituados ao nomadismo e nacionalizá-los em geral, es-

pecialmente aqueles que vivessem em regiões de fronteiras (Art. 5º). Além disso, seu artigo 1º elenca como finalidade a incorporação à sociedade brasileira, sendo as medidas correspondentes, no artigo 7º, ensinos de higiene; escolas; exercício físico, em especial os militares; educação moral e cívica; e ensinos de aplicação agrícola e pecuária.

O artigo 45, §5º, do referido Decreto 736/1936, possibilita a intervenção de funcionários do SPI quando crenças aplicassem práticas anti-higiênicas ou antissociais, o que expressa a fragilidade da autonomia cultural que era permitida. Cabe ressaltar ainda, que o SPI era tutor dos indígenas, e estava subordinado inicialmente pelo Ministério da agricultura, demonstrando a intenção de incorporar os indígenas ao sistema capitalista hegemônico (KAYSER, 2009) e, posteriormente, pelo Ministério da guerra, contando cada posto do SPI com estrutura militarizada (Decreto 736/1936, art. 13). A atuação do SPI, destarte, devia integrar os indígenas de forma ostensiva à cultura europeia, cabendo a ele interferir em práticas que fossem contrárias aos bons costumes portugueses. Ela se dava por vias de educação, transmissão de premissas morais e técnicas militares, sendo considerados hostis aqueles não adeptos a tal regime.

A partir da análise dos Boletins internos do SPI, pode-se observar a constante política de higienização, livramento deles de comportamentos imorais e de retirada dos indígenas da selvageria (FERNANDES, 2015). Nesse momento, a cultura indígena é expressa como um obstáculo. O primeiro Regimento do SPI previa, enquanto obrigação do órgão, a cura do hábito de embriaguez e de outros vícios ‘igualmente antissociais ou anti-higiênicos’.

Outrossim, o boletim 10 de 1942, que tratava da nacionalização indígena, dispõe que deve o SPI retirar atos degradantes ou inconvenientes deles, dividindo o trabalho rural para os meninos e os domésticos para as meninas. A partir desse exame, Estevão Fernandes conclui:

penso que a discussão aqui amplie essa proposta à heteronormatividade compulsória, uma das faces obscuras do processo de colonização, reorganizando redes de parentesco indígenas, como também refazendo arranjos de poder, cosmologia, divisão

do trabalho etc. Mais que isso, são mecanismos de incorporação compulsória ao sistema colonial em todas as suas matizes [sic] – morais, políticas, sociais, econômicas etc. -, baseadas em um sistema de poder cuja base reside em um ideal de civilização amparado em ideais de progresso, nação e raça. Justifica-se assim a formação de um aparato legal, burocrático, administrativo e ideológico a partir do qual são mantidos o controle e a normalização das sexualidades, do desejo, do casamento, da moradia e da vida doméstica enquanto forma de manutenção da ordem desejada (FERNANDES, 2017, p. 202)

Essa inferência entende a cis-heteronormatividade enquanto presente em todo o 'processo civilizatório' de indígenas, tanto para justificar sua selvageria, quanto como instruções de como deve ser feita a integração deles à comunhão nacional.

O discurso colonial coloca o corpo colonizado enquanto destituído de vontade, voz, alma e subjetividade (HOOKS, 1995). Assim, as multiplicidades e heterogeneidades são apagadas em nome do lugar epistêmico centralizador. Cria-se o que se chama de povos indígenas, africanos, muçulmanos e judeus, por exemplo, o que simultaneamente os coloca em fronteiras, como se fossem passivos e homogêneos (BERNARDINO-COSTA; GROSFÖGEL, 2016).

Segundo Ochy Curiel (2011), as raças foram concebidas como características físicas que determinavam as culturais e morais de um grupo humano, portanto, inatas. Elas são usadas para manipular, controlar e explorar, em nome da razão instrumental. Supostas deficiências morais e intelectuais são consideradas enquanto motivadas pela raça, natureza e entendida como selvageria, nesse caso, condutas contrárias à cis-heteronormatividade. As categorias são mobilizadas para que grupos humanos percebam na alteridade, na diferença com o paradigma europeu, que seria o homem branco, heterossexual e com privilégios de classe, a inferioridade (CURIEL, 2011).

É importante ressaltar que se trata de um sistema único e que falar de forma dividida em cis-heteronormatividade e racismo é apenas usá-los como ferramentas para analisar relações e estruturas sociais, as quais servem como articulação política, mas essas, assim como



muitas outras, não são tidas separadamente ou como fim em si mesmas (CURIEL, 2011).

Entender que alguém se enquadra em uma categoria pode levar à essencialização dela. Assim, se um indígena é somente retratado dessa forma, não se enxerga que pode ser uma mulher, que pode ser LGBTI+, que pode ter uma personalidade específica, etc. (CURIEL, 2011).

No imaginário da colonização, o outro, que não tem religião ‘certa’, escrita, história ou desenvolvimento, é visto como atrasado, cujo desenvolvimento é uma obrigação moral dos mais evoluídos (DUSSEL, 2005). Esse imaginário torna capaz a legitimação da dominação e exploração, dentro de Interpretações evolutivas das sociedades humanas baseadas no progresso da história europeia-ocidental (BARBOSA, 2008).

Essa ‘selvageria’ tinha diversos ‘fundamentos’, um deles a cis-heteronormatividade enquanto modelo civilizatório. Cabe ressaltar, novamente, que isso não significa dizer que elementos considerados cis-heteronormativos ou LGBTI+fóbicos não estivessem presentes em alguns povos indígenas, visto que são muito diversos entre si, mas que o conector a isso era a proposta de abordagem da colonização dentro do paradigma eurocêntrico, que incluía essa normatividade.

## **4. O MARCO JURÍDICO-INSTITUCIONAL DA CF/88 E ENFRENTAMENTOS AINDA EXISTENTES**

A situação de inadequação dos povos indígenas para o sistema jurídico clássico, capitalista, burguês ou contemporâneo demonstra a incompletude desse sistema, uma vez que a sociedade é vivida de uma forma diferente, por terem cultura, cosmovisão, relações e Direito diferentes, não simplesmente por não serem capitalistas (SOUZA FILHO, 1998).

Nesse sentido, a Constituição de 1988 apresenta-se como um marco jurídico-institucional no sentido de consagrar o direito à dife-

rença, rompendo com a política integracionista. A partir dela é reconhecido o direito a preservar sua cultura, sua língua e manter suas crenças e tradições, além de manter a organização social própria de cada povo e que eles próprios devem decidir como desejam avançar e suas prioridades. Essa modificação implicou também no direito do índio de permanecer sendo considerado indígena dentro ou fora da aldeia (ELOY AMADO, 2015).

Além da Constituição de 1988, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT, documento internacional de Direitos Humanos que reafirma e proporciona maior efeito às obrigações estatais perante os povos indígenas, busca reconhecer que eles devem assumir controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, além de manter suas identidades (BARBOSA, 2001). Assim como o órgão indigenista oficial do Estado, a Fundação Nacional do Índio-FUNAI, não é mais tutor dos indígenas, tendo eles capacidade plena. Entretanto, o contexto de criação da FUNAI não favoreceu a efetiva mudança na relação entre o órgão indigenista oficial do Estado e os povos indígenas.

Sua criação se deu mediante a Lei nº 5.371 de 1967, extinguindo o SPI, o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e o então Parque Nacional do Xingu (art. 6º, L. 5.371/1967). O SPI estava sob investigação por uma Comissão Parlamentar de Inquérito, desde meados dos anos 60, por suposta corrupção, ineficiência administrativa e genocídio de indígenas (OLIVEIRA e FREIRE, 2006). Essa crise, juntamente à reformulação do aparato estatal pelos militares, após o golpe, resultou em sua extinção em 1967 (OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

Como é possível observar na legislação que a constitui, a FUNAI manteve essa relação do mesmo modo que o SPI, ou seja, o respeito à cultura indígena subordinado à necessidade de integração e estímulo à “aculturação” (OLIVEIRA e FREIRE, 2006). No primeiro artigo da referida Lei 5.371/67, em que se estabelece os princípios a serem seguidos pelo órgão, é elencado “o respeito à pessoa do índio e as instituições e comunidades tribais” (Art. 1º, I, a, L. 5.371/67), mantendo-se o mesmo paradoxo fundador do SPI, segundo Magalhães (2003), isto é, mediante o “resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a

que sua evolução sócio-econômica se processe a salvo de mudanças bruscas” (Art. 1º, I, d, L. 5.371/67), assim como a diretriz de “promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional” (Art. 1º, V, L. 5.371/67),

Em 1973, o Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, passou a regular a situação jurídica de indígenas e suas comunidades, preservando a ideologia civilizatória e integracionista, com o mesmo arcabouço jurídico tutelar e classificatório de identificação dos mesmos (OLIVEIRA e FREIRE, 2006). A estrutura do novo órgão continuou muito semelhante, tendo, ademais, sua administração centralizada em Brasília, o que garantiu o contato com os indígenas apenas em última instância (OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

Outrossim, permaneceram do quadro funcional do SPI mais de 600 servidores com pouca capacitação técnica e baixos salários (OLIVEIRA e FREIRE, 2006). Chefes de postos indígenas e integrantes de frentes de ação foram identificados em pesquisas como “paternalistas” e “voluntaristas” no trato com os índios, semelhante a como as normas de contato com povos indígenas havia sido estabelecida por Rondon para o SPI (OLIVEIRA e FREIRE, 2006). É possível depreender que há poucas modificações práticas na forma de atuação de ambos os órgãos.

Hoje, o direito indigenista deveria abarcar também o direito de cada povo manter sua cultura, saber, religião, medicina, direito, mas também poder apropriar-se de descobertas, saberes e avanços externos, segundo sua própria cosmovisão, cabendo a eles entenderem se desejam ou não esses possíveis benefícios, a partir da compreensão de que sempre há um impacto social, muitas vezes negativo (SOUZA FILHO, 2001).

Não basta, no entanto, esse preceito constar na Constituição Federal e a Convenção 169 da OIT, ele deve ser acompanhado, tanto de interpretações judiciais conforme, quanto de regulação que efetive essas regras. Não obstante, o Legislativo tem se omitido de regular esses Direitos, o Executivo continua a interpretar as normas constitucionais de acordo com os paradigmas anteriores e o Judiciário continua

sobrepondo a tutela individual à coletiva indígena, criando obstáculos procedimentais à sua realização (SOUZA FILHO, 2001).

Essas lacunas legais continuam invisibilizando e negando a existência dos Direitos indígenas. O Decreto 94.946/87, editado apenas 1 ano antes da promulgação da Constituição de 1988, estabelece a distinção da área indígena para a colônia indígena, que se dá de acordo com o grau de civilização do indígena e, a partir disso, estabelece os Direitos de cada categoria. O Estatuto do Índio ainda está em vigor, por mais que os dispositivos incompatíveis com a Constituição não tenham sido recepcionados. Ocorre que, a legislação infraconstitucional permanece baseada nas mesmas premissas anteriores, não se adequando ao novo paradigma estabelecido pela Constituição.

O interesse nacional está sempre acima dos interesses dos grupos, ainda quando esses grupos são povos indígenas que vivem em uma sociedade, esta sim, pacífica e doce, humana e justa, mas diferente. O Estado, o Direito e o Poder não admitem o diferente e conseguem traduzir proteção a eles devida por força de lei, em arbítrio e assimilação (SOUZA FILHO, 2001, p. 106).

O racismo é instrumental para privar seres humanos de suas humanidades, invalidando seu ser e seus saberes, através de lutas e poder e seus produtos derivados, como sexualidade, diversidade de gênero, trabalho, autoridade coletiva, subjetividade e intersubjetividade, colocando pessoas na zona do ser e outras na do não-ser. Isto causa uma fratura, uma ferida colonial que desloca essas pessoas de si (FANON, 2008).

É preciso uma descolonização epistemológica, permitindo a troca de experiências a partir de outras racionalidades, cosmovisões (FANON, 2008). Por muito tempo, tudo que escapava do europeu era classificado como inferior por documentos oficiais, e uma mudança constitucional apenas não é capaz de re-centrar todas essas relações impactadas e incidir nas políticas públicas em geral.

Uma questão que se enfrenta hoje no Direito Indigenista é o critério pelo qual será decidido que uma comunidade é ou não indígena. A

antropologia social já definiu por critérios biológicos, e que, devido a políticas de miscigenação, serviu como pretexto para a espoliação das terras dos aldeamentos em que haviam sido instalados os indígenas, pela Lei de terras; depois da II Guerra Mundial, passou-se ao critério de cultura, mas que se caracterizou como inadequado por sua dinamicidade e modificação constante, inclusive para adaptar-se a situações ecológicas e sociais; e hoje vige o critério cuja primazia é a identificação do grupo em relação à cultura que ele exhibe (CUNHA, 2012):

Em suma, traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste (CUNHA, 2012, p. 108).

A definição de índio ou silvícola, de acordo com o art. 3º do Estatuto do Índio, é de considerar-se e ser considerado como tal. Os Direitos indigenistas são aplicáveis a quem é identificado enquanto indígena, portanto, nega-se diversas vezes sua identidade para negar-lhe seus Direitos. O pressuposto para essa disputa é o processo de aculturação, no entanto, a questão indígena está contaminada por reificações, como a de 'bons selvagens', símbolos nobres, pureza e instrumentos da cobiça da Amazônia. Eles ocupam, conforme o momento histórico, um local diverso no imaginário da população, e qualquer essencialismo é enganoso (CUNHA, 2012).

Temos uma visão a-histórica e hiper-real dos povos indígenas, ou seja, uma imagem presente no imaginário da população, em que se aprisiona esses povos, restringindo-os a possibilidades enunciadas (RAMOS, 1995). Qualquer indígena que escape dessa imagem, terá sua indianidade questionada, por essa característica desviante ser considerada 'perda cultural'.

Assim, quando indígenas se identificam enquanto pessoas LGBTI+ perante a mídia, frequentemente são questionados sobre serem ou não indígenas. Observa-se, mais uma vez, essa categoria sendo mo-

bilizada para justificar a perda de Direitos Indigenistas e a diferenciação cultural entre brancos e indígenas. No entanto, em vez de considerada como 'perda cultural', talvez pudesse ser compreendida como dinâmicas coloniais ainda em curso, que levaram ao apagamento e subalternização (FERNANDES, 2017).

## 5. CONCLUSÃO

O modelo integracionista se baseava na superioridade da cultura hegemônica, compreendendo a identidade sócio-política-cultural indígena como transitória. Apesar da Constituição Federal de 1988 estabelecer uma visão pluriétnica e multicultural, com um tratamento de proteção e valorização de diferenças, convivência respeitosa e reconhecimento de instituições indígenas próprias, a legislação vigente e as políticas públicas nem sempre vão ao encontro dessa normativa, ainda estando presente muitos elementos de retrocesso (ELOY AMADO, 2015).

Para Eduardo Viveiros de Castro (2011), é necessário efetivamente levar a sério o pensamento dos povos indígenas em suas diferenças, que se faça um deslocamento para multiplicar a ideia do pensável, permitindo a autodeterminação ontológica e política. A partir disso seria também devolvido o olhar para encararmos nossas incompletudes, falhas, lacunas e ausências.

Frantz Fanon (1968), autor decolonial, entende que para ocorrer a desalienação do sujeito, retirando-o da posição de objeto, a produção de conhecimento e narrativas devem partir de outro loci geopolíticos e corpos-políticos de enunciação para que se afaste da posição de colonialidade colocada pelos brancos. Deve-se provincializar o que se propõe universal para modificar os termos da conversa, não apenas se opor a ela (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGEL, 2016).

A descolonização epistemológica, que permite visões diversas da universal torna-se necessária (FANON, 2008). Lélia Gonzalez (1988) entende que a violência não precisa parecer uma violência propriamente dita, às vezes ela se assemelha a uma verdadeira superiorida-

de e invisibilização dos demais. A mudança constitucional se mostrou insuficiente para re-centrar essas relações impactadas pela colonização, permanecendo o cenário de denegação de direitos.

Torna-se necessário refletir, assim, sobre o Direito como uma ferramenta de imposição de determinada cultura, e questionar as normatizações estabelecidas através do Direito indigenista que ainda são muito presentes diante de dinâmicas sociais muito diversas. Embora tenha havido muitos avanços no campo do Direito, a visão hiper-real de indígenas, que os engessa a uma imagem a-histórica, sem conflitos internos, afeto, sexualidade, ou diversidade de gênero, ainda continua muito forte, desconsiderando a cultura como dinâmica e impondo requisitos para que indígenas ainda possam se identificar como tal (FERNANDES, 2017).

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do Século XVIII**. Brasília: EDUnB, 1997.

ARAÚJO, Ana Valéria, Et al. **Povos indígenas e a lei dos brancos: o direito à diferença**. Brasília: MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, Marco A. **Autodeterminação: direito à diferença**. São Paulo: Plêiade (Fapesp), 2001.

BARBOSA, Muryatan Santana. **Eurocentrismo, História e História da África**. Revista de história da África e de Estudos da Diáspora Africana. N°1: pp. 46-63. Jun, 2008

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado, vol. 31, nº1. pp. 15-24. Jan/Abr, 2016.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>. Acesso em 27 set. 2018.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 1.318, de 30 de jan. de 1854. **Regulamento para execução da Lei n. 601 de 18 de set. de 1850**, Brasília, DF, jan 1854. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1318-30-janeiro-1854-558514-publicacaooriginal-79850-pe.html>>. Acesso em 27 set. 2018.

\_\_\_\_\_. Diretório dos Índios, de 1757. Disponível em: <[https://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)>. Acesso em 27 set. 2018.

\_\_\_\_\_. Lei n. 6.001, de 19 de dez. de 1973. **Estatuto do Índio**, Brasília, DF, dez 1973. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm)>. Acesso em 27 set. 2018.

CASTRO, Francisco José Viveiros de. **Attentados ao pudor**. Rio de Janeiro. Livraria Editora Freitas Bastos, 1934.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **'Quando a terra sair', os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: Memórias do desterro, memórias da resistência**. Brasília, 2017. 143p. Dissertação (Pós-Graduação em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

CUNHA, M. Carneiro da (org.), **História dos índios no Brasil**. São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992a, pp. 37-52.

\_\_\_\_\_. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **Legislação indigenista no Século XIX: uma compilação: 1808-1889**. São Paulo: EDUSPO; Comissão Pró-Índio, 1992b

\_\_\_\_\_. **Índios do Brasil: direitos e cidadania**. São Paulo: Claro enigma, 2012.

CURIEL, Ochy. **La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación?**. 1. ed. São Paulo: Brecha Lésbica e En La Frontera, 2013.



\_\_\_\_\_. **Gênero, raza, sexualidade:** debates contemporaneos. 2011. Disponível em: <[https://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.PDF](https://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.PDF)>. Acesso em 19 abr. 2019.

ELIAS, Nobert. **Group charisma and group disgrace.** In: GOUDSBLOM, Johan; MENNELL, Stephen. *The Norbert Elias Reader.* London: Blackwell Publishers, 1998

ELOY AMADO, L.H.. **Terra Indígena e legislação indigenista no Brasil.** Cadernos de Estudos Culturais, v. 7, p. 55-77, 2015. ISSN: 1984-7785.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Estevão R., **“existe índio gay”:** a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. 1.ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: Vontade do Saber.** Tradução: Maria Tereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Ed Graal, 1999.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n. 92/93 (jan./jun.) 1988. p. 69-82.

HOOKS, bell. **Intelectuais negras.** Estudos Feministas, v. 3, n. 2, p. 464-469, 1995.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual.** Tradução de Maria Glória Lacerda Rurack e Klaus-Peter Rurack. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** tradução Beatriz Perrone-Moisés, 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras 2015.

KRENAK, Ailton. **Uma Vista Inesperada**. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; e FRISCHMANN, Roseli (Org.) Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

MIGNOLO, Walter. E TLOSTANOVA, Madina. **The Logic of coloniality and the Limits of Postcoloniality**. In: HAWLEY, John; KRISHNASWAMY, Revathi (Org.) The Postcolonial and the Global. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

MOTT, Luiz. **A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco**. In: Brito, Ivo et. Al. Sexualidade e saúde indígena. Brasília: Paralelo 15, 2011. P. 83-94.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Estou aqui. Sempre estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955)**. São Paulo: EDUSP, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Rio de Janeiro: Mana, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: MEC/SECAD; Rio de Janeiro: Museu Nacional/ LACED, 2006.

POPYGUÁ, Timóteo Verá. **Palavras indígenas: Pensamentos de cinco líderes indígenas: 'em vez de desenvolvimento, envolvimento'**, In: RICARDO, Beto; e RICARDO, Fany (Org.), Povos indígenas no Brasil 2001/2005, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. **"O índio hiper-real"**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 28(10): pp. 5-14. 1995.

SARTORI JÚNIOR, Dailor. **Terras indígenas e o Supremo Tribunal Federal: análise da tese do "marco temporal da ocupação" sob a perspectiva da colonialidade**. 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado em Direito)- Centro Universitário Ritter dos Reis, Faculdade de Direito, Porto Alegre - RS, 2017. Disponível em: <<https://123slides.org/document/terras-indigenas-e-o-supremo-tribunal-federal-analise->

da-tese-do-marco-temporal-da-ocupacao-sob-a-perspectiva-da-colonialidade>. Acesso em: 28 jul. 2018.

SCURO, Giulia. **Paradigmi scientifici e narrativi dell'omossexualità nella letteratura francese dell'Ottocento (1810-1905)**. 2014. Tese (Doutorado em Filologia Moderna), Ciclo XXV, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. **Os direitos dos índios: fundamentalidade, paradoxo e colonialidades internas**. São Paulo: Editora Café com Lei, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. **As novas questões jurídicas nas relações dos estados nacionais com os índios**. In LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002

\_\_\_\_\_. **O renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

\_\_\_\_\_. **Tutela aos índios: proteção ou opressão?** In: SANTILLI, Juliana (coord.). Os direitos indígenas e a Constituição. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas/Sergio Antonio Fabris, 1993.

SPI. **Boletins internos do SPI**. Disponível em: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&PagFis=10678&Pesq=>>>. Acesso em: 31 jul. 2018.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. **Historia geral do Brazil, isto é, do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste estado, hoje imperio independente, escripta em presença de muitos documentos autenticos recolhidos nos arquivos do Brazil, de Portugal, da Hespanha e da Hollanda**. Tomo primeiro, Rio de Janeiro: Casa de E. e H. Laemmert, 1854.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Posfácio: O intempestivo, ainda**. In: CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.