DOI: 10.30612/mones.v15i29.20871

UFGD BIBLIOTECA Coordenadoria de Bibliotecas

MONÇÕES
Revista de Relações Internacionais da UFGD

Povos indígenas e Relações Internacionais: (des)caminhos para uma (in)disciplina pluriversal

João Nackle Urt
Universidade Federal de Roraima (UFRR) / Ministério dos Povos Indígenas (MPI)
Boa Vista, Roraima, Brasil
E-mail: joaourt@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7785-2450

Giorgio Garcia Cristofani
Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) / Université Paris-Est Créteil (UPEC)
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
E-mail: gio.cristofani08@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0009-0001-3344-9213

Resumo: A participação dos povos indígenas como atores da política global tem sido historicamente marginalizada no estudo das Relações Internacionais (RI). Este artigo apresenta um mapeamento introdutório de um campo de estudos em expansão, reunindo algumas das principais contribuições teóricas que aproximam povos indígenas e RI. Estruturado como um ensaio teórico-reflexivo, o texto mobiliza duas imagens centrais – as "relações internacionais em lugares incomuns", de Beier (2005); e os "assuntos inacabados das Relações Internacionais", de Wilmer (1993) – para explorar as múltiplas dimensões da agência indígena na política global. Em primeiro lugar, discute as formas indígenas de diplomacia

e cosmopolítica, evidenciando que diferentes povos desenvolveram sistemas políticos e internacionais para além da consolidação do paradigma vestfaliano. Em seguida, examina como genocídios, ecocídios, colonialismo e expropriação territorial constituem processos estruturantes da ordem internacional moderna e permanecem como questões centrais para sua compreensão crítica. Na terceira parte, discute como o reconhecimento da soberania, dos sistemas de conhecimento e das éticas indígenas como fundamentos legítimos da política global constitui um passo indispensável para a descolonização das RI. Por fim, aborda a ética da pesquisa com povos indígenas, enfatizando as responsabilidades de pesquisadores não-indígenas na construção de parcerias colaborativas, duradouras e centradas nas comunidades. Fundamentado em uma revisão crítica das principais contribuições do campo, o artigo busca oferecer uma introdução acessível a estudantes e pesquisadores interessados no engajamento e colaboração com os povos indígenas na política global.

Palavras-chave: povos indígenas; diplomacia indígena; política global; ética; cosmopolítica

Indigenous peoples and International Relations: (winding) paths towards a pluriversal (in) discipline

Abstract: The participation of Indigenous peoples as actors in global politics has been historically marginalized in the study of International Relations (IR). This article presents an introductory overview of an expanding field of study, bringing together some of the key theoretical contributions that link Indigenous peoples and IR. Structured as a theoretical-reflective essay, the text draws on two central images – Beier's "international relations in unusual places" (2005) and Wilmer's "unfinished business of International Relations" (1993) – to explore the multiple dimensions of Indigenous agency in global politics. To do that, we first discuss Indigenous forms of diplomacy and cosmopolitics, highlighting that different peoples have developed political and international systems beyond the consolidation of the Westphalian paradigm. Then, we examine how genocide, ecocide, colonialism and territorial expropriation constitute structuring processes of the modern international order and remain central issues for its critical understanding. In the third part, we discuss how the recognition of Indigenous sovereignty, knowledge systems and ethics as legitimate foundations of global politics constitutes an indispensable step towards the decolonization of IR. Finally, we address the ethics of research involving Indigenous peoples, emphasizing the responsibilities of non-Indigenous researchers in building collaborative, long-lasting and community-centered partnerships. Based on a critical review of the key contributions in the field, we seek to offer an accessible introduction for students and researchers interested in engaging and collaborating with Indigenous peoples in global politics.

Keywords: Indigenous peoples; Indigenous diplomacy; global politics; ethics; cosmopolitics

Pueblos indígenas y Relaciones Internacionales: (des)caminos para una disciplina pluriversal

Resumen: La participación de los pueblos indígenas como actores de la política global ha sido históricamente marginada en el estudio de las Relaciones Internacionales (RRII). Este artículo presenta un mapeo introductorio de un campo de estudios en expansión, que reúne algunas de las principales contribuciones teóricas que acercan a los pueblos indígenas y las RRII. Estructurado como un ensayo teórico-reflexivo, el texto recurre a dos imágenes centrales – las "relaciones internacionales en lugares inusuales", de Beier (2005), y los "asuntos inconclusos de las Relaciones Internacionales", de Wilmer (1993) – para explorar las múltiples dimensiones de la agencia indígena en la política global. En primer lugar, se analizan las formas indígenas de diplomacia y cosmopolítica, poniendo de manifiesto que diferentes pueblos han desarrollado sistemas políticos e internacionales más allá de la consolidación del paradigma westfaliano. A continuación, se examina cómo los genocidios, los ecocidios, el colonialismo y la expropiación territorial constituyen procesos estructurantes del orden internacional moderno y siguen siendo cuestiones centrales para su comprensión crítica. En la tercera parte, se analiza cómo el reconocimiento de la soberanía, los sistemas de conocimiento y las éticas indígenas como fundamentos legítimos de la política global constituye un paso indispensable para la descolonización de las RRII. Por último, aborda la ética de la investigación con pueblos indígenas, haciendo hincapié en las responsabilidades de los investigadores no indígenas a la hora de establecer colaboraciones duraderas y centradas en las comunidades. Partiendo de una revisión crítica de los principales aportes en este campo, el artículo pretende ofrecer una introducción accesible a estudiantes e investigadores interesados en la participación y la colaboración con los pueblos indígenas en la política global.

Palabras clave: pueblos indígenas; diplomacias indígenas; política global; ética; cosmopolítica

Recebido em: 16/11/2026
Aceito em: 09/07/2026

INTRODUÇÃO

Você olhou para o título deste artigo e ficou curioso. Está se perguntando sobre as possíveis conexões entre os povos indígenas e as Relações Internacionais (RI). Bem, um grupo de pesquisadores desse campo no Brasil tem trabalhado há pelo menos 15 anos, tentando apontar de forma produtiva para essas conexões. Nos referimos ao Grupo de Pesquisa "Povos Indígenas e Política Global"[1]. Felizmente, nós temos tido a ajuda de gigantes[2], tanto indígenas quanto não-indígenas, que se detiveram sobre esses temas antes de nós. Neste artigo, dois membros do grupo comentam algumas das principais referências que contribuíram com soluções teóricas e práticas para essa empreitada.

Para apresentar os muitos mundos que estão por serem revelados a qualquer pessoa que decida se engajar com a política global sob a perspectiva dos povos indígenas, neste artigo tomamos de empréstimo duas expressões emblemáticas, que capturam com potência literária a complexidade da temática: "relações internacionais em lugares incomuns", do canadense J. Marshal Beier (2005), e "os assuntos inacabados das relações internacionais", da estadunidense Franke Wilmer (1993).

Em seguida, comentamos alguns dos nexos entre os povos indígenas na política global e o projeto de descolonizar a disciplina das RI. Por fim, deixamos um pequeno registro da discussão que temos realizado sobre a ética da pesquisa envolvendo povos indígenas, particularmente quando os pesquisadores – como nós – são descendentes de colonos, isto é, não-indígenas.

NOTAS METODOLÓGICAS

Este artigo assume a forma de um ensaio teórico-reflexivo. Seu objetivo não é oferecer uma revisão exaustiva da literatura sobre povos indígenas e RI, nem propor uma teoria acabada sobre o tema. Procuramos apresentar alguns caminhos possíveis para aproximar esses campos, destacando debates, autores e agendas que vêm contribuindo para ampliar os horizontes epistemológicos e políticos da disciplina. Nesse sentido, aproximamo-nos da tradição ensaística das RI críticas, que compreende a teoria não apenas como instrumento explicativo, mas também como prática de problematização dos pressupostos que organizam a disciplina (Jones, 2006; Tickner; Blaney, 2012).

1 O Grupo de Pesquisa "Povos Indígenas e Política Global" foi formalizado em 2020. Trata-se de um grupo de pesquisa interinstitucional, que reúne pesquisadores da área de RI de diversas regiões e universidades do Brasil comprometidos com pesquisas que visam visibilizar, ampliar e contribuir com a bibliografia envolvendo povos indígenas na área das RI.

2 Parafraseando a expressão atribuída a Isaac Newton: "Se vi mais longe, foi por estar de pé sobre ombros de gigantes".

CC BY NC SA

A metodologia adotada dialoga com debates recentes que têm buscado tensionar os limites epistemológicos e éticos das RI a partir da parceria com povos indígenas e outras formas de conhecimento historicamente marginalizadas. Como argumenta Smith (1999), a pesquisa não constitui uma atividade neutra, mas está profundamente implicada nas histórias coloniais de produção do conhecimento. Nesse contexto, a presença ocasional da primeira pessoa e a explicitação do lugar socio-histórico dos autores não constituem um exercício autobiográfico em sentido estrito, mas um esforço de reflexividade ética diante das assimetrias que estruturam a pesquisa sobre povos indígenas (Ball; Janyst, 2008; Urt; Maso, 2022).

Essa postura dialoga também com a chamada "virada narrativa" nas RI. Autores vinculados a essa perspectiva têm argumentado que narrativas, memórias, experiências vividas e formas de escrita não são elementos externos ao conhecimento político, mas componentes constitutivos da maneira como os fenômenos internacionais são produzidos, interpretados e representados (Dauphinée, 2010; Strausz, 2018). Nessa abordagem, a narrativa deixa de ser compreendida apenas como recurso estilístico e passa a ser entendida como dimensão epistemológica relevante para a construção do conhecimento.

Argumentamos que a explicitação da posição do pesquisador contribui para desnaturalizar a figura do observador supostamente neutro e exterior ao mundo que investiga. Em sentido semelhante, Urt e Maso (2022) defendem que o reconhecimento dos comprometimentos corporais, afetivos e históricos do sujeito acadêmico pode constituir um mecanismo ético para enfrentar assimetrias coloniais presentes na pesquisa envolvendo povos indígenas.

Também são relevantes, nesse horizonte metodológico, as contribuições de Becker (2007), para quem a escrita acadêmica não representa uma etapa secundária ou meramente formal da pesquisa, mas integra a própria construção do argumento científico. Ao questionar convenções que frequentemente ocultam os processos sociais de produção do conhecimento, Becker (2007) chama atenção para a necessidade de tornar mais transparentes as escolhas, posições e relações que sustentam o trabalho intelectual.

Por fim, a seleção bibliográfica mobilizada neste trabalho não pretende ser exaustiva. Foram privilegiadas contribuições oriundas das RI, da Antropologia e do pensamento indígena que permitem compreender os povos indígenas como sujeitos históricos, políticos e epistemológicos da política global. O texto deve ser lido, portanto, como uma cartografia introdutória e exploratória de um campo em expansão, mais preocupada em abrir caminhos de investigação do que encerrá-los.

RELAÇÕES INTERNACIONAIS EM LUGARES INCOMUNS

Beier (2005) foi um dos primeiros autores a convidar nossa disciplina a enxergar relações internacionais em lugares incomuns.

Desde tempos imemoriais os povos indígenas praticam relações internacionais. São milhares de povos que estavam no continente de Abya Yala[3] antes da invasão, um território do tamanho da Ásia. Aí viveram segundo suas próprias cosmovisões, estabeleceram relações políticas de diversas ordens, inclusive instituindo impérios, sistemas internacionais, formas federativas de união política, gestão para a sustentabilidade e, em especial, sociedades contra a instituição do Estado.

Segundo Clastres, os povos indígenas das terras baixas da América do Sul haviam desenvolvido uma forma específica de sociedade política, na qual "o espaço da chefia é ocupado por um líder que não tem poder – tomado em sentido estrito, isto é, que não promove a formação de instituições policiais que lhe permitam sancionar suas decisões por meio do monopólio legítimo do uso da força" (Clastres, 1978 *apud* Urt, 2015, p. 220). Dessa forma, afirma Clastres (1978), os povos indígenas nunca foram sociedades sem Estado, mas sim sociedades contra o Estado.

Nessa tradição política, o líder baseia sua autoridade na força do exemplo (como se observa no sentido da palavra *tendotá*, em guarani, "aquele que toma a iniciativa") (Urt, 2015, p. 221) e na sua capacidade de prover o bem-estar da comunidade. Para o povo Yawalapiti, por exemplo, "a função do *Amulau* [cacique], enquanto chefe do povo, é cuidar do povo como ele cuida dos seus filhos, oferecendo cuidados, orientação, alimentos, apaziguando conflitos e mostrando caminhos" (Sousa, 2024). O chefe, sábio e educado, tem um papel de garantir a harmonia interna da comunidade e a distribuição de bens (Bastos, 1983). O professor Mutuá Mehinaku (2010) e Paru Yawalapiti (*apud* Sousa, 2024) nos lembram que cacique é aquele que tem habilidade e domínio da palavra diante do público, e sua autoridade, como líder, é marcada pelo perfil de generosidade e bondade. "O cacique quando vai pescar, ele não vai trazer para ele, ele vai pescar para o povo dele comer. Ele traz e leva para o centro. (...) quando alguém precisa muito de comida, ele tem que apoiar. Ele dá tudo. Cacique não nega nada" (Paru Yawalapiti *apud* Sousa, 2024, p. 31).

Seguindo a explicação de Paru, Igor Sousa (2024, p. 31) conclui que "o governo do povo é dado àquele que sabe servir. A generosidade e o desprendimento das coisas materiais, o respeito, saber servir e saber ouvir, não negar, são alguns dos valores essenciais do bom chefe".

3 Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa "Terra madura", "Terra Viva" ou "Terra em florescimento" e faz referência ao continente americano (Porto-Gonçalves, s.d.). Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como alternativa ao nome "América", expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waldseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência (Porto-Gonçalves, s.d.). Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (Porto-Gonçalves, s.d.).

CC BY NC SA

Além disso, o cacique está constantemente sendo avaliado pela comunidade, devendo "seguir regras rígidas de comportamento social"[4] (Sousa, 2024, p. 30). Sua legitimidade enquanto liderança política depende da anuência comunitária (Bastos, 1983). Em oposição à coerção, "Cacique é formado para obedecer e servir o povo" (Paru Yawalapiti *apud* Sousa, 2024, p. 31).

Mas houve também muitos Estados indígenas. Os impérios Maia, Inca e Asteca estão entre as mais conhecidas formações estatais dos povos de Abya Yala. Os impérios Inca e Asteca existiram durante o início da invasão e foram alvos preferenciais dos colonizadores espanhóis. Outros exemplos de formações estatais foram: o Cacicado Taino, que havia na ilha atualmente conhecida como Cuba; e a Confederação Haudenosaunee, ou as formas federativas da Liga Iroquesa, composta pelos seis povos dos Grandes Lagos, no leste da América do Norte, que inspiraram o modelo norte-americano de "união".

Entre os povos contra o Estado, alguns estabeleceram sistemas internacionais. Na definição de Watson, sistema internacional é "[um conjunto de] comunidades diversas de pessoas ou entidades políticas (...) suficientemente envolvidas para que digamos que constituem um sistema de algum tipo (seja independente, suserano, imperial ou o que quer que seja)" (Watson, 2004, pp. 27-28, p. 31).

A rede de relações sociais era uma importante característica do sistema político: os povos da tradição guarani, por exemplo, mantinham relações com o Império Inca, por meio do grande caminho do Peabiru, que levava do litoral Sul do Brasil ao coração de Machu Pichu, em Cuzco: "As evidências sobre o Peabiru, rota terrestre que ia do litoral sul da América do Sul até o centro do continente, passando pelo atual Mato Grosso do Sul, corroboram o entendimento de que os Guarani não apenas tinham conhecimento geográfico suficiente, como de fato estabeleceram relações internacionais regulares" (Pimentel, 2012, p. 71).

Outro caso de sistema internacional em Abya Yala é o dos Guaicuru e os Guaná. Esses povos desenvolveram um fascinante sistema internacional no Chaco. Prevalecia entre eles um modelo político altamente hierarquizado. Os Guaicuru compunham uma espécie de casta guerreira, ao passo que os Guaná eram refinados agricultores. As alianças interétnicas se renovavam por meio de casamentos entre a nobreza de ambos os grupos. Discute-se se as relações entre eles eram de vassalagem, tributação ou mútuo proveito. Tal sistema chegou a ser comparado por um viajante europeu às relações de vassalagem entre os senhores feudais e seus servos na Europa medieval (Oliveira, 1976, p. 31; Richard; Combès, 2018, p. 208, p. 210).

4 Para seguir os comportamentos sociais esperados pela comunidade, o líder político é escolhido desde jovem e formado durante toda a sua vida para, no momento certo, assumir esse papel. "A formação de um futuro *Amulau* ou *Amulu* é um processo de profunda transmissão de conhecimentos antigos entre gerações, formação física, psicológica, cultural, artística e diplomática que deve preparar a futura liderança para o desafio de orientar e cuidar de seu povo" (Sousa, 2024).

No campo das práticas de relações internacionais realizadas pelos povos indígenas há séculos, o termo "diplomacia indígena" emerge como uma prática política e cultural que transcende os limites do Estado-nação, refletindo a busca por reconhecimento e autonomia dos povos indígenas no cenário internacional (Lorscheitter, 2024). Historicamente, esses povos desenvolveram formas próprias de negociação e gestão de relações políticas, baseadas em princípios como confiança, reciprocidade e respeito às identidades culturais (Urt, 2016). Essas práticas se manifestam em cerimônias, trocas simbólicas e alianças, funcionando como mecanismos diplomáticos que visam assegurar a preservação de territórios, culturas e direitos coletivos (Dias, 2025).

Marcos Sabaru, liderança indígena do povo Tingui-Botó (entrevista concedida a Harumy, 2024) e integrante da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), argumenta que, a partir da invasão colonial, a diplomacia indígena conseguiu uma aliança histórica, ao deixar suas diferenças de lado para lutarem juntos. Sabaru nos lembra que alguns séculos atrás, o povo Payaya, da Chapada da Bahia, se aliava com os Caetés, do litoral de Alagoas, e outros povos indígenas do Sertão, Agreste e do litoral para se defenderem e atacarem os engenhos escravistas de Pernambuco (Harumy, 2024).

Já na contemporaneidade, Sabaru argumenta que essa grande aliança se potencializa, tornando-se uma rede de articulação e uma família muito grande. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a APIB se articulam com povos da Coordenação Andina de Organizações Indígenas (CAOI), da Coordenação de Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA, sigla em espanhol), e de tantas outras regiões do mundo, como Pacífico, Sudeste Asiático e Oceania. Por fim, o Caucus Indígena da COP da Mudança Climática, também chamado de Fórum Internacional de Povos Indígenas sobre Mudança Climática (IIPFCC, sigla em inglês) e a Plataforma de Povos Indígenas e Comunidades Locais (LCIPP, sigla em inglês) são exemplos de espaços coletivos de articulação política dos povos indígenas dentro das Conferências das Partes (COPs) da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC, sigla em inglês).

Para além da diplomacia entre povos indígenas, o conceito de "cosmopolítica" tem sido discutido na academia como uma abordagem que amplia a noção de política para além dos atores humanos, incorporando diferentes formas de existência e atores não humanos na tomada de decisão coletiva (Latour, 2004; Stengers, 2005). Segundo Latour (2004), a cosmopolítica propõe um repensar das relações entre sociedade, ciência e natureza, de modo que decisões políticas não se limitem à perspectiva humana, mas considerem a agência de entidades diversas, incluindo ecossistemas, espécies e tecnologias. Stengers (2005) enfatiza a dimensão experimental da cosmopolítica, na qual múltiplos atores e mundos coexistem e precisam negociar sua presença, interesses e efeitos, gerando um espaço de diálogo aberto e contingente. Dessa

forma, a cosmopolítica surge como uma resposta crítica à política tradicional centrada no Estado e na soberania humana, propondo formas de governança que sejam mais inclusivas, plurais e sensíveis às interdependências entre seres humanos e não humanos.

Por exemplo, ao destacar o modelo dos Lakota, Beier pôs em relevo as formas outras de política que podem ser feitas a partir de outras cosmovisões. Como ressalta o autor, esse povo pratica a política com base na circularidade: "a nação é vista em termos de um aro em que nenhuma parte constituinte é lógica ou implicitamente anterior a qualquer outra e em que todas são igualmente necessárias para completar a unidade do círculo" (Beier, 2005, p. 101).

O âmbito cósmico das interações com mundos não-humanos ou espirituais é o lugar mais incomum de todos para a política internacional de base ocidental, porque desde 1648, com os tratados de Vestfália, a Europa ocidental promoveu uma separação radical entre política e religião, como parte do processo de reduzir o poder da Igreja católica, diante do fortalecimento dos Estados e do capitalismo. Assim, a cosmopolítica causa estranhamento para os praticantes da política internacional vestfaliana, precisamente porque, em diversas cosmologias, o xamanismo é uma das formas mais destacadas de diplomacia. Albert (2023, p. 44, 45) chama de "diplomacia ontológica" a capacidade dos xamãs Yanomami, considerados "homens-espíritos", de manter relações e articulações com a "legião de entidades não-humanas visíveis e invisíveis"[5] de forma harmoniosa e responsável para "cuidar dos seres humanos e garantir a regularidade dos ciclos meteorológicos, ecológicos e cósmicos".

Não por acaso, foi entre as sociedades contra o Estado que se estabeleceu com mais força a política segundo uma cosmovisão que integrava todas as criaturas vivas – uma ordem teopolítica, cosmopolítica e/ou ecopolítica. A concepção cristalizada no discurso do cacique Seattle sintetiza por vezes um paradigma desse tipo de formação, que ocorre de forma similar em diversos outros povos. Nesta fala, o cacique dos povos Duwamish e Suquamish responde à proposta trazida pelo general dos Estados Unidos de comprar as suas terras:

> Vamos, porém, considerar sua oferta, pois, se assim não o fizermos, o homem branco virá armado e tomará nossa terra. (...)
> Cada punhado da terra é sagrado para meu povo. A folha reluzente do pinheiro, a areia da praia, a neblina na floresta, o zumbido do inseto vivem nas tradições e experiência do meu povo. Na seiva das árvores circula a memória do homem vermelho. (...)
> Quando o Grande Chefe de Washington avisa que quer comprar nossa terra, exige muito de nós. Garante que reservará um lugar para que meu povo possa viver com todo o conforto. O Grande Chefe será nosso pai e nós, suas crianças.

5 Entre os seres não-humanos visíveis estão os animais, considerados "ex-humanos" e "verdadeiras pessoas da floresta"; e entre os seres invisíveis aos humanos comuns estão, principalmente, os espíritos.

> Vamos, então, pensar sobre sua oferta. Contudo, não será fácil, pois esta terra é sagrada para nós. A água cristalina que corre pelos rios não é somente água, mas o sangue dos nossos ancestrais. Se vendermos esta terra, deverá ensinar a seus filhos que ela é sagrada (Seattle, 1885 *apud* Munduruku, 2008).

OS ASSUNTOS INACABADOS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Este artigo também trata, como diz Wilmer (1993), dos assuntos inacabados das RI.

O manifesto do cacique Seattle, mencionado acima, coloca em contraste os valores que orientavam a concepção de política de muitos povos indígenas de Abya Yala, com a violência e a crueldade da guerra de conquista, que se iniciou em 1492, dando início a um dos maiores genocídios da história. Estima-se em 70 milhões o número de mortos no genocídio dos povos indígenas das Américas (Cannabrava Filho, 2019; Brito, 2013, p. 20). Em vastas áreas, o extermínio foi completo. Nas ilhas do Caribe, não houve sobreviventes.

O bispo de Chiapas, Bartolomeu de las Casas, que se tornou célebre como primeiro europeu a defender os direitos dos indígenas, denunciou a crueldade dos conquistadores no México e América Central, no primeiro século da invasão:

> Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. (...) Arrancavam os filhos dos seios das mães e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e caçoando (Las Casas *apud* Brito, 2013, pp. 20-21).

As narrativas orais do povo kuikuro[6], conhecidas como *akinhá*[7], contam sobre os impactos da violência colonial do "Massacre do rio das Mortes" ou "Massacre de Antônio Pires de Campos Júnior" (1755), inscrita na memória coletiva como uma experiência de alteridade

6 Povo Kuikuro é um dos 16 povos que hoje vive na Terra Indígena do Xingu, cujos antepassados Karibe se refugiaram no Alto Xingu para fugir das ofensivas bandeirantes.

7 "Akiñá (aki, 'palavra, língua(gem)') é termo Kuikuro traduzível por 'narrativa', 'estória', qualquer peça de narrativa executada segundo o estilo oral de domínio, sobretudo dos akiñá óto, 'dono de estórias'. Narrar é uma arte verbal. (...) Quanto mais antigas as 'estórias', mais elas são 'verdadeiras' (ekúru) e respeitosamente escutadas pela audiência" (Franchetto, 1986, 1989 *apud* Franchetto, 1992, p. 342). Hoje em dia, na nova grafia, o termo se escreve "Akinhá".

radical e ameaça existencial. Em relato à antropóloga Franchetto[8], em 1982, o chefe Kuikuro Atahulu (hoje Kujame) afirma que:

> Os chefes (anétâ) dos brancos (caraíba) vieram nos matando; o nosso pessoal fugia para outras aldeias e logo os brancos (caraíba) chegavam nos matando todos, contavam nossos antigos (...). Era ainda noite, quase madrugada e o pessoal de Aráha estava dançando ntuhé kwérâ. Escondidos, os soldados (atá-tu) fecharam as pessoas dentro das casas. Golpearam os que ainda estavam quase dormindo e que tentaram fugir. Morreram. O sangue correu como fio d´água (...). Os caraíba roubaram as crianças, roubaram as esposas que se tomaram esposas deles (...). A aldeia ficou vazia depois que os caraíba passaram matando (...) (Atahulu Kuikuro *apud* Franchetto, 1992).

O massacre narrado pelos Kuikuro coincide com os relatos sobre o ataque conduzido em 1755 pelo bandeirante Antônio Pires de Campos Júnior. A correspondência entre as versões indígenas e os registros coloniais analisados por Dole (1961/1962) evidencia não apenas a historicidade da memória indígena, mas também a centralidade da violência bandeirante em direção ao Centro-Oeste e à Amazônia.

Conforme argumenta Fanon (2005, p. 94), o colonialismo é a "violência em estado bruto". O processo que ficou conhecido como "Massacre do rio das Mortes", por exemplo, materializou-se no despovoamento, no sequestro de mulheres e crianças e na desestruturação das redes sociopolíticas tradicionais. Os relatos do povo kuikuro detalham massacres noturnos em que aldeias inteiras foram cercadas, incendiadas e dizimadas. Os bandeirantes instalavam um quadro de terror sistemático que buscava a destruição dos povos indígenas e a captura de suas lideranças (Atahulu Kuikuro *apud* Franchetto, 1992). Não apenas as mortes em massa; o deslocamento forçado de populações e a dispersão para áreas mais remotas atestam que a ocupação colonial no interior do Brasil se deu mediante práticas de violência, em algum lugar no espectro entre o genocídio e a guerra.

Diversas práticas genocidas se estabeleceram, ora com a benção da Igreja, ora com o conluio dos Estados coloniais. No século XVII, no Brasil, a calha amazônica foi despovoada pela chamada "guerra justa", pelas expedições punitivas e pelas tropas de resgate, cujos sobreviventes eram capturados para serem vendidos como escravos. Tempos depois, a Igreja promoveu grandes remoções forçadas na Amazônia, chamadas de "descimentos". Igualmente,

8 Este relato foi registrado na aldeia de Ipatse, na região do Alto Xingu, ao sul da Terra Indígena do Xingu (Mato Grosso). Esta narrativa conta acontecimentos que se desenrolaram entre o final do século XVIII e o início deste século. Fala dos primeiros encontros com os caraíba (os brancos), dos bandeirantes (chamados de jaburus pelos antepassados kuikuro), das matanças, de chefes capturados e levados de suas aldeias, da resistência indígena, da chegada do etnógrafo Karl Von den Steinen no final do século XIX, das doenças e da invasão das terras xinguanas.

ao longo das margens do rio São Francisco, a ofensiva colonial nesse período ficou conhecida como a Guerra dos Bárbaros (Porro, 1992).

A chamada "guerra justa" foi um dispositivo jurídico e ideológico do período colonial que legitimava a violência contra os povos indígenas, funcionando como uma brecha legal para manter a escravização mesmo diante das restrições estabelecidas pela Coroa (Perrone-Moisés, 1992; Monteiro, 1994). Desde 1570, por pressão da Companhia de Jesus, leis passaram a limitar formalmente o cativeiro indígena, mas, na prática, a "guerra justa" oferecia a justificativa para a continuidade dos apresamentos (Perrone-Moisés, 1992). Construía-se, nos discursos coloniais, a imagem de índios naturalmente ferozes, cruéis e bárbaros, de modo a responsabilizá-los pela violência e sustentar a narrativa de que reagiam irracionalmente ao processo "civilizatório" (Cunha, 1992; Almeida, 2010). Assim, qualquer resistência indígena à invasão de seus territórios era interpretada como hostilidade, autorizando chamadas "expedições de preia" (Monteiro, 1994).

A "guerra justa" também foi disfarçada por eufemismos, como "descimento pacífico" ou a "administração dos índios", em que estes eram considerados formalmente livres, mas submetidos a condições de escravidão velada (Perrone-Moisés, 1992; Almeida, 2010). Ao institucionalizar a violência e vinculá-la a um ganho econômico, a lei da "guerra justa" consolidou a lógica bandeirante de capturar mão-de-obra indígena, seja pela força direta, seja pela legalização de cativeiros (Monteiro, 1994).

Hoje sabemos que a violência nunca foi um traço da condição supostamente "primitiva" dos povos indígenas, mas sim um elemento constitutivo da modernidade colonial que se consolidou por meio da escravização, deslocamento forçado e extermínio de populações inteiras.

Isso não aconteceu só no Brasil: no Canadá, no século XVIII, o comandante-em-chefe britânico, Jeffrey Amherst, tornou-se infame por distribuir cobertores contaminados com varíola (Perry, 1996, p. 128). Também em outros continentes, a chegada da colonização teve por base na desumanização dos povos indígenas e práticas genocidas. Por exemplo, na Tasmânia, Oceania, toda a população nativa da ilha foi exterminada em menos de 75 anos, assassinada a tiros e por envenenamento, ou em razão de doenças e vícios trazidos pelos colonos (Perry, 1996, p. 167).

Para entender como tantas práticas de violência extrema se perpetuaram ao longo dos séculos da invasão colonial aos territórios indígenas, é preciso estudar as várias estratégias sociais que ajudaram a pacificar a mente e o espírito dos colonos. A essas estratégias, Balandier (1993, p. 125) chamou de "pseudojustificativas que garantem o elemento psicológico-cultural" na situação colonial.

Uma dessas estratégias ou pseudojustificativas foi a animalização do colonizado. Fanon (2005) afirmou que, ao tratar os colonizados como animais, estabeleceu-se uma divisão onto-

lógica entre a "zona do ser" e a "zona do não-ser". Para Fanon (2005), a modernidade colonial institui uma clivagem radical: de um lado, a zona do ser, habitada pelo europeu branco, reconhecido como plenamente humano, portador da razão, da ética e dos valores universais; de outro, a zona do não-ser, atribuída aos colonizados, cuja humanidade é negada e cujos modos de vida são desqualificados como selvagens, primitivos ou mesmo animais. Nesse enquadramento, os povos indígenas eram descritos como bárbaros impermeáveis à civilização, posicionados fora da história e da política, o que justificava tanto sua exclusão ontológica quanto sua exploração econômica.

A linguagem zoológica empregada pelos colonizadores — que reduzia os indígenas à ferocidade, preguiça ou irracionalidade — exemplifica esse processo de desumanização constitutiva da zona do não-ser. A reação indígena à violência colonial, longe de ser compreendida como ato político, era traduzida como expressão de uma natureza bruta e animalesca, reforçando o estigma de inumanidade. Como lembra Fanon (2005), a zona do não-ser é o espaço onde a violência colonial não apenas é permitida, mas é necessária para manter a ordem racial e econômica do sistema. Assim, a animalização dos indígenas não foi um artifício retórico, mas parte de um projeto mais amplo de legitimação da violência e de consolidação de uma hierarquia ontológica, na qual o europeu se afirmava como padrão de humanidade e os colonizados eram relegados a uma existência sub-humana, passível de violência.

As remoções forçadas também vitimaram milhares. Para ficar com um só exemplo, nos Estados Unidos, aproximadamente 100 mil pessoas dos povos Cherokee, Muscogee ou Creek, Seminole, Chickasaw e Choctaw foram removidas à força de seus territórios entre os atuais estados da Geórgia, Carolina do Sul e Carolina do Norte, tendo que cruzar a pé o trajeto até o estado de Oklahoma, a oeste do rio Mississipi, entre 1830 e 1850. A remoção, por ato do presidente Andrew Jackson, descumprindo tratados que haviam sido assinados com esses povos, obrigou-os a viajar centenas de quilômetros em condições extremamente adversas. Muitos morreram de fome, frio, doenças e exaustão durante o trajeto, naquela que ficou conhecida como a "Trilha das Lágrimas".

Além disso, em vários momentos, a conquista ganhou feição de ecocídio, ou seja, destruição grave, extensa ou duradoura de ecossistemas, capaz de comprometer a integridade ambiental e as condições de vida de populações humanas e não humanas. No colonialismo, a destruição ambiental esteve intrinsecamente ligada à exploração e à desumanização de povos racializados, por exemplo, no desmatamento imposto aos territórios de centenas de povos, privando-os das suas fontes de alimento e provisões em geral, atirando-os por vezes a situações de miséria extrema.

Esses territórios inserem-se, ao mesmo tempo, na economia global, seja devido à extração de metais preciosos e matérias-primas, seja pela submissão de mão-de-obra barata para o capitalismo. A economia globalizada é um fenômeno de duas faces: o crescimento econômico

registrado pelos atores vinculados ao mercado mundial acontece às custas do empobrecimento dos povos indígenas. Sob essa perspectiva, indicadores convencionais de crescimento econômico tendem a invisibilizar os custos sociais, territoriais e ambientais suportados pelos povos indígenas. Se, de fato, os dados socioeconômicos dos povos indígenas fossem computados na contabilidade das economias dos países, o chamado "desenvolvimento" seria percebido como uma expropriação de riquezas e sua redistribuição dos povos colonizados para os colonos e colonizadores (Tauli-Corpuz, 2004).

Nesse sentido, o ecocídio pode ser compreendido como um mecanismo da acumulação colonial, na medida em que a expansão capitalista depende da expropriação de territórios, da apropriação da natureza e da destruição das condições de reprodução social das populações que neles vivem (Fraser, 2016). Nos contextos indígenas, essa dinâmica implica simultaneamente a devastação dos ecossistemas e a desestruturação das bases materiais e sociais da vida coletiva.

Haja vista a relação intrínseca entre ecocídio e genocídio, o conceito de "racismo ambiental" ajuda a compreender essa articulação, uma vez que a degradação ambiental incide de forma desproporcional sobre povos indígenas, populações negras, extrativistas e camponesas, naturalizando sua inferiorização em nome do crescimento econômico e do desenvolvimento (Rougeon; Mota; Trad, 2023).

Essa lógica está presente desde o colonialismo, quando a invasão de territórios indígenas era legitimada pela desumanização dos corpos racializados e pela justificativa de que estes deveriam sacrificar-se por um suposto benefício civilizatório (Tetreault, 2018). Como argumenta Fraser (2016), a acumulação capitalista depende não apenas da exploração do trabalho assalariado, mas também de processos permanentes de expropriação colonial e da apropriação de condições de fundo como a natureza e a reprodução social. No Sul Global, essa face extrativista do capitalismo foi historicamente incentivada pela expansão de atividades de mineração e desmatamento (Tetreault, 2018). Ao devastar ecossistemas e negar a humanidade de seus habitantes, o colonialismo instituiu uma forma de ecocídio que atacou sistematicamente os mundos extraeuropeus.

No Brasil, desde o século XVI, consolidou-se um modelo econômico assentado no trabalho escravo de pessoas indígenas e africanas. No final do século XVI, as expedições intensificaram-se em busca de uma "Potosí brasileira", inspirada em narrativas indígenas sobre serras de prata e esmeraldas. Embora fracassada a prospecção de minério, essa etapa reorientou as bandeiras para capturar em massa pessoas indígenas: no século XVII, conhecido como o "século das bandeiras", as incursões sertanistas despovoaram aldeias inteiras. O bandeirantismo consolidou-se como violência institucionalizada e estruturante, que combinava a exploração mineral, a expansão territorial e o tráfico de pessoas indígenas. Mais do que expedientes eco-

nômicos, as bandeiras constituíram um regime de dominação baseado no terror, na guerra ilegítima contra as aldeias e na escravização sistemática dos sobreviventes.

Não obstante haver sido estruturante para a colonização no Brasil, o bandeirantismo não pode ser compreendido apenas como uma prática local de exploração ou como um episódio particular da história colonial brasileira. Ele constituiu um dos pilares da própria formação do sistema internacional moderno (Cristofani, 2023). As bandeiras articularam três dimensões centrais da modernidade colonial: i) a busca incessante por metais preciosos; ii) a escravização em massa de povos indígenas (o chamado "ouro vermelho"); e iii) a expropriação territorial para expansão das frentes agrícolas e pecuárias. Assim, a economia bandeirante paulista foi uma peça significativa da máquina de fluxos globais de acumulação do capital mercantil europeu e da emergência da Europa como centro hegemônico do sistema-mundo (Cristofani, 2023). Ao mesmo tempo, os discursos coloniais que legitimavam as bandeiras — como a "guerra justa" e a classificação dos povos indígenas como bárbaros, irracionais ou pré-políticos — integraram-se à construção da colonialidade do poder, associando exploração econômica à racialização dos povos colonizados (Quijano, 2005 *apud* Cristofani, 2023).

Por isso, analisar o papel do bandeirantismo permite reconhecer que as violências fundantes da modernidade — escravização, expropriação territorial, devastação ambiental e racialização — permanecem como assuntos inacabados das RI. O bandeirantismo e outras manifestações concretas da violência colonial contra os povos indígenas em todo o mundo foram pilares estruturantes da formação do sistema internacional, de modo que seus legados devem ser compreendidos como temas centrais e incontornáveis da disciplina, não como questões periféricas ou setoriais (Cristofani, 2023). A análise crítica da colonização é indispensável tanto para entender de forma adequada a historicidade do sistema internacional, quanto para repensar os fundamentos epistemológicos da disciplina.

Cabe destacar que o bandeirantismo é uma manifestação específica de um padrão mais amplo: em diversas partes do mundo colonial, práticas semelhantes de violência contra povos indígenas foram fundamentais para a consolidação do capitalismo. No Caribe e na Mesoamérica, por exemplo, os espanhóis impuseram às comunidades indígenas o sistema das *encomiendas,* um regime de trabalho forçado e pagamento de tributos, sob condições brutais de exploração (Wolf, 2010). A *encomienda* não apenas desestruturou sociedades inteiras, mas também resultou em altíssimas taxas de mortalidade indígena, provocando uma devastação demográfica que abriu caminho para a importação de africanos escravizados.

Na América do Norte, sobretudo em territórios colonizados pelos britânicos, a expansão das fronteiras agrícolas se deu por meio de remoção forçada e extermínio indígena, como as guerras contra povos algonquinos e sioux, culminando em deslocamentos massivos, (Dunbar-Ortiz, 2014), como a já mencionada "Trilha das Lágrimas". Nesse contexto, a violência contra os indígenas foi indissociável da apropriação de suas terras para o avanço

da *plantation*, da agricultura de subsistência colonial e, posteriormente, da expansão do capitalismo agrário (Wolfe, 2006).

No continente africano, a exploração colonial também se traduziu na expropriação de terras e no trabalho forçado de populações nativas. Durante o domínio belga no Congo, por exemplo, a economia do marfim e da borracha foi erguida sobre a imposição de metas impossíveis de serem cumpridas pelas comunidades indígenas, punidas com mutilações, assassinatos e deslocamentos em massa (Hochschild, 1999; Rodney, 2018). A violência belga, assim como no caso do bandeirantismo, não era apenas um subproduto da colonização, mas um mecanismo central de acumulação de riqueza para o colonizador (Hochschild, 1999).

Na Oceania, em especial na Austrália, a colonização britânica baseou-se na tese da *terra nullius*, ou "terra de ninguém", que legitimava a expropriação ao declarar inexistentes os direitos territoriais dos povos colonizados. Os massacres, remoções e confinamento em "reservas" foram acompanhados pela destruição das bases econômicas tradicionais, com a substituição das práticas agrícolas e de manejo ambiental indígena por sistemas de pecuária e agricultura voltados ao mercado europeu (Reynolds, 1981; Veracini, 2010).

Assim, a análise comparativa evidencia que o bandeirantismo brasileiro se insere em uma lógica mais ampla de violência colonial. Com efeito, ainda que com especificidades locais, as práticas coloniais na América espanhola, no Caribe, na América do Norte, na África e na Oceania revelam padrões semelhantes: o uso da violência como estratégia de acumulação primitiva, a destruição das estruturas sociais indígenas e a subordinação da vida e da natureza à racionalidade econômica colonial (Cristofani, 2023). As muitas semelhanças entre experiências coloniais põem em relevo o conceito de "situação colonial" (Balandier, 1993), que nos ajuda a compreender a colonização como "dominação de povo a povo", destacando as particularidades de cada contexto, ao mesmo tempo em que se observa uma estrutura comum baseada em elementos econômicos (como a exploração da mão-de-obra, da terra e dos recursos extrativos), político-jurídicos (como a força militar, as instituições governamentais e judiciárias) e psicológico-culturais (o conjunto de crenças e pseudojustificativas culturais, religiosas e morais que fundamenta os dois primeiros elementos).

Outro vício que corrói a legitimidade do atual sistema internacional de Estados é que ele se estabelece sobre a autodeterminação dos povos, mas é incapaz de reconhecer a autodeterminação dos povos indígenas. Para Keal (2003), a ordem internacional continua a reproduzir suas estruturas de exclusão ao reivindicar princípios universais como a autodeterminação e os direitos humanos, sem aplicá-los àqueles que foram colonizados. Assim, o "fracasso moral do Ocidente" não é um episódio do passado, mas um vício constitutivo que mina a legitimidade da atual ordem global. Esse é, para Wilmer (1993, p. 5), o assunto inacabado da descolonização.

Nas margens e entrelinhas do reconhecimento do fracasso moral do Ocidente, da sua carência de legitimidade e até de legalidade, há um enorme espaço para a atuação dos povos indígenas nas relações internacionais contemporâneas, não apenas como vítimas de um sistema injusto, mas como portadores de visões e princípios capazes de reconfigurar seus fundamentos éticos e políticos.

DESCOLONIZAR AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Ao buscar compreender e contribuir para a atuação política dos povos indígenas, queremos nos somar a numerosas outras iniciativas que pretendem descolonizar as RI.

Os povos indígenas foram historicamente marginalizados, tanto nos sistemas políticos descendentes da colonização europeia, quanto nas ciências dedicadas a essa política de matriz ocidental. Em particular nas RI, os povos indígenas não foram considerados atores/sujeitos até muito recentemente. Os avanços críticos da geração de 1968 tardaram a chegar, tendo as RI se conformado como a disciplina mais conservadora entre as Ciências Sociais. Mas já se vai pelo menos uma década de esforços para construir uma disciplina de RI genuinamente internacional, que inclua uma diversidade de vozes, histórias e visões de mundo (Tickner; Blaney, 2012; Acharya, 2014; Sajed; Hobson, 2017).

No Brasil, a aproximação entre povos indígenas e RI ocorreu por diferentes caminhos e agendas de pesquisa. Contribuições precursoras incluem Ana Carolina Teixeira Delgado, quem ajudou a inserir as questões indígenas nos debates sobre desenvolvimento, cooperação internacional e governança global. Em um momento em que os povos indígenas ainda apareciam de forma marginal na disciplina, Delgado (2014) chamou atenção para a dimensão internacional das demandas indígenas e para os impactos das instituições e agendas globais sobre seus territórios, direitos e formas de organização política. Sua produção contribuiu para ampliar a percepção de que os povos indígenas não constituem apenas objetos de políticas públicas nacionais, mas são atores inseridos em processos transnacionais e globais (Delgado, 2014; 2021).

Também merece destaque a contribuição de Cristina Yumie Aoki Inoue, cujo trabalho sobre governança ambiental global, Amazônia, mudanças climáticas e pluralismo epistemológico contribuiu para aproximar os debates sobre povos indígenas, conhecimentos tradicionais e política global, questionando pressupostos universalistas frequentemente presentes nas RI. Ao dialogar com perspectivas pós-coloniais, decoloniais e não ocidentais, Inoue (2016; 2018) ajudou a construir espaços de interlocução entre agendas ambientais, justiça climática e ciências indígenas, abrindo caminhos para abordagens mais plurais da política internacional.

Em diálogo com essas agendas, destaca-se o trabalho pioneiro de Marcela Vecchione Gonçalves (2014), cuja investigação sobre territorialidades amazônicas, fronteiras e alternativas

políticas produzidas a partir das experiências dos povos indígenas constitui uma das contribuições mais originais da literatura brasileira sobre o tema. Desenvolvida a partir de extensa pesquisa de campo em Roraima e no Acre e em interlocução com debates críticos internacionais, sua análise desloca a reflexão sobre política, território e fronteiras para as experiências vividas nos contextos amazônicos, oferecendo uma contribuição singular para a renovação teórica e metodológica do campo. Ao combinar sofisticação analítica, inovação conceitual e forte compromisso com processos de pesquisa construídos em diálogo com as comunidades, a autora contribui para ampliar os horizontes epistemológicos das RI e para problematizar os limites de abordagens centradas exclusivamente no Estado e em suas fronteiras.

Por sua vez, a tese de Rodolfo Ilário da Silva (2017) sobre os povos indígenas em isolamento e recente contato na Amazônia brasileira mostra que a situação desses povos está ligada à continuidade dos processos de colonização e de expansão sobre os territórios indígenas, e interpreta o isolamento voluntário como uma estratégia de resistência e autodeterminação. Ao relacionar essa realidade com questões como direitos humanos, disputas territoriais e exploração da Amazônia, a tese amplia a compreensão dos povos indígenas isolados como atores políticos do cenário internacional que ultrapassam as fronteiras nacionais.

Por fim, Jimmy Casas Klausen (2010; 2013), coordenador do Grupo de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) "Povos Indígenas e Política Global", tem contribuído para a consolidação desse campo de estudos. Suas pesquisas articulam teoria política, anticolonialismo e estudos indígenas, propondo releituras críticas de autores clássicos da política moderna a partir das experiências coloniais e das relações com os povos indígenas.

Mais recentemente, dissertações, teses e projetos desenvolvidos no âmbito do Grupo de Pesquisa "Povos Indígenas e Política Global" têm ampliado esse horizonte analítico ao abordarem temas como diplomacia indígena, mudanças climáticas, cosmopolítica, ética da pesquisa, territorialidades indígenas, colonialismo e participação indígena em arenas multilaterais.

Esse conjunto de pesquisas, mesmo que ainda pequeno dentro das RI, demonstra que os povos indígenas vêm sendo reconhecidos como sujeitos políticos fundamentais na disciplina e contribuem para sua renovação teórica e metodológica. Mais do que isso, olhar para os povos indígenas sob a perspectiva das RI constitui uma oportunidade para descolonizar o conhecimento sobre eles e com eles. O primeiro passo é considerar as entidades políticas indígenas como sujeitos históricos. O segundo é desenvolver a habilidade de ouvir as vozes indígenas lado a lado com outras teorias ocidentais e não-ocidentais de RI, percebê-las como construções teóricas que por vezes abordam a política global.

Descolonizar a disciplina de RI implica reconfigurar não apenas seus fundamentos teóricos, mas também as análises da agenda internacional e suas práticas de governança e produ-

CC BY NC SA

ção de conhecimento. Esse processo requer o reconhecimento do protagonismo indígena na construção de alternativas ético-políticas à ordem global vigente, bem como a valorização das ciências, epistemologias e modos de vida indígenas como fontes legítimas de teoria e de ação internacional. A ética— entendida aqui como princípio relacional que orienta o respeito, o consentimento e a responsabilidade compartilhada — deve atravessar todas as ações e parcerias que envolvam os povos e territórios indígenas, evitando a reprodução de assimetrias coloniais no campo da pesquisa e da política global.

A descolonização das RI demanda, portanto, uma escuta atenta e ativa, um letramento intercultural que permita o engajamento situado e o diálogo entre mundos, além de uma abordagem intercultural e interdisciplinar capaz de integrar conhecimentos e atores diversos na formulação de agendas internacionais mais justas e plurais.

Ética da pesquisa com pessoas indígenas

Diante do objetivo de pensar como o campo das RI pode se tornar um instrumento a serviço das lutas e ampliação da presença indígena no cenário global, é necessário promover uma pesquisa ética, descolonizada e em parceria com os povos indígenas no Brasil.

Para tanto, é preciso desenvolver uma ética que se traduza em protocolos práticos. Não se trata de mera reflexão, mas da adoção de ferramentas concretas ao longo de todas as etapas da pesquisa. A principal delas é a busca pela parceria com um interlocutor indígena, individual ou coletivo. Nosso lugar de fala, como descendente de colonos[9], é legitimado apenas pela perspectiva de estabelecer parcerias, como ensinam Ball e Janyst (2008).

O estabelecimento da parceria pode ser um processo longo. A participação engajada e despretensiosa em encontros ou reuniões de organizações, coletivos ou movimentos indígenas costuma ser um bom começo. Ao participar, a pesquisadora pode anotar suas observações sobre as pautas e demandas indígenas; mas, antes das anotações serem transformadas em um projeto de pesquisa, é respeitoso haver uma conversa com a comunidade ou associação representativa para saber se essas anotações fazem sentido e merecem um aprofundamento em pesquisa, entender se a prioridade identificada converge com a percepção da comunidade, bem como a relevância de abordar isso em pesquisa.

Há outros protocolos úteis. Um deles é trazer a público uma apresentação pessoal crítica, de base autoetnográfica. É um movimento para desvelar os comprometimentos coloniais que acarretaram erros passados e que acometem – quer queiram, quer não – todas as pessoas descendentes de colonos. Outro é dar início a um processo de alfabetização na cultura dos

9 A nossa autodefinição como descendente de colonos está ligada ao reconhecimento de que Abya Yala é território indígena. Nesse sentido, as pessoas não-indígenas brancas que vivem nesse território são descendentes de ocupações indevidas de territórios indígenas.

interlocutores indígenas, com recurso ao estudo crítico da história colonial, da Etnologia e das etnografias disponíveis sobre os povos com quem se está estabelecendo a parceria.

Além disso, um trabalho que ainda está por ser feito é a sistematização de uma metodologia da pesquisa em RI envolvendo povos indígenas. Aqui, as obras de Smith (1999) e Ball e Janyst (2008) seriam referências obrigatórias para qualquer formulação ética de pesquisa com povos indígenas, porque promoveram uma virada na compreensão do próprio ato de pesquisar. Ao demonstrar como a pesquisa moderna operou, historicamente, como instrumento de dominação colonial, Smith (1999) propõe uma ética fundada na autodeterminação e na soberania epistemológica. Sua contribuição desloca a ética de um campo normativo e institucional para um campo relacional e de reciprocidade. Complementarmente, Ball e Janyst (2008) traduzem esses princípios em práticas concretas de pesquisa colaborativa, ao enfatizarem a importância de "fazer pesquisa do jeito certo" (*doing it in a good way*), pautada em respeito, confiança, coautoria e corresponsabilidade entre pesquisadores e comunidades. Em conjunto, essas autoras consolidam um marco teórico e prático que orienta abordagens éticas baseadas na escuta, no consentimento informado ampliado e na coprodução de conhecimento.

Fazer pesquisa junto com povos indígenas pede mais do que as normas institucionalizadas dos comitês de ética acadêmicos: envolve uma ética comunitária. É sobre construir uma relação de parceria colaborativa, com convivência, confiança, transparência, escuta, respeito e cuidado. Antes de pensar em resultados científicos, é importante garantir que a parceria traga algo de bom para a comunidade, e que isso seja sentido desde o início. Os projetos precisam ser criados em conjunto, com participação ativa, diálogo aberto e decisões compartilhadas. Na hora de coletar informações, é preciso agir com sensibilidade, respeito e responsabilidade, valorizando as pessoas e suas experiências. O aprendizado também deve ser de mão dupla: pesquisadores e comunidades aprendem uns com os outros, e esse intercâmbio fortalece os dois lados. A pesquisa deve servir para a ação, trazendo mudanças reais e visíveis. Antes, depois e além do projeto, o vínculo duradouro é prioridade ética. Conviver, compartilhar os resultados de forma acessível e apoiar diferentes demandas comunitárias são parte do compromisso ético.

Fazer pesquisa assim é mais do que um trabalho: é uma parceria viva, construída com afeto, confiança e presença. A presença pode se manifestar em maior ou menor grau, levando-se em conta as negociações que devem ser feitas com as demais dimensões da vida – pessoal, familiar, de saúde, etc. – de todas as pessoas envolvidas. Mas está fundada em um pacto de longo prazo de dedicação compartilhada e recíproca. Nossos parceiros devem poder contar conosco e essa aliança tem que cumprir um papel social. Ética em pesquisa não é apenas teoria: é uma prática diária, um compromisso contínuo. É estar disposto a ouvir, aprender, ajustar caminhos, respeitar tempos e prioridades, e perceber que a pesquisa é uma responsabilidade compartilhada. É, acima de tudo, reconhecer que os princípios éticos emergem quando o

pesquisador se envolve de forma genuína, relacional e solidária, colocando a comunidade no centro e colocando a si mesmo a serviço desta (Maso et al., 2026)[10].

Assim, pretendemos que este artigo possa se comunicar tanto com pessoas colonas, como nós, interessadas em viver sob uma ordem global mais justa e com dignidade para todas as pessoas; quanto com pessoas indígenas, interessadas em conhecer estratégias de atuação política, inspirar-se com o exemplo de povos indígenas de outras partes do mundo e aumentar seu repertório teórico e conceitual para fundamentar seus discursos e projetos. Para os colonos, queremos ajudar a promover a alfabetização cultural e política e a evidenciar a abertura de um campo de possibilidades de pesquisa e ação em parceria com comunidades indígenas; para os indígenas, queremos responder a uma demanda por ferramentas para atuar na política global.

Afinal, levar a sério a política indígena é de suma importância também para os estudiosos não-indígenas de RI, se estiverem dispostos a fornecer um mapa mais acurado da política global. Como disse Cox (1997), escolhas acadêmicas conservadoras não são necessariamente mais realistas, porque deixam de apreender dimensões da realidade que se tornam visíveis quando se adotam ontologias, epistemologias e metodologias alternativas, como as aqui propostas. Isso implica transformar as práticas metodológicas das RI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo buscamos oferecer uma cartografia introdutória de um campo de estudos relativamente recente nas RI, mas que cresce de forma consistente. Partimos da provocação de Beier (2005) sobre a existência de "relações internacionais em lugares incomuns" e da ideia de Wilmer (1993) de que a colonização dos povos indígenas constitui um dos grandes "assuntos inacabados" da disciplina para argumentar que a política internacional é mais diversa do que a miopia das categorias teóricas até então dominantes.

Os conflitos e as formas de cooperação que atravessam as sociedades indígenas, discutidas ao longo do texto, evidenciam que os povos indígenas não são meramente vítimas da expansão colonial, embora essa dimensão permaneça incontornável para compreender a formação da ordem internacional contemporânea. Os povos indígenas têm criado sistemas de diplomacia, solução de conflitos, governança, produção de conhecimento e articulação internacional antes, além e em diálogo com a consolidação do sistema vestfaliano, produzindo respostas inovadoras e plurais de atuação política que respondem a alguns dos principais desafios contemporâneos.

10 A "Arandu: Rede Colaborativa de Pesquisa Povos Indígenas, Gênero e Sexualidade" desenvolveu um protocolo ético de pesquisa em parceria com povos indígenas que aprofunda essa discussão. Ver: Maso et al., 2026.

A abertura da disciplina de RI à agência política dos povos indígenas na política global não deve ser confundida com sua idealização. Como observa Beier (2005), em argumento retomado por Urt (2015), o imaginário colonial produziu um "complexo super/sub-humano", no qual a inferiorização e a idealização constituem formas complementares de negar a agência e a complexidade dos povos indígenas. Se, por um lado, foram historicamente desumanizados e excluídos de agência política ou tratados como objetos da política internacional, por outro também foram convertidos em sujeitos idealizados, desprovidos de contradições e tomados como portadores de qualidades excepcionais. Em ambos os casos, a diversidade de povos, trajetórias e experiências indígenas são ignoradas.

As contribuições discutidas neste artigo não decorrem da atribuição de qualidades intrínsecas ou de uma suposta superioridade moral dos povos indígenas, mas de um amplo conjunto de pesquisas empíricas que documenta práticas concretas de organização política, governança territorial, diplomacia e articulação internacional. Reconhecer essas contribuições não implica ignorar conflitos, disputas internas, relações de poder ou a heterogeneidade existente entre os mais de 5.000 povos indígenas do mundo. Ao contrário, significa propor um diálogo com sujeitos políticos cujas práticas e tecnologias tecem a política internacional e cujas contribuições ampliam o horizonte analítico das RI, precisamente por sua diversidade e habilidade de complementar pressupostos consolidados da disciplina.

Esperamos, assim, que o mapa que ora oferecemos contribua para aqueles que desejem se aliar, epistemológica e politicamente, à incidência internacional dos povos indígenas. Esperamos, também, que os programas de pós-graduação e as agendas de pesquisa não precisem mais indagar se ou onde os povos indígenas fazem parte da política internacional: essa premissa encontra-se suficientemente sustentada pela produção acumulada nas últimas décadas, conforme sistematizado neste artigo.

O desafio que se coloca agora é outro: compreender como as RI podem contribuir para fortalecer a agência política indígena na contemporaneidade, por meio de pesquisas desenvolvidas por pesquisadores indígenas e em parceria com os povos indígenas, eticamente comprometidas com seus projetos de autodeterminação, seus territórios e suas formas de produzir conhecimento e de fazer política.

Nesse sentido, este artigo buscou sistematizar algumas contribuições que abordam o lugar dos povos indígenas na política global, para que o campo possa passar do simples reconhecimento para a colaboração efetiva. Deslocar o reconhecimento da agência indígena para a colaboração com o fortalecimento da incidência indígena permanece como uma promessa para uma disciplina de RI comprometida com a descolonização e com a construção de uma política global pluriversal.

EPÍLOGO

Para encerrar este artigo, gostaríamos de lembrar que nós, descendentes de colonos, e os povos indígenas compartilhamos um destino comum.

Até o final do século XX, havia uma crença, oriunda de um certo evolucionismo social, de que os povos indígenas seriam fenômenos passageiros, pois estavam em vias de desaparecer. Mas, desde que eles reverteram a queda na curva demográfica – no Brasil, na década de 1980 –, tivemos a revelação de que os povos indígenas vão permanecer. Com efeito, como bem lembram Viveiros de Castro (2014; 2015) e Ailton Krenak (2019), os povos indígenas são especialistas em sobreviver aos fins-do-mundo.

Nós e os povos indígenas temos um destino comum sobre esses territórios indígenas usurpados. Um futuro descolonizado assenta sobre o reconhecimento das soberanias indígenas, dos territórios indígenas e da consequente autoridade indígena sobre essas terras, e sobre a necessidade iminente de que as sociedades colonas negociem de forma horizontal e de boa-fé todas as questões que afetam a vida de todos.

A expressão "destino comum" tem outro sentido, ainda mais profundo, entretanto. Nos dias de hoje, o xamã e líder yanomami Davi Kopenawa alerta – como outrora fez o cacique Seattle – que o modo de vida ocidental lança o planeta numa rota de iminente cataclisma, não apenas para os indígenas, mas para toda a humanidade:

> Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem os nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu... Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu (Albert, 2002, p. 255).

O planeta Terra é o nosso destino comum.

REFERÊNCIAS

ACHARYA, Amitav. Global International Relations (IR) and Regional Worlds: a new agenda for International Studies. *International Studies Quarterly*, v. 58, n. 4, p. 647-659, 2014.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). *In:* ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2010.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.

BALL, Jessica; JANYST, Pat. Enacting Research Ethics in Partnerships with Indigenous Communities in Canada: "Do It in a Good Way". *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, v. 3, n. 2, p. 33-51, 2008.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto-Xingu. *Anuário Antropológico*, n. 81, p. 43-58, 1983.

BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BEIER, J. Marshall. *International Relations in Uncommon Places: indigeneity, cosmology, and the limits of international theory*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

BRITO, Antonio Guimarães. *Direito e barbárie no (i)mundo moderno: a questão do Outro na civilização*. Dourados: Editora da UFGD, 2013.

CANNABRAVA FILHO, Paulo. Maior genocídio da Humanidade foi feito por europeus nas Américas: 70 milhões morreram. *Opera Mundi* (31 de maio de 2019). Disponível em: https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/maior-genocidio-da-humanidade-foi-feito-por-europeus-nas-americas-70-milhoes-morreram/. Acessado em 17 de julho de 2026.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COX, Robert W. *The New Realism: perspectives on multilateralism and world order*. Londres: Macmillan Press, 1997.

CRISTOFANI, Giorgio Garcia. *Bandeirantismo e Política Internacional: as dimensões coloniais das ameaças ao Território Indígena do Xingu*. Rio de Janeiro, PUC-Rio, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Dissertação de Mestrado, 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAUPHINÉE, Elizabeth. *The Politics of Exile*. Londres: Routledge, 2010.

DELGADO, Ana Carolina Teixeira. *Guerreiros do Arco-Íris: os caminhos e descaminhos da descolonização na Bolívia no início do século XXI*. Rio de Janeiro, PUC-Rio, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Tese de Doutorado, 2014.

DELGADO, Ana Carolina Teixeira. *Internal Colonialism and International Relations: tracks of decolonization in Bolivia*. Londres: Routledge, 2021.

DIAS, Reinaldo. A emergência da paradiplomacia indígena no cenário internacional contemporâneo. *Observatório de la economía latinoamericana,* v. 23, n. 7, 2025.

DOLE, G. A preliminary consideration of the prehistory of the Upper Xingu Basin. *Revista do Museu Paulista*, v. 13, p. 399-423, 1961/1962.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FRANCHETTO, Bruna. O aparecimento dos caraíba: para uma história Kuikuro e Alto-Xinguana. *In:* CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

FRASER, Nancy. Contradictions of capital and care. *New Left Review* v. 100, p. 99-117, 2016.

GONÇALVES, Marcela Vecchione. *Managing Borders, Nurturing Life: existences, resistances and political becoming in the Amazon Forest*. Hamilton, McMaster University, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Tese de Doutorado, 2014.

HARUMY, Amanda (org.). *Diplomacia de Base: o internacionalismo dos movimentos populares*. São Paulo: Editora Diplomacia pela Democracia, 2024.

HOCHSCHILD, Adam. *King Leopold's Ghost: a story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*. Boston: Houghton Mifflin, 1999.

INOUE, Cristina Yumie Aoki; MOREIRA, Paula Franco. Many worlds, many nature(s), one planet: Indigenous knowledge in the Anthropocene. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 59, n. 2, e009, 2016.

INOUE, Cristina Yumie Aoki. Worlding the Study of Global Environmental Politics in the Anthropocene: Indigenous voices from the Amazon. *Global Environmental Politics*, Cambridge, v. 18, n. 4, p. 25-42, 2018.

JONES, Branwen Gruffydd. *Decolonizing International Relations*. Nova York: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

KEAL, Paul. *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: the moral backwardness of international society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KLAUSEN, Jimmy Casas. Hannah Arendt's Antiprimitivism. *Political Theory*, v. 38, n. 3, p. 394-423, 2010.

KLAUSEN, Jimmy Casas. Reservations on Hospitality: contact and vulnerability in Kant and Indigenous action. *In:* BAKER, Gideon (org.). *Hospitality and World Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

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

LATOUR, Bruno. *Politics of Nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

LORSCHEITTER, Beatriz. *Política externa e povos indígenas: estudo de caso da atuação internacional da articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB)*. Foz do Iguaçu, UNILA, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Dissertação de Mestrado, 2024.

MASO, Tchella; CRISTOFANI, Giorgio; PRATES, Alessandra; MARTINELLI, Yara. Protocolo Ético da Rede Arandu: pesquisa colaborativa com povos indígenas LGBTQIAPN+. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 8, n. 23, 2026.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Dissertação de Mestrado, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUNDURUKU, Daniel. *A palavra do grande chefe*. São Paulo: Global Editora, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERRY, Richard J. *From Time Immemorial: Indigenous peoples and state systems*. Austin: University of Texas Press, 1996.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani*. São Paulo, USP, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Tese de Doutorado, 2012.

PORRO, Antônio. História indígena do Alto e Médio Amazonas (séculos XVI a XVIII). *In:* CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP; Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 20, p. 25–30, jul./dez. 2009.

REYNOLDS, Henry. *The Other Side of the Frontier: Aboriginal resistance to the European invasion of Australia*. Sydney: UNSW Press, 1981.

RICHARD, Nicolás; COMBÈS, Isabelle. O complexo alto-paraguaiense: do Chaco ao Mato Grosso do Sul. *In:* CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora da UFGD, 2018.

RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROUGEON, Marina; MOTA, Clarice; TRAD, Leny. Environmental racism and environmental injustice: decolonial inflections and new agendas in Latin America and Brazil. *Journal of Political Ecology*, v. 30, n. 1, p. 709-728, 2023.

SAJED, Alina; HOBSON, John M. Navigating Beyond the Eurofetishist Frontier of Critical IR Theory: exploring the complex landscapes of non-Western agency. *International Studies Review*, v. 19, n. 4, p. 547-572, 2017.

SILVA, Rodolfo Ilário da. *Povos indígenas em isolamento voluntário na Amazônia brasileira: o sexto século de genocídios e diásporas indígenas*. Brasília, UnB, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Tese de Doutorado, 2017.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: research and Indigenous peoples*. Londres: Zed Books, 1999.

SOUSA, Igor Silva de. *A cosmopolítica Yawalapíti: uma análise histórica da organização política do Alto Xingu*. Brasília, UnB, Programa de Pós-Graduação em História, Dissertação de Mestrado, 2024.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques: I-II*. Paris: La Découverte, 2005.

STRAUSZ, Erzsébet. *Writing the Self and Transforming Knowledge in International Relations: towards a politics of liminality*. Nova York: Routledge, 2018.

TETREAULT, Darcy. Capitalism Versus the Environment. *In:* VELTMEYER, Henry; BOWLES, Paul (orgs.). *The Essential Guide to Critical Development Studies*. Nova York: Routledge, 2018.

TICKNER, Arlene B.; BLANEY, David L. (orgs.). *Thinking International Relations Differently*. Nova York: Routledge, 2012.

URT, João Nackle. *Assuntos inacabados: Relações Internacionais e a colonização dos povos Guarani e Kaiowá no Brasil contemporâneo*. Brasília, UnB, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Tese de Doutorado, 2015.

URT, João Nackle. How Western Sovereignty Occludes Indigenous Governance. *Contexto Internacional*, v. 38, n. 3, p. 865-890, 2016.

URT, João Nackle; MASO, Tchella Fernandes. Autoetnografia em Relações Internacionais: uma discussão ético-metodológica desde uma trajetória pessoal. *Textos & Debates*, v. 28, n. 2, 2022.

VERACINI, Lorenzo. *Settler Colonialism: a theoretical overview*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WATSON, Adam. *A evolução da sociedade internacional: uma análise histórica comparativa*. Brasília: Editora UnB, 2004.

WILMER, Franke. *The Indigenous Voice in World Politics: since time immemorial*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1993.

WOLF, Eric R. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 2010.

WOLFE, Patrick. Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, v. 8, n. 4, p. 387-409, 2006.