INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Flávio Luciano da Anunciação

A política da (re) existência: o projeto da União das Nações Indígenas (UNI) e sua proposta para os "índios" do Brasil

Juiz de Fora
2026

Flávio Luciano da Anunciação

A política da (re) existência: o projeto da União das Nações Indígenas (UNI) e sua proposta para os "índios" do Brasil

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História.

Área de concentração: Política, Cultura e Usos do Passado.

Orientadora: Prof.ª Dra. Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro

Coorientadora: Prof.ª Dra. Michelle Reis de Macedo (Michelle Puri)

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Anunciação , Flávio Luciano da.
A política da (re) existência: o projeto da União das Nações Indígenas (UNI) e sua proposta para os "índios" do Brasil / Flávio Luciano da Anunciação . -- 2026.
309 p. : il.

Orientadora: Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro
Coorientadora: Michelle Reis de Macedo
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. União das Nações Indígenas (UNI). 2. Movimento indígena. 3. Povo indígenas. 4. Política da (re) existência. 5. Assembleia Nacional Constituinte. I. Gomes de Castro, Hebe Maria da Costa Mattos , orient. II. Macedo , Michelle Reis de , coorient. III. Título.

Flávio Luciano da Anunciação

A política da (re) existência: o projeto da União das Nações Indígenas (UNI) e sua proposta para os "índios" do Brasil

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História.

Área de concentração: Política, Cultura e Usos do Passado.

Aprovada em 30 de junho de 2026

Juiz de Fora:

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof.ª Dra. Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

_____

Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo (Coorientadora)
Universidade Federal do Alagoas (UFAL)

_____

Profa. Dra. Cláudia Maria Ribeiro Viscardi (UFJF)
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Prof. Dr. Fernando Perlatto Bom Jardim
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

_____

Profa. Dra. Keila Auxiliadora Carvalho
Universidade Federal dos Vales Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)

_____

Profa. Dra. Poliene Soares dos Santos Bicalho
Universidade Estadual de Goiás (UEG)

Documento assinado eletronicamente por **Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro**, **Professor(a)**, em 30/06/2026, às 18:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Fernando Perlatto Bom Jardim**, **Professor(a)**, em 01/07/2026, às 08:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Poliene Soares dos Santos Bicalho**, **Usuário Externo**, em 06/07/2026, às 18:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Keila Auxiliadora de Carvalho**, **Usuário Externo**, em 07/07/2026, às 21:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Cláudia Maria Ribeiro Viscardi**, **Usuário Externo**, em 09/07/2026, às 09:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Flávio Luciano da Anunciação**, **Usuário Externo**, em 30/07/2026, às 16:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3052780** e o código CRC **EEB8F32D**.

Dedico este trabalho a todos aqueles que, apesar das tentativas históricas de silenciamento e marginalização, seguem resistindo, (re) existindo e reafirmando seus modos próprios de ser, viver e compreender o mundo.

Aos povos indígenas do Brasil, cuja luta por território, memória, dignidade e autodeterminação inspira a construção de caminhos mais plurais, justos e humanos.

AGRADECIMENTOS

“E a História é como a semente de uma flor que, conduzida pela força do vento, viaja por terras distantes.”

Início estes agradecimentos com essa metáfora, ouvida ainda durante a graduação, pronunciada por uma das coordenadoras do PIBID após sua experiência no cerrado brasileiro. Uma imagem que, ao longo dos anos, permaneceu viva em minha memória, pois cursar História representou um verdadeiro divisor de águas em minha trajetória.

Essa caminhada possibilitou que eu me tornasse um dos poucos graduados de minha família, o primeiro a conquistar o título de mestre e, agora, o primeiro a trilhar o caminho do doutorado. Mais do que uma realização individual, essa jornada simboliza um passo na superação das limitações de acesso à educação que marcaram a história de tantas famílias brasileiras, entre elas a minha.

Agradeço, em primeiro lugar, aos povos indígenas do Brasil, por suas (re) existências, que inspiram este trabalho e orientam suas reflexões.

À minha orientadora, Professora Doutora Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro, expresso minha profunda gratidão pela generosidade intelectual, pela confiança depositada em meu trabalho e pela autonomia que me concedeu ao longo da pesquisa. À minha coorientadora, Professora Doutora Michelle Puri, agradeço pelas valiosas contribuições e pelas leituras cuidadosas que enriqueceram cada etapa deste trabalho.

À Professora Cláudia Maria Ribeiro Viscardi, ao Professor Fernando Perlatto Bom Jardim, à Professora Keila Auxiliadora Carvalho e à Professora Poliene Soares dos Santos Bicalho, agradeço pela participação na banca, pela leitura cuidadosa e pelas importantes contribuições para o aprimoramento deste trabalho.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, instituição pública comprometida com a produção do conhecimento e com a democratização do acesso à educação, meu reconhecimento por reafirmar, cotidianamente, o papel transformador do ensino superior na sociedade.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFJF), aos professores e professoras do PPGH e aos servidores da Secretaria de Pós-Graduação, expresso minha sincera gratidão pelo apoio institucional, pela dedicação e pelas colaborações à minha

formação acadêmica, intelectual e humana. Estendo também meus agradecimentos aos colegas de pós-graduação, cujas trocas de experiências e reflexões enriqueceram significativamente esta trajetória.

Ao Grupo de Estudos em História Indígena no Brasil Republicano, expresso minha gratidão pelo acolhimento, pelas valiosas trocas de conhecimento e pelo constante aprendizado proporcionado pelo convívio coletivo. Em especial, agradeço aos amigos Ana Valéria, Verônica e Ivanilson Xokó.

À minha família, mãe, pai, irmão e sobrinho, expresso minha mais profunda gratidão pelo apoio incondicional, pela compreensão nos momentos de ausência e pelas palavras de incentivo que me sustentaram em muitos momentos. Aos meus amigos, agradeço pelo incentivo e pela escuta generosa. Ao meu companheiro, Júlio César, pela parceria, pelo carinho e pelo apoio em cada etapa desta caminhada.

A todos e todas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho, minha gratidão.

RESUMO

Esta tese analisa a atuação da União das Nações Indígenas (UNI) como expressão da política da (re) existência dos povos originários no Brasil durante a ditadura civil-militar e o processo de redemocratização. A pesquisa investiga como a UNI, primeira organização indígena de alcance nacional dirigida pelos próprios indígenas, articulou um projeto político autônomo fundamentado na autodeterminação, na defesa dos direitos territoriais e na redefinição das relações entre os povos originários e o Estado brasileiro. Parte-se da hipótese de que os indígenas chegaram organizados à Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e 1988, munidos de propostas próprias que, longe de reproduzirem um projeto de governabilidade segundo os parâmetros do Estado-nação ocidental, afirmavam a auto-organização das diferentes nações indígenas e confrontavam o paradigma monocultural ao defender a reconfiguração do país sob a perspectiva da plurinacionalidade. Fundamentada em abordagens decoloniais e em diálogo com as epistemologias e os intelectuais indígenas, a investigação mobiliza o conceito de política da (re)existência como chave analítica para compreender as estratégias de organização, articulação interétnica e disputa por espaços de poder. No campo metodológico, recorre à Análise de Conteúdo (AC), aplicada a periódicos da imprensa indígena e indigenista, documentos institucionais, entrevistas e fontes digitalizadas disponíveis no acervo Armazém Memória. Os resultados demonstram que a UNI se constituiu como espaço de protagonismo político e epistêmico, capaz de confrontar o regime tutelar historicamente imposto pelo Estado e de exercer papel decisivo nas conquistas incorporadas aos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. Conclui-se que a organização ocupou posição central na formulação de um pensamento político indígena autônomo, contribuindo para a ampliação da cidadania diferenciada e para a redefinição dos horizontes democráticos no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave: Povos indígenas. União das Nações Indígenas (UNI). Política da (re)existência. Movimento indígena. Plurinacionalidade. Assembleia Nacional Constituinte

ABSTRACT

This dissertation analyzes the role of the Union of Indigenous Nations (UNI) as an expression of Indigenous peoples' politics of (re)existence in Brazil during the civil-military dictatorship and the process of redemocratization. It examines how the UNI, the first nationwide Indigenous organization led by Indigenous people themselves, articulated an autonomous political project grounded in self-determination, the defense of territorial rights, and the redefinition of relations between Indigenous peoples and the Brazilian State. The study is based on the hypothesis that Indigenous peoples entered the 1987–1988 National Constituent Assembly as an organized political force with proposals of their own. Rather than reproducing a political project based on the parameters of the Western nation-state, these proposals affirmed the self-organization of the different Indigenous nations and challenged the monocultural paradigm by advocating the reconfiguration of the country from a plurinational perspective. Grounded in decolonial approaches and in dialogue with Indigenous epistemologies and intellectuals, the research employs the concept of the politics of (re)existence as an analytical framework for understanding strategies of organization, interethnic articulation, and contestation over spaces of power. Methodologically, it applies Content Analysis (CA) to Indigenous and pro-Indigenous periodicals, institutional documents, interviews, and digitized sources available in the Armazém Memória archive. The findings demonstrate that the UNI constituted a space of Indigenous political and epistemic agency, capable of confronting the tutelary regime historically imposed by the State and playing a decisive role in the achievements incorporated into Articles 231 and 232 of the 1988 Federal Constitution. The dissertation concludes that the organization occupied a central position in the formulation of autonomous Indigenous political thought, contributing to the expansion of differentiated citizenship and the redefinition of democratic horizons in contemporary Brazil.

Keywords: Indigenous peoples. Union of Indigenous Nations (UNI). Politics of (re)existence. Indigenous movement. Plurinationality. National Constituent Assembly.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Fragmento do Relatório Figueiredo (1967)

Figura 2. Manchete do Jornal O Globo (21/03/1968)

Figura 3. Manchete do Jornal do Brasil (1968)

Figura 4. Manchete do Jornal O Globo (1968)

Figura 5. Manchete do Jornal Estado de São Paulo (26/03/1968)

Figura 6. Manchete do Jornal do Brasil (27/03/1968)

Organograma da FUNAI

Figura 07. Primeira Assembleia de Chefes Indígenas (1974)

Figura 08. Charge da 2ª Assembleia de Chefes Indígenas

Figura 09. Marçal de Souza Tupã-i discursa ao Papa João Paulo II

Figura 10. Charge do *Porantim* nº 21 p. 130

Figura 11. Encontro de Campo Grande e primeira diretoria da UNI

Figura 12. Encontro de lideranças indígenas e entidades de apoio

Figura sem número. II Encontro Nacional dos Povos Indígenas

Figura 13. Organização Indígena: estrutura e funcionamento da UNI

Figura 14. Conselho Indígena e Coordenação Nacional e Regional da UNI

Figura 15. O Índio na Constituinte

Figura 16. Programação do Simpósio "Índios e Estado"

Figura 17. Eleições

Figura 18. Ailton Krenak durante a ANC de 1987

Figura 18. Lideranças indígenas entrega a Tancredo Neves documento final do seminário "Índios e Estado"

Figura 19 "Entrega do documento final"

Figura 20. " Eleições"

Figura 21. Ailton Krenak durante a Assembleia Nacional Constituinte 1987/1988

Figura 22/24. HQ “O índio e a Constituinte”

Quadro comparativo: Programa Mínimo da UNI (1986) vs. Constituição de 1988

Figura 25 - Indígenas acompanhando, na galeria, a sessão da Constituinte.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

AC: Análise de Conteúdo

ANC: Assembleia Nacional Constituinte

ANMIGA: Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

APIB: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CF: Constituição Federa

CIDH: Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIE: Centro de Informações do Exército

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CISA: Conselho Indígena Sul-Americano

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNV: Comissão Nacional da Verdade

COIAB: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CONTAG: Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPI-SP: Comissão Pró-Índio de São Paulo

CRIN: Guarda Rural Indígena

DSN: Doutrina de Segurança Nacional

EZLN: Exército Zapatista de Libertação Nacional

FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

INESC: Instituto de Estudos Socioeconômicos.

IWGIA: *International Work Group for Indigenous Affairs*

LSN: Lei de Segurança Nacional

MIB: Movimento Indígena Brasileiro ou Movimento Indígena no Brasil

MMIB: Movimento das Mulheres Indígenas do Brasil

MST: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OAB: Ordem dos Advogados do Brasil

OEA: Organização dos Estados Americanos

OIT: Organização Internacional do Trabalho

ONU: Organização das Nações Unidas

PIN: Plano de Integração Nacional

PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

SBPC: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIL: *Summer Institute of Linguistics*

SNI: Serviço Nacional de Informações

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN: Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SUDAM: Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDECO: Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro Oeste

UNI/UNIND: União das Nações Indígenas

Sumário

INTRODUÇÃO 16
CAPÍTULO 1 37
OS POVOS INDÍGENAS: EM NOME DOS PROJETOS DO ESTADO 37
1.1 Da tutela republicana à integração autoritária: o Estado e os povos indígenas 39
1.2 “Nós nunca praticamos aqui o genocídio”: implicações na imagem do “progresso” 52
1.3 As políticas indigenistas da ditadura civil-militar: “integrar para não entregar” 69
CAPÍTULO 2 83
INDÍGENAS EM MOVIMENTO: O MOVIMENTO INDÍGENA E A POLÍTICA DA (RE) EXISTÊNCIA 83
2.1 Da resistência à (re) existência: agência e protagonismos dos povos indígenas 84
2.2 Mobilizações sociais, movimento indígena e as trajetórias de (re) existência. 94
2.3 Territórios de reivindicações: as Assembleias Indígenas e a presença em Brasília 102
2.4 “Indígenas de todo o Brasil, uni-vos”: a emergência de uma organização indígena própria. 119
CAPÍTULO 3 135
A UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI) E O *PROJETO* DE ORGANIZAÇÃO INTERÉTNICA 135
3.1 Fases da UNI 136
3.1.1 Primeiro grupo: formação inicial (1980/1984) 139
3.1.2 Segundo grupo: consolidação, reorganização e ampliação (1984/1988) 152
3.2 Articulações com outros movimentos e influências externa 160
3.3 Diálogos com os territórios indígenas 165
3.4 Relações com o Estado brasileiro 169
3.5 Percursos de (re) existências: trajetórias, lideranças e agência indígena na UNI 172
3.6 A herança das lideranças da UNI e sua repercussão contemporânea 181
CAPÍTULO 4 186
A CONSTITUINTE 1987/1988: UNI E O PROJETO QUE QUEREMOS PARA OS “ÍNDIOS” DO BRASIL 186
4.1 “Entre mundos”: o reconhecimento das nações indígenas e o projeto da UNI para um Brasil. 189
4.2 UNI na Constituinte de 1987-1988 e a configuração do projeto almejado 211
CAPÍTULO 05 230

CIDADANIA INDÍGENA E PÓS-CONSTITUIÇÃO DE 1988: AVANÇOS, LIMITES E DISPUTAS 230
5.1 O “fim da tutela?” e a “cidadania plena”: os contornos do projeto consolidado 232
5.2 O “declínio” da UNI e a emergência de novos organismos indígenas 240
5.3 Entre o passado e o presente: que projeto queremos para os indígenas do Brasil 249
CONSIDERAÇÕES FINAIS 258
REFERÊNCIAS 263
ANEXOS 283

INTRODUÇÃO[1]

Antes de prosseguir com as análises propostas nesta pesquisa, considerei importante explicitar minha posição e delimitar, de forma precisa, a relação que mantenho com a temática indígena. Essa decisão decorre do entendimento de que nenhuma produção acadêmica é neutra, uma vez que toda interpretação do mundo é atravessada por experiências pessoais, trajetórias formativas, escolhas políticas e epistemológicas. Por isso, a maneira como me aproximo deste tema resulta, portanto, de um conjunto de vivências, encontros e inquietações que, ao longo dos anos, me conduziram à reflexão sobre as populações indígenas, suas lutas e formas de (re) existências.

Percebi a relevância de incorporar essa perspectiva ao debate, não apenas como um exercício de transparência metodológica, mas como um gesto de responsabilidade ética. Compreender a minha própria inserção nesse campo de estudo implica reconhecer os limites e possibilidades do meu olhar, situado em um espaço não indígena, mas comprometido com a escuta, o diálogo e o respeito às narrativas dos povos originários.

Como bem aprendi com intelectuais[2] indígenas e suas sabedorias ancestrais, nos últimos anos, tais como, Ivanilson Martins Xokó, Michelle Puri, Felipe Tuxá, Daira Tukano, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa Yanomami, Geni Guarani, Braulina Baniwa, Casé Angatu Xukuru Tupinambá, Márcia Mura, Rafael Xucuru-Kariri, Célia Xakriaba, Ailtom Krenak, Gersem Baniwa, Fernanda Kaingang, entre tantos outros. Esse posicionamento se torna ainda mais necessário diante da constatação de que a História, enquanto disciplina científica, foi durante muito tempo construída a partir de uma ótica de silenciamento das vozes dos mundos indígenas.

Portanto, ao reconhecer esse passado, assumo a tarefa de contribuir para a construção de uma narrativa que valorize as múltiplas formas de existências, (re) existência, protagonismos e movimentos dos povos indígenas no Brasil. Incorporar essa dimensão à pesquisa é, assim, um modo de reafirmar que o fazer historiográfico também é um ato

---

[1] Esta tese foi revisada, quanto aos aspectos gramaticais, pelo doutor em Linguística Júlio César Paula Neves. E-mail: jcpngv@gmail.com . Lattes: http://lattes.cnpq.br/5381243489298460.

[2] Entendo como indicam Lélia Gonzalez em *A categoria político-cultural de amefricanidade e* Davi Kopenawa em *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, que, na cosmovisão afro-indígena, o intelectual é aquele que produz, preserva e transmite saberes em favor da coletividade, e não necessariamente quem possui credenciais acadêmicas.

político, que exige sensibilidade, autocrítica e compromisso com a descolonização das práticas e dos saberes.

Por isso, como indivíduo não indígena, considero fundamental explicitar minha posição e o "lugar de onde falo", reconhecendo que todo ato de pesquisa é também um ato político e ético. Assumo, nesse sentido, o compromisso de abordar a temática indígena de forma responsável e sensível, orientando minha análise a partir da história, das experiências, do protagonismo desses sujeitos. Esse compromisso não se limita à descrição dos fatos, mas implica o esforço de compreender a cosmohistória a partir das dinâmicas próprias dessas sociedades, considerando suas estratégias e cosmologias. Como explica o antropólogo Federico Navarrete,

> a cosmohistória é uma alternativa teórica e metodológica voltada à compreensão das múltiplas narrativas históricas que coexistem no mundo. Trata-se de um conceito que busca entender as interações entre diferentes mundos históricos, sem reduzi-los a uma única narrativa dominante.[3]

Em razão disso, meu posicionamento está em consonância com a corrente historiográfica teórica e metodológica à qual me vinculo que buscam romper com visões eurocêntricas e assimétricas ainda presentes na produção do conhecimento histórico. Tal perspectiva propõe diálogo com as epistemologias indígenas, entendendo que os povos originários não são apenas objetos de estudo, mas sujeitos históricos dotados da sabedoria ancestral, agência e memória. Afinal, como expressa Ivanilson Martins Xokó, "a concepção de História dos povos indígenas está diretamente relacionada à escrita e ao discurso histórico indígena de (re) existência."[4]

A vista disso, optar por historiografar este segmento em primeira pessoa é uma escolha que reflete a intenção de garantir maior transparência na construção do texto e de evidenciar o envolvimento pessoal que sustenta esta pesquisa. Essa opção também visa aproximar o leitor do percurso reflexivo e das tensões que permeiam a relação entre pesquisador e objeto, contribuindo para uma leitura mais empática e comprometida com o reconhecimento da alteridade indígena.

Durante minha graduação em História, cursada entre 2012 e 2014 na Universidade Vale do Rio Doce (UNIVALE), em Governador Valadares, região leste de Minas Gerais, a

---

[3] NAVARRETE, Linares F. (2017). **"Historia mundial y cosmohistoria".** In C. Riojas & S. Rinke (Eds.), **Historia global: perspectivas y tensiones**. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag.

[4] XOKÓ, Ivanilson Martins dos Santos**. Por uma escrita decolonial da História:** intelectuais indígenas e práticas de pesquisa no tempo presente. In: MACEDO, Michelle de (org.). P**ovos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024. p. 51.

disciplina de História Indígena ainda não integrava o currículo do curso. Por essa razão, meu contato inicial com a temática indígena foi indireto e limitado, ocorrendo por meio de outros componentes curriculares, especialmente História Regional, ministrada pelo professor Haruf Salmen Espindola. Essa aproximação, embora ainda incipiente, foi suficiente para despertar um primeiro interesse pela presença indígena na história local e para suscitar questionamentos sobre os apagamentos e invisibilidades desses sujeitos na narrativa histórica "tradicional".

Com meu ingresso no mestrado na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 2016, sob a orientação da professora Cláudia Viscardi, direcionei meu foco de pesquisa para os conflitos territoriais entre Minas Gerais e Espírito Santo, ocorridos entre 1937 e 1963. Essa investigação resultou na dissertação intitulada **"**Entre trâmites políticos e conflitos sociais: a Memória do Contestado Mineiro-Capixaba". Durante uma das expedições de campo, encontrei um livro de registros históricos na Paróquia Santo Antônio, em Mantena, Minas Gerais, datado do século XIX, que documentava interações entre missionários capuchinhos e povos indígenas da região.

Embora o conteúdo despertasse evidente relevância, naquele momento, a delimitação do objeto de pesquisa do mestrado, não permitiu que eu me aprofundasse na análise dessas fontes. Esse episódio, no entanto, permaneceu gerando inquietação, sinalizando uma lacuna que mais tarde se tornaria fundamental em meu percurso acadêmico.

Em 2017, tive um contato mais sistemático com a temática indígena por meio do Programa de Extensão, Núcleo de Agroecologia (NAGÔ) da Universidade Federal de Juiz de Fora, Campus-Governador Valadares. O curso de formação promovido pelo núcleo introduziu-me a debates sobre as demandas contemporâneas dos povos indígenas e suas lutas por direitos, autonomia e reconhecimento. Essa experiência foi decisiva para o amadurecimento de minha consciência histórica e ética em relação à diversidade étnica e às desigualdades estruturais que atravessam as relações entre Estado, sociedade e povos originários.

Dois anos depois, em 2019, participei de outro curso promovido pelo NAGÔ, voltado às experiências históricas e culturais dos povos Krenak e Maxakali. As discussões se desenvolveram a partir de uma perspectiva interseccional, contemplando as diversas experiências sociais, raciais, econômicas, culturais e de orientação sexual, as "encruzilhadas"

que impactam diferentes grupos subalternizado como traduz a intelectual negra Carla Akotirene.[5]

Não por acaso, um momento particularmente marcante foi a exposição de Douglas Krenak sobre o Reformatório Krenak[6], instituição criada durante a ditadura civil-militar, que funcionava como um centro de confinamento de indígenas de várias partes do país, assemelhando-se a um campo de concentração. No seu conjunto, a descoberta desse episódio histórico, desconhecido para mim até então, causou profundo impacto. Mas, sobretudo, como professor e pesquisador da área de História, percebi a dimensão do silenciamento a que esses acontecimentos foram submetidos, especialmente por ocorrerem em um território tão próximo ao meu local de origem.

Em 2020, no contexto da pandemia de Covid-19, as atividades virtuais promovidas pelo NAGÔ possibilitaram encontros com lideranças indígenas de diferentes regiões do Brasil. As conversas, realizadas por meio de *lives* e debates, retomavam frequentemente as memórias da repressão e das violências cometidas durante a ditadura civil-militar, revelando que esse período ainda reverbera nas lembranças e nas lutas contemporâneas desses povos. Essas experiências fortaleceram meu entendimento de que a história indígena é um campo em constante construção, marcado por disputas de memória e pela busca de justiça histórica.

Com o ingresso no doutorado, em 2021, sob a orientação da professora Hebe Mattos, fui instigado por ela, com sua sofisticação acadêmica, a direcionar meu olhar para o movimento indígena no Brasil durante a ditadura civil-militar e o período da redemocratização. Posição essa, que me levou a refletir a respeito da atuação da primeira organização composta exclusivamente por indígenas. Essa mudança de perspectiva representou uma provocação significativa no percurso do doutorado, pois exigiu o deslocamento de um olhar externo para uma escuta mais atenta das vozes indígenas e seus próprios modos de narrar e interpretar a história. Em especial, das agências históricas idealizadas por esses sujeitos.

Um ponto de virada no meu processo formativo foi minha entrada no grupo de estudos em História Indígena no Brasil Republicano, vinculado à Universidade Federal de Alagoas (UFAL), coordenado pela professora Michelle Reis de Macedo, central para a consolidação

---

[5] AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

[6] Sobre a temática, ver: Krenak, Girley; Genovez, Patrícia Falco. "**Arrepios" da memória Krenak:** o reformatório indígena e a perspectiva de reparação. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano:** por uma outra narrativa da história. Curitiba: Editora CRV, 2024.

desta pesquisa. No grupo o suporte teórico-metodológico sólido e, sobretudo, uma orientação ética que garante o tratamento responsável das fontes e da historicidade indígena. Além disso, proporciona contato com epistemologias fundamentadas em perspectivas indígenas, permitindo um reposicionamento historiográfico pautado na escuta e na valorização das formas próprias de produção de conhecimento desses povos.

Essa vivência ampliou minha compreensão sobre a pluralidade das experiências indígenas e evidenciou a necessidade de romper com paradigmas ocidentais que, historicamente, restringiram as narrativas produzidas fora do eixo hegemônico. O grupo, cuja premissa é estabelecer um diálogo genuíno com intelectuais indígenas, também traz a tona quão ricas são as produções historiográficas do eixo Nordeste-Norte do Brasil, cujas reflexões têm contribuído de forma decisiva para a construção de uma História mais plural.

Essas experiências, somadas à minha trajetória como educador no ensino básico, consolidaram meu respeito pelas (re) existências dos povos indígenas e pela relevância de sua presença cada vez mais ativa nos espaços acadêmicos. Reconheço a importância de suas vozes na tarefa de reescrever a história a partir de suas próprias vivências e agências históricas.

Foi a partir dessas inquietações e aprendizados que este trabalho ganhou forma. Ele nasce da constatação de uma lacuna na historiografia brasileira em relação à inserção das populações indígenas em espaços de poder, especialmente no que diz respeito à criação e à organização de instituições próprias, com atuação em âmbito nacional, notadamente durante o período abordado por este estudo. Como também, a escassez de estudos sobre o tema reforçou a necessidade de compreender como esses sujeitos, historicamente silenciados, articularam-se politicamente e, a partir de estratégias oriundas do mundo não indígena, elaboraram mecanismos de (re) existência ao longo desse período. Trata-se, portanto, da capacidade desses indivíduos de ressignificar, em seu favor, a lógica imposta pela colonialidade.

Dessa forma, esta pesquisa se desenvolve a partir de um compromisso de valorizar as agências indígenas e evitar a supervalorização das contribuições externas em detrimento das ações autônomas desses sujeitos. Ou seja, entendo aqui que as mobilizações que emergem das próprias iniciativas indígenas, suas organizações e seus projetos de futuro de nação,

evidenciam que as lutas por reconhecimento[7] e autonomia são, antes de tudo, expressões de (re) existência histórica e política.

Com essa finalidade, a noção de (re) existência é mobilizada neste trabalho como um percurso analítico que permite ultrapassar a ideia de resistência, frequentemente compreendida como reação a estruturas de dominação já estabelecidas. Em contraste, a (re) existência enfatiza a criação, a afirmação e a reinvenção contínua da vida, mesmo em contextos marcados por opressões. Segundo Achille Mbembe, a (re) existência pode ser compreendida como a insistência da vida diante de dispositivos que produzem morte, reafirmando a potência dos sujeitos em criar e sustentar outras formas de existências.[8]

Para Alberto Acosta, a (re) existência, ao afirmar modos de vida alternativos, aponta para horizontes distintos do modelo hegemônico de desenvolvimento, ancorados em outras racionalidades e cosmovisões.[9] Nessa direção, a noção de desobediência epistêmica, formulada por Walter Mignolo, contribui para compreender a (re) existência como um gesto de ruptura com as formas hegemônicas de conhecimento e de existência impostas pela modernidade/colonialidade.[10] Nessa composição de ideias, Ivanilson Xocó destaca que, para os povos indígenas, a (re) existência implica lutar e protagonizar a própria luta[11], a partir daquilo que denomino, ao longo deste trabalho, como *política da (re) existência*[12].

Como explicitado pelo antropólogo argentino Mario Blaser, o colapso de uma visão única e universal de mundo torna insustentável a pretensão de abarcar e ordenar todos os demais. Em seu lugar, emerge um cenário de "dominação sem hegemonia", no qual as forças dominantes persistem, mas perdem sua eficácia persuasiva. É nesse contexto que o conceito

---

[7] Optei, neste estudo, pela categoria de lutas por reconhecimento, em diálogo com as formulações de Axel Honneth, apresentadas em, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, e de Paul Ricoeur, desenvolvidas em, *O percurso do reconhecimento*. Enquanto Honneth enfatiza a dimensão conflitiva e a gramática moral das disputas sociais decorrentes de experiências históricas marcadas pela lógica do desrespeito, Ricoeur direciona sua análise ao reconhecimento mútuo e aos estados de paz fundamentados na reciprocidade. À luz dessas perspectivas, tais dimensões conectam-se dialeticamente no movimento indígena brasileiro, uma vez que a emergência da UNI expressa tanto o enfrentamento ativo ao regime tutelar imposto pelo Estado quanto o desenvolvimento de práticas de diplomacia política, tradução intercultural e construção de alianças baseadas no reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos políticos autônomos.

[8] MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

[9] ACOSTA, Alberto. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Boitempo, 2016.

[10] MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

[11] SANTOS, Ivanilson Martins dos. **História e memória da (re) existência Xokó:** narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978–2022). 2024. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2024, p. 25.

[12] O conceito de (re) existência é desenvolvido de forma mais aprofundada no capítulo 2 deste trabalho, a partir do diálogo com intelectuais indígenas, cujas reflexões permitem compreender as estratégias de afirmação, continuidade e reinvenção diante das diversas formas de opressões.

de (re) existência adquire centralidade analítica e política, especialmente no que se refere aos mundos indígenas. Mais do que uma reação à opressão, trata-se da mobilização ativa de múltiplas ontologias e saberes que recusam sua redução ao paradigma moderno ocidental, inclusive, na elaboração concreta de alternativas.[13]

Considerando as observações apresentadas dessa breve trajetória, o propósito central desta pesquisa é analisar o processo (re) existência indígena, especialmente balizada na "proposta que queremos", delineado pela primeira organização política constituída por indígenas, a União das Nações Indígenas (UNI). Como expressou Ailton Krenak,

> a grande novidade da UNI é que ela não é um partido, não é um clube nem representa um interesse restrito de grupo. A União das Nações Indígenas é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades.[14]

Nessa afirmação, elucida o sentido da (re) existência como um chamado coletivo, tecido pela memória e pela luta, no qual diferentes sujeitos se articulam para reafirmar a vida, o território e a palavra. A UNI nasce, desse modo, como gesto político e afirma-se como expressão viva da autonomia dos povos indígenas na história e na política do Brasil. Em conformidade com esse apontamento, Eliane Potiguara atesta, o movimento indígena é caracterizado por sua autonomia e independência. Por essa razão, não deve estar subordinado a facções do movimento popular, como partidos políticos, centrais sindicais, entre outros. Nesse contexto, a UNI mantém-se desvinculada de ligações institucionais formais, uma vez que seu propósito é promover a inserção indígena em espaços políticos não indígenas, com o objetivo de dar visibilidade à luta e ao trabalho dos povos indígenas.[15]

Sob a liderança/ colaboração de Álvaro Tukano, Ailton Lacerda Krenak, Paulo Nonda Xavante, Paulo Meriekureu Bororo, Domingos Veríssimo Terena, José Domingos Kaingang, Biraci Brasil Nawanawá, José Apolônio Xokó, Mário Juruna, Marcos Terena, Lino Miranha, Idjarruri Karajá, Celestino Xavante, Nelson Xangrê, Paulinho Bororo, Daniel Kabixi, Eliane Potiguara, Catarina Guarani, entre outros, em prol de um projeto. Projeto este sistematizado a partir do diálogo com o mundo não indígena, voltado à consolidação dos direitos dos povos originários e à afirmação de sua presença política.

---

[13] BLASER, Mario. **Conflictos ontológicos y las historias de los pueblos a pesar de Europa:** hacia una conversación sobre la ontología política. In: Humanos, más que humanos y no humanos. [S.l.]: [s.n.], 2022.

[14] COHN, Clarice; COHN, Sergio. **Indígenas em movimento:** breve história do movimento indígena no Brasil. 2024, p. 82.

[15] POTIGUARA, Eliane. Entrevista ao Programa de Índio. Ikoré, 20 jan. 1986. Disponível em: https://ikore.com.br/programa-de-indio/page/7/.Acesso em: 22 abr. 2026.

Nesse processo, constituiu-se o que denomino cultura política indígena. Essa categoria dialoga com a definição clássica de Rodrigo Patto Sá Motta, segundo a qual a cultura política compreende o conjunto de valores, tradições, práticas e representações compartilhado por determinado grupo, capaz de orientar seus projetos de futuro[16]. Embora esse conceito seja detalhado e aprofundado teoricamente no Capítulo 2 desta tese, cabe antecipar que tal repertório político assumiu uma configuração singular na atuação da UNI. Por meio dele, as lideranças conectaram suas memórias ancestrais à apropriação tática dos discursos, códigos e canais institucionais do mundo não indígena.

Nesse processo, a cultura política indígena, que se manifestam nos "espaços de debate como porta-voz das demandas coletivas e como representação legítima do movimento indígena diante da sociedade nacional."[17]

Nesse sentido, a problemática dessa pesquisa visa identificar o *projeto* esboçado pela UNI na nação brasileira. Considerando, sobretudo, as estratégias de (re) existência política, a construção de redes interétnicas e a articulação com outros movimentos sociais.

A ideia de Nação formulada pelo Estado brasileiro, sobretudo durante a consolidação do movimento indígena organizado nas décadas de 1970 e 1980, mobilizou diferentes recursos ideológicos para sustentar seu projeto. Nesse contexto, o medo da desordem, frequentemente associado à ameaça comunista, e a promessa de progresso econômico e integração territorial, foram usados para justificar uma série de ações do Estado brasileiro.[18] Diante disso, com base no imaginário fundamentado na Doutrina de Segurança Nacional (DSN), as reivindicações indígenas, as mobilizações sociais e os apoios internacionais foram associados à desordem. Essa lógica operou discursivamente como justificativa para práticas de vigilância, repressão e políticas de integração forçada dos povos indígenas.[19] Isto é, a noção de Nação foi construída a partir da junção entre o medo de inimigos internos e a promessa de progresso.

Por outro lado, a UNI traduziu o conceito de Nação como uma categoria político-cultural que expressa a existência de povos originários dotados de identidade, território e

---

[16] MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **As universidades e o regime:** cultura política brasileira e modernização autoritária. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 11-12.

[17] MACEDO, Michelle Reis de. **Povos indígenas na Constituinte: territórios, autonomia e reconhecimento como direitos permanentes (1985-1988).** In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da história. Curitiba: Editora CRV, 2024. p. 339

[18] REIS, Elisa P. **O Estado Nacional como ideologia**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1988, p. 187- 203.

[19] BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Estado autoritário, sociedade civil e aspectos sobre a emergência de movimentos indígenas.** História Unisinos, v. 24, n. 2, p. 296-308, 2020.

formas próprias de organização, que coexistem no interior do Estado brasileiro sem nele se dissolver. Na prática, isso implicava a preservação da identidade étnica e cultural dos povos indígenas nascidos no território nacional.[20] Uma concepção que, em certa medida, antecipava debates contemporâneos sobre pluralismo jurídico, autodeterminação e plurinacionalidade.

Busca-se compreender como a UNI se posicionou frente às políticas estatais tutelares, confrontando a histórica marginalização dos povos indígenas e propondo modelos de autodeterminação, reconhecimento territorial e participação política. Dado isso, a investigação identificará as estratégias, desafios e conquistas dessas mobilizações em um cenário de intensas transformações, no qual estava em curso a refundação democrática do país, bem como o trânsito desses atores sociais em diferentes espaços de poder.

De modo, analisar os efeitos dessas ações na consolidação de lideranças indígenas e na formulação de propostas que influenciaram a redação de dispositivos constitucionais voltados à proteção dos direitos e da identidade dos povos originários. Para tanto, identificar a circulação dos membros dessa organização indígena em espaços políticos, sociais e culturais torna-se fundamental, pois permite compreender as estratégias de negociação adotadas pelos membros da UNI.

Essa análise traz à tona como os indígenas transitavam entre instâncias governamentais, encontros interétnicos e mídias de circulação nacional e internacional, construindo plataformas de (re) existências amplificavam a capacidade de influenciar na formulação de políticas públicas e na defesa dos direitos coletivos dos povos originários.

A partir de outras produções acadêmicas que mantêm um diálogo relevante com este trabalho, destacamos aquelas que abordam temas correlatos, aprofundando a compreensão do contexto. Essas obras oferecem perspectivas complementares, potencializando a fundamentação teórica e contribuindo para a solidez da pesquisa em questão. Ao examinar tais interlocuções, é possível identificar convergências e divergências, consolidando, assim, a posição singular deste trabalho no panorama acadêmico.

O pesquisador Sidiclei Roque Deparis,[21] em sua dissertação de mestrado defendida em 2007, apresenta uma análise sobre o surgimento e a atuação da União das Nações Indígenas

---

[20] UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Documentos apresentados pela UNI – União das Nações Indígenas do Brasil na quarta sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985. Brasília: CEDI/INESC, 1986, p. 14.

[21] DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI):** contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2007.

(UNI) no contexto dos movimentos sociais brasileiros, com ênfase nas décadas de 1970 e 1980. De acordo com Deparis, a UNI emergiu como uma resposta às mobilizações indígenas que se intensificaram diante da repressão militar e do histórico de marginalização dos povos originários. Nesse contexto, sua pesquisa investigou o processo de organização e unificação das diversas etnias, bem como as contribuições da UNI para o fortalecimento do movimento indígena.

Outro importante trabalho é a tese de doutorado da historiadora Poliene Soares dos Santos Bicalho[22]. Nessa obra, a autora aprofunda o estudo sobre o Movimento Indígena no Brasil (MIB), centrando-se na perspectiva do protagonismo indígena. Essa abordagem parte da análise de momentos significativos do processo de formação da ofensiva social indígena no país. A autora investiga e destaca as narrativas e ações protagonizadas pelos povos indígenas ao longo desse percurso, buscando compreender suas motivações, estratégias e impactos na construção de identidades e reivindicações específicas dentro da conjuntura sociopolítica brasileira. Ao propor enfoque no protagonismo indígena, oferece uma contribuição valiosa para uma compreensão mais profunda e contextualizada das dinâmicas do MIB, promovendo uma leitura mais ampla e respeitosa das vozes e perspectivas dos próprios povos indígenas.

Outra pesquisa de relevância é a tese de doutorado da historiadora Ana Catarina Zema Resende,[23] que examina os direitos e a autonomia dos povos indígenas na história brasileira, com foco no período de 1960 a 2010. Sua investigação está ancorada no referencial teórico do sistema-mundo, articulado às premissas do pensamento decolonial, tendo Aníbal Quijano como referência central nesse arcabouço conceitual. A análise busca compreender a profundidade das transformações nas relações de poder entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, ressaltando os efeitos dos dispositivos constitucionais de 1988. A hipótese defendida sustenta que, apesar das conquistas formais e do reconhecimento ampliado dos direitos indígenas na Constituição de 1988, em legislações infraconstitucionais e em acordos internacionais, os povos indígenas permanecem em condição de subalternização.

---

[22] BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970/2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

[23] RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial**. 2014. 360 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

Por outro lado, a tese de doutorado do historiador João Gabriel da Silva Ascenso[24] apresenta um objetivo analítico voltado a examinar o surgimento e a evolução do chamado "movimento indígena brasileiro" a partir da década de 1970. O autor propõe investigar esse fenômeno considerando a diversidade de iniciativas e organizações que emergiram nesse período. O estudo fundamenta-se em um diálogo com teóricos dos movimentos sociais, buscando compreender em que medida é possível conceber a existência de um movimento indígena dentro desse referencial histórico. Ascenso defende que tal movimento pode ser entendido como um conjunto de redes que articulam os próprios povos indígenas, bem como aliados e apoiadores externos que compartilham objetivos comuns.

Dessa forma, o movimento indígena ultrapassa as fronteiras étnicas e abrange uma diversidade de atores sociais unidos em torno do protagonismo indígena. O autor ressalta, ainda, a importância de compreender a política indígena como uma prática essencialmente diplomática, marcada pela interação entre diferentes mundos, humanos e não humanos. Essa perspectiva é definida como uma "cosmopolítica", por transcender fronteiras tradicionais e propor uma visão mais ampla e inclusiva do mundo, na qual os povos indígenas ocupam um papel central.

Por sua vez, a obra do intelectual indígena Daniel Munduruku também oferece importantes contribuições para a compreensão da atuação do movimento indígena brasileiro. O autor convida à reflexão sobre o caráter educativo desse movimento entre as décadas de 1970 e 1990, período em que as mobilizações contribuíram para a formação política de diferentes povos e para a conscientização da sociedade brasileira acerca do reconhecimento dos indígenas como sujeitos de direitos e agentes de suas próprias histórias. Nesse sentido, Munduruku procura demonstrar como o movimento indígena surgiu e se consolidou em meio a um conjunto de transformações sociais e políticas. Nessa conjuntura, desenvolveu-se uma consciência pan-indígena, que permitiu aos diferentes povos reconhecer desafios e formas de opressão semelhantes. Essa percepção coletiva impulsionou ações concretas em defesa dos direitos indígenas e contribuiu para modificar a maneira como a sociedade brasileira e o próprio Estado compreendiam e se relacionavam com esses sujeitos.[25]

---

[24] ASCENSO, João Gabriel da Silva. "**Como uma revoada de pássaros": uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira**. Rio de Janeiro, 2021. 391p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

[25] COSTA, Daniel Monteiro. **O caráter educativo do movimento indigena brasileiro (1970-1990)**. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Embora a historiografia sobre o movimento indígena contemporâneo tenha avançado significativamente nos estudos sobre a UNI, como demonstram os trabalhos de Poliene Bicalho, João Gabriel Ascenso, Ana Catarina Zema, Sidiclei Deparis e Daniel Munduruku, esta tese procura ampliar o debate ao examinar a organização sob uma perspectiva específica. Nesse sentido, a análise concentra-se na atuação das lideranças indígenas como sujeitos epistêmicos e formuladores de um projeto político autônomo de (re) existência. Ao articular saberes, experiências e reivindicações dos povos originários, esse projeto confrontou o paradigma monocultural do Estado brasileiro dando origem a propostas que buscaram reconfigurar espaços políticos e institucionais historicamente moldados pela lógica colonial.

Dessa maneira, a relevância deste estudo reside na sua contribuição para um entendimento mais aprofundado das dinâmicas políticas indígenas e seus impactos nas lutas por reconhecimento, direitos e justiça social. Destaca-se, ainda, a centralidade da sobrevivência cultural e simbólica desses povos, evidenciando a importância de reconhecer e valorizar suas contribuições e presenças na história e na sociedade contemporâneas. Nesse sentido, ressalta-se também a atuação de importantes lideranças que permanecem engajadas na (re) existência e na defesa contínua da causa indígena até os dias atuais.

Considerando esse panorama, esta pesquisa emerge como uma base para compreender as complexas dinâmicas enfrentadas por grupos historicamente invisibilizados e para analisar como esses agentes sociais se organizam politicamente diante das influências e arbitrariedades impostas pelo Estado e pela sociedade. Ao concentrar-se nas possibilidades de construção política das populações indígenas, o estudo evidencia a capacidade desses grupos de responder às dinâmicas nacionais e internacionais, contribuindo de forma significativa para a redefinição dos espaços de poder e para a formulação de novas perspectivas sobre cidadania, autonomia e pertencimento.

Partindo da premissa de que a problemática constitui o ponto de partida de toda pesquisa, nossa hipótese central sustenta que as populações indígenas, articuladas por meio de organizações como a UNI, chegaram à Assembleia Constituinte de 1987-1988 já organizadas e portadoras de um projeto político claramente delineado, influenciando a formulação de um projeto de Nação.

Com base nessa perspectiva, formulamos algumas questões orientadoras que estruturam o desenvolvimento deste trabalho: Qual projeto o Estado republicano formulou para os povos indígenas? Como esses povos reagiram por meio de uma política de (re)

existência? Como se constituiu uma organização política própria? Que projeto a UNI formulou e como ele incidiu na Constituinte?

Estas são algumas das problematizações iniciais que serão exploradas ao longo deste estudo, visando compreender a complexidade dos caminhos trilhados pela UNI para promover, em tese, os direitos das populações indígenas do Brasil. As questões apresentadas convergem para uma indagação mais ampla, que sintetiza o núcleo analítico desta pesquisa e orienta a estruturação dessa pesquisa.

Nesse sentido, a problemática central que orienta este trabalho pode ser formulada nos seguintes termos: como a UNI, enquanto primeira organização política constituída e liderada por indígenas articulou um projeto de (re) existência e autodeterminação voltado à construção de um projeto de Nação e à defesa de direitos dos povos indígenas. A partir dessa questão, delineia-se o percurso reflexivo da pesquisa, que examina as estratégias, os desafios e as conquistas que marcaram a atuação da UNI como força articuladora de um projeto político indígena no Brasil contemporâneo.

No que diz respeito às aspirações teórico-metodológicas, procuro estruturar as problematizações desta pesquisa a partir de uma perspectiva ancorada no diálogo com intelectuais indígenas. Nesse sentido, busquei estabelecer um diálogo teórico com a decolonialidade[26]. A partir dessa postura, a decolonialidade mobilizada ao longo deste trabalho constitui apenas o ponto de partida das provocações aqui apresentadas. Compreendendo que, para entender as questões que envolvem a cosmovisão indígena, seria necessário recorrer, em determinados momentos, à lógica ontológica dos mundos indígenas.

Entendo que essa referência propõe uma reconfiguração discursiva por meio da incorporação de novos marcos epistemológicos, entre os quais se destacam as epistemologias indígenas. Que nesta pesquisa, servem de base para a construção analítica e para a compreensão das dinâmicas históricas e políticas que envolvem os povos indígenas.

Nesse sentido, a antropóloga indígena *maori* Linda Tuhiwai Smith[27] enfatiza a necessidade de questionar as formas tradicionais de produção do conhecimento histórico, denunciando a centralidade da epistemologia ocidental na legitimação dos saberes e na

[26] O conceito de decolonialidade foi formulado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade, criado na década de 1990 por intelectuais como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh e Enrique Dussel. O grupo analisa como as estruturas de poder formadas no período colonial permanecem influenciando as sociedades contemporâneas, sustentando hierarquias de saber e relações sociais que marginalizam conhecimentos não ocidentais, entre eles os saberes indígenas.

[27] SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Tradução de Roberto G. Barbosa. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2018.

definição do que é reconhecido como ciência. Trata-se, portanto, de um chamado à descolonização das metodologias e à reconstrução dos modos de narrar o passado. Ou seja, ao revisitar e recontextualizar as narrativas históricas convencionais, este trabalho busca não apenas reconhecer, como também valorizar os "saberes subalternos"[28] e as experiências sistematicamente silenciadas no discurso histórico dominante.

A pesquisa, desse modo, propõe uma abordagem que rompe com a hierarquização entre o saber científico e o saber tradicional, reconhecendo nas vozes indígenas não apenas fontes de informação, mas expressões legítimas de pensamento histórico e de construção de memória coletiva.

Dessa forma, foram inúmeros "recortes" que precisaram ser cruzados para responder à problemática central da pesquisa e alcançar os objetivos propostos. Esses fragmentos; cartas, jornais, atas, pronunciamentos, entrevistas e demais registros, funcionaram como retalhos que, ao serem costurados, compuseram um mosaico mais amplo e complexo sobre a atuação da UNI. Ao mesmo tempo, a triangulação entre diferentes registros possibilitou confrontar versões, captar silêncios e revelar contradições, permitindo que a narrativa não apagasse a diversidade de vozes indígenas.

Em razão disso, a metodologia adotada neste trabalho foi definida a partir de uma reflexão atenta sobre os objetivos da pesquisa, as especificidades do material analisado e a atuação dos agentes sociais aqui historiografados. Buscou-se, sobretudo, evidenciar a capacidade das agências indígenas de mobilizar estruturas externas em defesa de seus próprios interesses.

Para isso, recorri à Análise Textual Discursiva de Conteúdo (AC), por se tratar de um referencial que permite articular os elementos formais do texto com seus sentidos mais profundos, possibilitando a construção de significados por meio de uma leitura interpretativa. Considerando isso, a escolha metodológica fundamenta-se nas contribuições epistemológicas de Laurence Bardin[29], Roque Moraes[30], Olivia Silva Nery[31], Letícia Sabino Wermeir Krilow[32]

---

[28] O professor Walter Mignolo, em **"Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar"**, discute a conceituação dos saberes subalternos e como esses são moldados e marginalizados por estruturas de poder globais. O autor propõe que, ao reconhecer e valorizar esses saberes, que são descartados ou subjugados pelas narrativas dominantes, é possível desafiar e reconfigurar a dinâmica existente entre conhecimento e poder.

[29] BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

[30] NERY, Olivia Silva. **Leal, Santos & C. – a história da fábrica através do seu biscoito: produção, venda, consumo e musealização**. 2020. 463 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

[31] Moraes, Roque. **Análise de conteúdo**. Revista Educação, Porto Alegre, v. 22, n.

e Rafael Xucuru-Kariri[33]. Este último teve papel central no reposicionamento do olhar sobre as fontes, ao possibilitar compreender a documentação indígena, especialmente a imprensa indígena e indigenista[34], como uma forma de expressão coletiva que atravessa diferentes povos e se articula com a sociedade brasileira, assumindo funções políticas, culturais e identitárias.

Tal abordagem mostrou-se especialmente adequada ao *corpus* selecionado, por permitir apreender as relações entre linguagem, contexto e produção de sentidos. Ao ser aplicado às fontes, oferece ferramentas para compreender não apenas o conteúdo explícito, como também os sentidos implícitos presentes em suas construções discursivas, silenciamentos, escolhas e enquadramentos ideológicos.

Importa destacar que, no que se refere às fontes utilizadas para investigar as questões propostas nesta pesquisa, a base documental foi extraída do arquivo digital Armazém Memória[35]. Sob o lema "um resgate coletivo da história", esse portal virtual foi criado em 2001 com o propósito de reunir e disponibilizar ao público documentação relacionada às violações de direitos humanos ocorridas durante o regime militar. Idealizado pelo ativista da causa indígena Marcelo Zelic[36], o projeto fundamenta-se nos quatro pilares essenciais da justiça de transição: a busca pela verdade, a responsabilização dos autores de graves violações

---

37, p. 7-32, 1999.

[32] KRILOW, Letícia Sabina Wemeier. **Democracia e discurso autorreferencial: representações em disputa nas páginas da grande imprensa carioca (1955-1960).** 2022. 394 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

[33] XUCURU-KARIRI, Rafael (Carlos Rafael da Silva). **Retomar o Brasil:** um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos. 2023.

[34] O historiador Ivanilson Martins Xokó, cujas reflexões orientam teoricamente esta pesquisa, vem desenvolvendo uma importante distinção epistemológica entre *imprensa indigenista* e *imprensa indígena*. A primeira caracteriza-se pela produção realizada por instituições e agentes não indígenas em apoio às causas e reivindicações dos povos originários. A segunda fundamenta-se no protagonismo dos próprios indígenas na redação, na definição editorial e na construção de suas narrativas. Essa diferenciação, contudo, não desconsidera a participação material, logística e institucional do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) na edição e circulação de periódicos como *O Mensageiro* e *Porantim*. Ao contrário, a reflexão de Xokó demonstra como os sujeitos indígenas se apropriaram estrategicamente dos canais e das estruturas disponibilizados pelo CIMI para exercer sua agência política e consolidar espaços autônomos de formulação e circulação discursiva.

[35] **ARMAZÉM MEMÓRIA.** Disponível em: https://armazemmemoria.com.br/. Acesso em: 8 nov. 2025.

[36] Marcelo Zelic (1963-2023) foi membro da Comissão Justiça e Paz de São Paulo e coordenador do Armazém Memória, acervo digital dedicado à pesquisa acadêmica e à preservação da memória histórica e cultural do Brasil. Sua atuação foi decisiva para a inclusão da temática indígena na Comissão Nacional da Verdade (CNV) e para a defesa da criação da Comissão da Verdade Indígena. Em 2012, durante pesquisa nos arquivos do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, Zelic redescobriu o Relatório Figueiredo, considerado perdido desde o incêndio criminoso de 1967. Essa descoberta, após 45 anos, tornou-se um marco para a História Indígena e o indigenismo no Brasil Republicano, possibilitando novas interpretações sobre as políticas indigenistas e as violações de direitos. Atualmente, o relatório integra o acervo do Museu dos Povos Indígenas, e grande parte das fontes utilizadas nesta pesquisa foi consultada no Armazém Memória.

de direitos humanos, a reparação às vítimas e a promoção de transformações institucionais destinadas a impedir a repetição de tais violações.

Logo, o Armazém Memória se destaca por disponibilizar perspectivas indígenas sobre distintos períodos históricos, contribuindo de forma significativa para a construção de uma narrativa sobre as experiências desses grupos diante das relações entre Estado, sociedade e povos indígenas. Cabe com isso, observar como pontuou o historiador Fábio Chang de Almeida, "ao analisar documentos digitais 'não primários' e documentos 'digitalizados', por norma, o historiador não deve se deparar com desafios metodológicos substancialmente diferentes daqueles encontrados com documentos tradicionais".[37] Essa reflexão evidencia a continuidade e o fortalecimento da prática historiográfica no contexto dos arquivos digitais.

Desse modo, no conjunto das primeiras manifestações da imprensa indígena, e não indígena no Brasil e indigenista, os jornais exerceram papel relevante na construção de um discurso que expressasse o projeto político da UNI, voltado não apenas às populações indígenas, como à sociedade brasileira em geral. Nesse contexto, destacam-se os periódicos vinculados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), organização cristã católica criada em 1972, durante a ditadura civil-militar, e vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Especialmente *Mensageiro* e *Porantim*, pioneiros por incluírem indígenas na coordenação e na redação de alguns artigos. Como observa a historiadora Ana Valéria dos Santos Silva, esses periódicos se apresentavam como meios "a contrapelo dos silêncios sobre os povos indígenas na grande imprensa, que os destinavam à invisibilidade ou a pequenas matérias com teor simplório, atribuindo-lhes características e estereótipos pejorativos, como invasores, inferiores e selvagens".[38]

Posteriormente, a própria UNI passou a editar seus veículos de comunicação, como, *A Luta Indígena* e *Nosso Chão*, além do programa radiofônico *Programa de Índio*. Esses meios ampliaram a visibilidade das pautas indígenas, fortaleceram a circulação de vozes e narrativas próprias e consolidaram a presença dos povos originários no debate público nacional. O que reafirmava uma perspectiva comunicacional comprometida com a autodeterminação e a (re)

---

[37] ALMEIDA, Fábio Chang. **Internet, fontes digitais e pesquisa histórica**. In: BARROS, José D'Assunção. **História Digital -** A Historiografia diante dos recursos e demandas de um novo tempo. Petrópolis: Vozes, 2022.p.101-120

[38] SILVA, Ana Valéria dos Santos**. Entre invisibilidade e protagonismo: participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966–2006)**. 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Maceió, 2024. p. 162.

existência indígena. Todo o material citado encontra-se disponível em formato digital no *site* do Armazém Memória.

A escolha das fontes dessa organização não se fundamenta apenas na centralidade do CIMI enquanto ator indigenista relevante no período, mas, sobretudo na apropriação que diversos povos indígenas fizeram da estrutura e dos canais institucionais do conselho em prol de seus próprios interesses. Mais do que simples beneficiários da ação missionária, os sujeitos indígenas se valem das redes, dos meios de comunicação e das formas de organização promovidas pelo CIMI para fortalecer suas articulações, reivindicações e processos de autoafirmação.

Diante disso, os documentos, periódicos e registros produzidos por essa organização serão analisados a partir da perspectiva das agências indígenas, compreendendo-os não apenas como expressão da atuação missionária, mas como espaços atravessados por tensões, disputas e apropriações protagonizadas por sujeitos indígenas que reconfiguraram os sentidos e os usos desses instrumentos, permitindo captar as camadas de sentido mobilizadas por essas dinâmicas históricas e políticas.

Esses periódicos tiveram uma responsabilidade significativa na divulgação de questões pertinentes às populações indígenas e na difusão de projetos e ideais para diversos grupos étnicos. Esses veículos jornalísticos dedicaram-se a expor os entraves e as resistências enfrentadas pelos grupos indígenas, para compartilhar informações relevantes sobre as realidades desses sujeitos. Mas, sobretudo, buscavam a emancipação e a consolidação da cidadania, em grande medida, mediadas pelo direito.

A rigor, ao fornecer uma plataforma para que os próprios indígenas expressassem suas perspectivas e preocupações, esses jornais emergiram como fontes documentais valiosas, refletindo as visões e experiências dos sujeitos indígenas diretamente envolvidos. Essa iniciativa pioneira na imprensa indígena foi constitutiva para ampliar a visibilidade e a voz dos povos indígenas no cenário nacional, contribuindo significativamente para o aumento da conscientização pública sobre suas questões e demandas. Ainda, esses jornais foram instrumentais na construção de uma identidade coletiva e na promoção da solidariedade entre os diversos grupos étnicos indígenas no Brasil.

Sobre o assunto, ressalta o historiador Luis Carlos dos Passos Martins, "a imprensa é um *locus* privilegiado para estudar visões de mundo, representações e imaginários sociais que têm enorme peso político-ideológico na organização social".[39]

Considerando o contexto e a contribuição da imprensa para a compreensão da temporalidade e das relações sociais, a historiadora Heloisa Faria Cruz destaca a importância ativa desempenhada pela imprensa como uma força social que, "articula uma compreensão da temporalidade, com diagnósticos do presente, e afirma memórias que pretendem articular as relações presente/passado e as perspectivas de futuro."[40]

Nesse sentido, a imprensa é reconhecida como um componente basilar da história social, sendo moldada por indivíduos que inserem seus projetos e interpretações do mundo nela. Além do mais, esses indivíduos exibiam um caráter ativo no processo de produção e desenvolvimento dos veículos de comunicação, influenciando diretamente o conteúdo e o direcionamento editorial. Assim, a imprensa não é apenas um mero observador da realidade, mas um agente ativo que participa do desenrolar do processo histórico, influenciando e sendo influenciada por ele. Conforme complementa o historiador José D'Assunção Barros sobre os jornais, "como fonte ou como objeto – no seu "lugar de produção" compreendendo que este é um lugar complexo."[41]

Nesta perspectiva, para identificar as agências históricas, articulações políticas, principais lideranças, ideias e o projeto formulado de "índio" para "índio"[42], foram explorados os já citados periódicos, entre outros em menor escala, todos disponíveis no arquivo digital mencionado. Esses periódicos fornecem uma visão privilegiada das perspectivas, lutas e aspirações dos povos indígenas, além de refletirem os debates e discussões que moldaram o movimento indígena no Brasil nos espaços formais e informais de poder.

---

[39] MARTINS, Luis Carlos dos Passos. **História dos conceitos e conceitos na história:** a imprensa como fonte/objeto da história conceitual do político. In: DOMINGOS, Charles S.M.; BASTITELLA, Alessandro; ANGELI, Douglas S.(orgs). Capítulos de História Política. São Leopoldo: OIKOS, 2018, p. 61.

[40]CRUZ, Heloisa de Faria**. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990**. Projeto História, São Paulo, n. 48, dez. 2013.p. 28.

[41] BARROS, José D'Assunção. **O jornal como fonte histórica**. Petrópolis: Vozes, 2023, p.8.

[42] Neste trabalho, optei por usar aspas, indicando que a noção de "índio" não constitui uma categoria neutra, mas uma elaboração histórica e discursiva, atravessada por relações de poder e disputas de sentido. No contexto atual, essa designação foi ressignificada pelo movimento indígena contemporâneo, passando a assumir um campo semântico permeado por múltiplas problematizações. Detalho, adiante, na tese, o deslocamento de sentido atribuído pelos povos indígenas, no contexto da redemocratização, a esse conceito. Inclusive, identifico que esse processo está balizado pela política da (re) existência.

Após o desdobramento das questões norteadoras apresentadas nesta introdução, a pesquisa adentra a estrutura base da tese, organizada em quatro capítulos que refletem o percurso histórico e analítico proposto. Cada capítulo corresponde a uma etapa do processo de construção política e discursiva dos povos indígenas, evidenciada na trajetória da UNI:

O **CAPÍTULO 1**, **OS POVOS INDÍGENAS: EM NOME DOS PROJETOS DO ESTADO**, analisa como o Estado brasileiro, ao longo do século XX, impôs um modelo tutelar de gestão sobre as populações indígenas, sustentado por práticas de controle e subordinação. Partindo da máxima de que "o Estado impõe um modelo de projeto", examino a formação histórica da política indigenista brasileira e como o regime tutelar estruturou as relações entre o Estado e os povos indígenas ao longo da República.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, da FUNAI, evidenciou a permanência de uma lógica assimilacionista que subordinava a autonomia indígena aos projetos de integração nacional e desenvolvimento econômico. A leitura do Relatório Figueiredo demonstra que as violências praticadas contra os povos indígenas não foram episódios isolados, mas parte constitutiva de uma política que articulava, de forma paradoxal, proteção e controle.

Na sequência, a seção aborda o período da ditadura civil-militar, quando a política indigenista passou a se articular à Doutrina de Segurança Nacional (DSN) e aos grandes projetos de infraestrutura. Examino como a militarização da gestão indígena intensificou práticas de expropriação territorial, vigilância e silenciamento político. Argumento que esse contexto não apenas aprofundou a colonialidade do poder no interior do Estado, como também criou as condições históricas que impulsionaram a reorganização política indígena nas décadas seguintes.

Já no **CAPÍTULO 2**, **INDÍGENAS EM MOVIMENTO: O MOVIMENTO INDÍGENA E A POLÍTICA DA (RE) EXISTÊNCIA** analiso a reorganização política dos povos indígenas durante a ditadura civil-militar, especialmente entre as décadas de 1970 e 1980, destacando-os como sujeitos históricos ativos e protagonistas de suas próprias agendas. O capítulo parte da noção de (re) existência, compreendida como prática que ultrapassa a resistência reativa e se afirma como continuidade da vida, da memória ancestral, da territorialidade e das cosmologias indígenas.

A partir desse conceito, demonstro que os povos indígenas não apenas enfrentaram as políticas autoritárias e os projetos desenvolvimentistas do regime, mas também reelaboraram

estratégias próprias de ação política. Mobilizaram saberes tradicionais e apropriaram-se, de forma crítica, de instrumentos do mundo não indígena, ainda que, em muitos momentos, fossem mediados por "outros" que insistiam em falar por eles. Essas articulações culminaram na criação da União das Nações Indígenas (UNI), marco na institucionalização do movimento indígena contemporâneo. A UNI representou a consolidação de um projeto político próprio, estruturado a partir da agência histórica indígena e da construção de uma identidade coletiva capaz de dialogar com o Estado e disputar os rumos do projeto nacional.

No **CAPÍTULO 3, A UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI) E O PROJETO DE ORGANIZAÇÃO INTERÉTNICA** analiso o momento em que as próprias lideranças indígenas assumem o protagonismo político, organizando-se de forma autônoma e elaborando um projeto próprio de representação e ação coletiva. A UNI é interpretada como expressão de um projeto político interétnico fundamentado na política da (re) existência, que reposicionou os povos indígenas no cenário sociopolítico nacional e propôs uma concepção própria de nação.

O capítulo apresenta a UNI como marco fundamental da reorganização política indígena entre 1980 e 1988, período de transição da ditadura civil-militar para a redemocratização. Diante disso, analisa-se a emergência da UNI como a primeira organização indígena de alcance nacional formada exclusivamente por representantes indígenas, estruturada a partir de um projeto interétnico de autonomia e afirmação política. *Indígenas falam por si, criam um projeto próprio.*

O **CAPÍTULO 4, A CONSTITUINTE 1987-1988: UNI E O PROJETO QUE QUEREMOS PARA OS "ÍNDIOS" DO BRASIL,** discuto como esse projeto se converteu em conquistas concretas no processo constituinte de 1987-1988, especialmente na formulação de dispositivos constitucionais que garantem o reconhecimento dos direitos territoriais, culturais e políticos dos povos indígenas. *Transformam esse projeto em conquistas constitucionais.*

Por fim, no **CAPÍTULO 05 CIDADANIA INDÍGENA E PÓS-CONSTITUIÇÃO DE 1988: AVANÇOS, LIMITES E DISPUTAS,** analiso a configuração da cidadania indígena no Brasil a partir da Constituição de 1988, problematizando a noção de "fim da tutela". Parte-se da premissa de que, embora o texto constitucional represente um avanço significativo ao reconhecer os direitos originários e a diversidade cultural dos povos indígenas, a efetivação dessa cidadania permanece condicionada por formas reconfiguradas de

controle estatal. Nesse sentido, argumenta-se que o modelo inaugurado no período pós-constitucional é marcado por uma ambivalência estrutural, na qual a ampliação de direitos formais convive com a persistência de limites institucionais à autonomia indígena. Para tanto, o capítulo examina o projeto de cidadania plena delineada pela Constituição de 1988, analisa a reconfiguração do movimento indígena no contexto pós-constituinte, com destaque para o declínio da UNI e a emergência de novas formas organizativas, e, por fim, discute os desafios contemporâneos da política indigenista no Brasil.

CAPÍTULO 1

OS POVOS INDÍGENAS: EM NOME DOS PROJETOS DO ESTADO

O presente capítulo investiga como, ao longo da história republicana, os povos indígenas foram incorporados aos projetos políticos e ideológicos do Estado brasileiro. Mais do que sujeitos protegidos ou assistidos, os indígenas foram colocados "em nome dos projetos do Estado", ou seja, transformados em instrumentos simbólicos e práticos de uma política voltada à consolidação da nação e ao avanço do desenvolvimento.

Desde o início da República, o discurso da "proteção" e da "civilização" serviu para legitimar mecanismos de controle e dominação. Sob a aparência de amparo, o Estado consolidou uma política tutelar, que classificava os indígenas como incapazes e restringia sua autonomia. Mesmo considerando a instituição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)[43], não significou uma ruptura com o passado/lógica colonial, mas a continuidade de um projeto de assimilação que visava integrar os povos originários à sociedade nacional e às demandas do capital.

Durante a ditadura civil-militar, esse projeto atingiu seu ponto mais agudo. Em nome do "progresso", da "modernização" e da "segurança nacional", o Estado intensificou práticas de deslocamento forçado, violência e esvaziamento territorial, subordinando as populações indígenas às "metas" do desenvolvimentismo. O *Relatório Figueiredo* e as denúncias públicas em meios midiáticos revelaram as contradições de uma política que, ao mesmo tempo em que proclamava a integração, perpetuava o genocídio e o etnocídio.

Assim, o capítulo discute como os povos indígenas foram historicamente inscritos no imaginário e nas ações do Estado brasileiro como "problema" a ser resolvido, e não como sujeitos de direitos. Compreende-se que o indigenismo estatal, da tutela republicana à integração autoritária, constituiu um verdadeiro projeto de poder, destinado a administrar, silenciar e moldar as existências indígenas segundo a lógica do progresso.

---

[43] A instituição recebeu nova denominação a partir da Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023, passando a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas, que substituiu a antiga designação Fundação Nacional do Índio, adequando o nome à perspectiva contemporânea de reconhecimento da diversidade e do protagonismo dos povos indígenas. Também entendo que a (re) existência se apresenta no reposicionamento redefinem buscando redefinir o sentido institucional, ajustando-o a novas concepções ao debate público.

Por fim, essa análise prepara o terreno para entender as respostas indígenas a esse processo. É nas fissuras desse projeto estatal que emergem novas formas de (re) existência, e à construção política da autonomia por meio dos *indígenas em movimento*.

1.1 Da tutela republicana à integração autoritária: o Estado e os povos indígenas

Todo projeto político, social ou cultural se estrutura a partir de discursos produzidos por construções simbólicas que acabam elaborando e legitimam determinadas representações. Essas formulações não apenas refletem a realidade, mas a constituem, funcionando como instrumentos de poder que orientam práticas, consolidam hierarquias e naturalizam formas de dominação. Quer dizer, "discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta o poder do qual nos queremos apoderar."[44] Nesse sentido, na condição de instrumentos políticos, os discursos podem contribuir "na reprodução e na legitimação do poder e da dominação"[45] em diferentes grupos.

Partindo dessa reflexão, é possível observar que a configuração do Estado Republicano consolidou no discurso público sobre os povos indígenas as "propostas de institucionalização do contato interétnico nos espaços a serem conquistados e ocupados"[46]. Muitas vezes, com base em dispositivos administrativos e jurídicos, que classificavam os povos indígenas como incapazes, portanto, dependentes da tutela oficial. Tais interpretações, ancoradas em concepções anti-indígenas, estruturaram práticas permanentes de controle, vigilância e intervenção sobre as populações indígenas, sedimentando mecanismos de gestão que produziram desigualdades profundas, favorecendo a continuidade de violências históricas.

À luz desse cenário, emerge a necessidade de compreender o processo de apagamento e de invisibilização histórica dos povos indígenas, especialmente ao longo do período republicano brasileiro[47]. Esse período, marcado por intensas transformações sociais, políticas e econômicas, não foi capaz de romper com as estruturas coloniais de poder e conhecimento. Pelo contrário, as violências sofridas pelos povos indígenas mantiveram-se sob novas roupagens institucionais e discursivas. Manifestando-se em agressões culturais, na

---

[44] FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996, p. 10.

[45] VAN DIJK, Teun A. **Discurso, notícia e ideologia:** estudos na Análise Crítica do Discurso. Tradução: Zara Pinto-Coelho. Direção gráfica e capa: António Modesto. Lisboa: Editorial Notícias, 2005, p. 28.

[46] Carlos Benitez Trinidad, **A escola colonial e o Serviço de Proteção aos Índios, representações do campo interétnico em contextos coloniais e pós-coloniais no início do século XXI**, in: Michelle Reis de Macedo (org.), **Povos indígenas no Brasil Republicano: por uma outra narrativa da história**, Curitiba, CRV, 2024, p. 114.

[47] Há avanços na inclusão da história indígena nos currículos e na produção acadêmica, mas persistem desafios, pois o conhecimento indígena ainda é frequentemente negligenciado. Reescrever a história do Brasil com indígenas como sujeitos centrais e fortalecer sua presença na pós-graduação são passos fundamentais para uma historiografia capaz de capacitar a participação desses sujeitos na história. Ver obra: MACEDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil Republicano: por uma outra narrativa da história**. Curitiba, CRV, 2024.

desestruturação de modos de vida tradicionais e em deslocamentos forçados desses agentes sociais.

Tendo em vista isso, a historiadora Cláudia Viscardi destaca que, nas primeiras décadas da República, ocorreu um processo de formação e consolidação de algumas noções fundamentais em relação aos direitos e à estrutura política da sociedade. Embora de forma inicial e limitada, essas percepções contribuíram no estabelecimento do contexto político e social no país, promovendo a edificação da cidadania. Dentre as principais ideias que começaram a ser delineadas nesse período, destaca-se a participação ativa nos direitos políticos, os princípios democráticos, a concepção de povo, a representação, a soberania popular e o ato de votar[48].

Contudo, a construção do conceito de cidadania em curso nesse período[49], moldada por essas ações e representações, não se realizou de forma efetiva para as populações indígenas. Pelo contrário, o ordenamento jurídico e político da República foram erguidos sobre a negação da cidadania desses grupos, reafirmando hierarquias raciais e étnicas. Foi a partir dessas visões, que os direitos republicanos foram estruturados a partir de uma lógica de exclusão, revelando a profunda contradição entre o discurso de igualdade e a prática excludente de cidade do Estado brasileiro. Trata-se, portanto, de uma cidadania negada, na medida em que a própria estrutura institucional reproduz padrões de dominação que naturalizam a marginalização dos povos indígenas. Pois, como registra o antropólogo Gersem Luciano Baniwa, "os direitos indígenas antes de 1988 no Brasil tiveram como fundamento e fim garantir e facilitar o processo de integração dos índios à chamada comunhão nacional, ou mesmo a sua eliminação física, para abrir caminho aos projetos de expansão territorial e econômica do poder colonial."[50]

Sobre isso, formula o antropólogo Felipe Tuxá, onde a *letalidade branca* expressa esse padrão de violência que "denomina o comportamento culturalmente padronizado no mundo ocidental de se relacionar com a alteridade, a partir do exercício do seu aniquilamento (seja

---

[48] VISCARDI, Cláudia Maria R. **Voto, representação política e soberania popular na república brasileiro.** Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 14-39, jan./jun. 2015.

[49] Com a Constituição de 1988, foi oficialmente reconhecida a cidadania plena dos povos indígenas, garantindo seus direitos culturais, territoriais e autonomia em suas próprias terras. Este avanço foi significativo, pondo fim a uma história prolongada de exclusão e negligência. No entanto, apesar desses marcos legais, as populações indígenas enfrentam desafios consideráveis na consolidação dos direitos conquistados na Carta Magna.

[50] BANIWA LUCIANO, Gersem dos Santos. **A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo**. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 207.

ele cultural ou físico)",[51] abrangendo também "práticas e tecnologias responsáveis não apenas pela morte em si, como também por deixar morrer povos e mundos situados fora do espectro ocidental."[52] Nesse sentido, a violência anti-indígena ultrapassa o campo físico e manifesta-se de modo simbólico, discursivo e institucional, convertendo o projeto republicano em um dispositivo contínuo de negação da cidadania e da existência indígena. Ainda neste capítulo, retomaremos essa reflexão à luz dos conceitos de *genocídio* e *etnocídio*, a fim de aprofundar a compreensão das formas de violência praticadas contra os povos indígenas.

Essa lógica discursiva teve consequências diretas na formulação das políticas de Estado, sobretudo na primeira Constituição republicana e na criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Torna-se, com isso, significativa a integração do indígena ao projeto de nação.

As terras tradicionalmente povoadas pelas populações indígenas configuram-se como um elemento basilar para a compreensão do ser indígena. Considerando isso, a relação desses povos com a terra transcende a mera função de moradia, constituindo-se como um componente fundamental de sua identidade, espiritualidade e organização sociocultural. Nas palavras de a historiadora Márcia Mura Tunãmak, "é compartilhar uma vivência com os que também fazem parte desse mundo".[53] Entretanto, na primeira Constituição republicana, promulgada em 1891, transferiu a responsabilidade sobre as terras devolutas aos estados. Em termos práticos, as terras, que incluíam áreas historicamente povoadas por populações indígenas, foram alvo de apropriação por parte dos estados, facilitando o processo de grilagem, ou seja, sua aquisição ilegal, por agentes privados[54].

Com a falta de menção aos direitos territoriais, entre outros, dos povos indígenas na Carta Constitucional, surgiram diversas implicações para esses grupos. Sobre essa questão, analisa a historiadora Helena Azevedo de Paula de Almeida, "a desconsideração da presença indígena em território brasileiro, tendo em vista a primeira constituição republicana, reforça

---

[51] TUXÁ, Felipe Sotto Maior Cruz. **Letalidade branca:** Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio. Brasília: Universidade de Brasília, 2021, p. 164.
[52] TUXÁ, 2021, p. 164.
[53] MURA, Márcia. **Do outro lado do rio Madeira:** lugares invisíveis. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024, p. 218.
[54] O avanço da colonização, a expansão das fronteiras agrícolas e as práticas de grilagem de terras constituíram fatores determinantes na progressiva perda dos territórios indígenas. Esses processos de apropriação territorial estão profundamente entrelaçados à história de despojo, violência e marginalização vivenciada pelos povos indígenas no Brasil, revelando uma luta contínua pela preservação de suas terras. Ver: MARTINS, José de Souza. **O cativeiro da terra.** São Paulo: Hucitec, 1998.

não só a negligência óbvia, mas principalmente a violência opressora e de longa duração contra aqueles povos".[55]

Considerando esse ponto, os estados, buscando se apropriar das "terras devolutas", muitas vezes, ignoraram os direitos dos povos indígenas sobre esses territórios geográficos, resultando em concessões particulares e, possivelmente, em conflitos e perda de território para as populações indígenas. Nesse debate, o antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima destaca a constituição de um *poder tutelar* caracterizado pela relação de controle social exercida sobre os povos indígenas e pelo domínio estatal de seus territórios.[56] É a partir dessas circunstâncias que surge o regime tutelar, exercendo influência sobre o SPI, o qual, de início, não detinha autoridade para realizar o reconhecimento de terras indígenas.

Dadas essas condições, o SPI foi instituído em 20 de junho de 1910, por meio do Decreto n.º 8.072, com o propósito de oferecer assistência a todos os indígenas, abrangendo desde os nômades até os aldeados, após uma série de negociações, que analisaram a viabilidade de criação do órgão estatal. Inicialmente intitulado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), representou o primeiro órgão indigenista laico do período republicano.

Esse projeto institucional, estruturado a partir de um órgão indigenista, tinha como função primordial mediar a incorporação dos povos indígenas à sociedade nacional, os quais eram percebidos como empecilhos ao avanço da civilização e do "progresso". O que observa a historiadora Liana Rayssa Mota Amorim "se configurou como um dos esforços do novo regime político para organização do mundo rural brasileiro, pois buscava agir como solução para duas questões importantes do período: a presença indígena e a formação de uma massa trabalhadora nacional."[57]

Nesse sentido, o historiador Rodrigo Lins Barbosa, reforça a ideia de que o SPI foi concebido com uma lógica tutelar, pois "o órgão tinha ainda o objetivo de criar centros agrícolas e de dar assistência aos indígenas, que seriam transformados em "trabalhadores

---

[55]ALMEIDA, Helena Azevedo Paulo de. **Nossa Terra é Indígena:** sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em caboclos. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2022, p. 119.

[56]LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Poder tutelar e indianidade no Brasil**. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

[57]AMORIM, Liana Rayana Mota. **Turiacu-Guirupi entre agências indígenas e projetos de tutela na primeira década do século XX**. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024, p. 129.

nacionais"[58]. Isto é, camponeses assentados em áreas de colonização oficial, evidenciando um discurso "civilizatório".

Para o contexto da época, verificou-se que nas diretrizes da atuação do órgão, que incluía a proteção à integridade física desses povos, foram consideradas, em tese, um avanço significativo aos olhos do mundo "civilizado". Nesse ponto, buscava reduzir tanto a violência sofrida por grupos indígenas recém-contatados quanto o efeito devastador de doenças que assolavam populações inteiras. Contudo, o que se verificou foi que o órgão abrigava projetos ideológicos conflitantes: um de orientação humanista e outro de caráter eugenista.

Enquanto o discurso oficial do SPI afirmava promover a "proteção" e a "assistência" aos indígenas, na prática, porém, suas ações reiteravam mecanismos de controle, tutela e subordinação.[59] Essa contradição pode ser compreendida à luz do que diz o sociólogo Aníbal Quijano, que demonstra como o poder colonial retira as identidades históricas dos povos dominados e impõe uma identidade racial negativa e hierarquizada. Essa lógica desloca os indígenas do lugar de sujeitos da história e da produção cultural da humanidade.[60]

Propostas como de Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista naquele período, defendiam o "extermínio total" dos povos indígenas, vistos como "inúteis à civilização" e obstáculos ao projeto de colonização europeia, não constituíam desvios isolados.[61] Elas expressavam de forma explícita uma racionalidade colonial enraizada na idealização eurocêntrica. Isto é, indigenismo estatal, ainda que sob a retórica da proteção, inscrevia-se na lógica da colonialidade do poder. Ao fazê-lo, negava aos povos indígenas o reconhecimento de suas formas próprias de existências.

Nessa direção, Marechal Cândido Rondon[62], primeiro diretor do SPI, em meio aos debates a respeito dos projetos indigenistas no Brasil, propôs, em 1908, a fundação de uma

---

[58] BARBOSA, Rodrigo Lins. **O Estado e a questão indígena:** crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964–1969). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2016. p.33-34

[59] BARBOSA, 2016, p. 111-115

[60] QUIJANO, Aníbal, op. cit., p. 116.

[61] LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade:** o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009, p. 130.

[62] Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), conhecido como Marechal Rondon, foi engenheiro militar e sertanista de ascendência indígena Bororo e Terena. Teve atuação decisiva na história do indigenismo estatal, na expansão das frentes de contato e na integração territorial do interior do Brasil. Sobretudo ao liderar a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, conhecida como Comissão Rondon. Defendeu uma política de contato pacífico e de proteção física dos povos indígenas diante do avanço do Estado republicano sobre seus territórios, sintetizada no lema "Morrer, se preciso for; matar, nunca". Sua trajetória também esteve vinculada à criação, em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), posteriormente denominado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instituição da qual foi o

agência indigenista estatal com agentes designados de maneira especial. Sob essas circunstâncias, o projeto buscava dissociar-se da Igreja Católica, configurando assim, a substituição "do papel civilizador da Igreja Católica por uma política estatal racional, científica e laica"[63]. Fundamentava-se, ainda, na ideia de que a condição de ser índio seria sempre transitória, pois a "transitoriedade do índio [...] teria o peso de um esquema mental profundamente imbricado na prática do Serviço, mesmo quando supostamente já tivesse sido abandonada enquanto suporte do exercício do poder de Estado sobre os índios"[64].

Portanto, a política indigenista tinha como objetivo primordial transformar o indígena em um trabalhador nacional,[65] pois assim, acreditava-se "que os nativos deveriam evoluir naturalmente ao estágio positivo, sendo que a forma encontrada para se chegar a esse fim seria estabelecer laços fraternais entre a instituição a ser criada e as nações nativas."[66]

Essa "proteção" estava inserida em um paradigma que não reconhecia plenamente os direitos dos povos indígenas como culturas distintas e soberanas. Muitas iniciativas do SPI estavam alinhadas com a visão de que os indígenas deveriam ser integrados à "sociedade dominante". Isso, inclusive, contribuiu para que o legado do SPI se configurasse de maneira complexa, refletindo as tensões entre a proteção e a assimilação forçada. Como resultado, a tutela é uma prática ambígua que combina discursos de proteção com estratégias de dominação e controle estatal sobre os povos indígenas.

Sob isso, o antropólogo João Pacheco de Oliveira identifica o "paradoxo da tutela" como a contradição entre a política estatal de "proteção" e a meta de "integração" dos povos indígenas. Assume, assim, que o campo indigenista não é um sistema homogêneo de normas e valores, mas um espaço de relações atravessado por diferentes formas de dominação e negociação social, em que tanto indígenas quanto agentes do Estado atuam como sujeitos históricos.[67] No dizer dele, "a tutela é uma forma de dominação marcada pelo exercício da

---

primeiro diretor. Embora se opusesse ao extermínio e à violência contra as populações indígenas, sua atuação permaneceu vinculada ao paradigma tutelar e integracionista, que concebia esses povos como sujeitos a serem gradualmente incorporados à sociedade nacional.

[63] SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **O governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: CASTRO, Edna (org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Belém: MPEG, 1995. p. 157.

[64] SOUZA LIMA, 1995, p. 159.

[65] OLIVEIRA, João Pacheco de. **Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio.** In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). **Sociedades indígenas e o direito:** uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Ed. UFSC: CNPq, 1985, p.17-30.

[66] RODRIGUES, Cíntia Régia. **O positivismo, o estado nacional e as populações fetichistas no Brasil.** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH, São Paulo, 2011.p. 6.

[67] OLIVEIRA, João Pacheco de. **O paradoxo da tutela e a produção da indianidade:** ação indigenista no Alto Solimões (1920–1970). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). **Memória do SPI**: textos, imagens e

mediação e ancorada no paradoxo de ser dirigida por princípios contraditórios."[68] E são instrumentalizados, "sempre aspectos de proteção e de repressão, acionados alternativamente ou de forma combinada segundo os diferentes contextos e os distintos interlocutores."[69] Desse modo, o indigenismo se configura como um sistema de poder e mediação, e não como um simples conjunto de políticas públicas esboçadas pelo Estado brasileiro.

Pode-se dizer, com relação aos objetivos da ação indigenista nesse primeiro momento, incluíam-se: a) estabelecer convivência pacífica com os índios; b) assegurar a sobrevivência física dos povos indígenas; c) induzir gradualmente os índios a adotarem hábitos "civilizados"; d) exercer influência de maneira "amistosa" sobre a vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) ter acesso ou produzir bens econômicos nas terras dos índios; h) utilizar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; i) fortalecer o sentimento indígena de pertencimento a uma nação.[70]

Conforme os ideais salientados até aqui, a gestão da vida indígena estabeleceu uma definição legal, jurídica, de índio, oficializada tanto no Código Civil de 1916 quanto no Decreto nº 5.484, de 1928. Os indígenas passaram a ser colocados sob tutela do Estado brasileiro, um direito especial que implicava um aparato administrativo singular, intermediando as relações entre índios, Estado e sociedade nacional. Segundo João Pacheco de Oliveira,

> as terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma "indianidade" genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar[71].

Apenas nas Constituições de 1934, 1937 e 1946 foram incorporados dispositivos reconhecendo a posse dos grupos indígenas sobre as terras que ocupavam. Essa alteração legislativa representou um avanço no reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas. No entanto, é relevante sublinhar que essas mudanças não contemplaram alterações

---

documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910–1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio–FUNAI, 2011. p. 427–446.

[68] OLIVEIRA, João Pacheco de. **Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios**. Mana, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p.130.

[69] Ibidem, p. 130

[70] OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 112-113.

[71] OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime tutelar e globalização**. In: AARÃO REIS, Daniel. [et al.] Tradições e Modernidades. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

fundamentais na estrutura e nas relações estabelecidas, indicando limitações na efetivação das normativas jurídicas.

Nos textos constitucionais acima especificados, foram assegurados três direitos fundamentais aos grupos indígenas, sendo eles: 1) Posse das terras: reconhecimento do direito à posse das terras que tradicionalmente ocupavam, conferindo uma base legal para a preservação dos territórios indígenas. 2) Inalienabilidade das terras: estabelecimento da inalienabilidade, impedindo a transferência ou venda das terras indígenas para terceiros. Esse princípio visava garantir a continuidade do uso tradicional dessas terras pelos grupos indígenas. 3) Usufruto das riquezas naturais: reconhecimento do direito de usufruto exclusivo sobre as riquezas naturais presentes nas terras indígenas, garantindo o controle sobre recursos como minérios, água e outros elementos fundamentais para a subsistência e cultura indígenas.

Frente ao quadro normativo, esses direitos representavam, em sua essência, uma ressignificação do regime jurídico do indigenato, especialmente a partir da tese formulada por João Mendes de Almeida Júnior, que reconhecia as territorialidades indígenas como fundamento jurídico e histórico de sua posse tradicional[72]. Apesar disso, a "tutela sobre os povos originários permanecia figurando como poder de administração dos territórios originários. Mesmo considerando toda essa apresentação de uma trajetória histórica das legislações relacionadas ao indigenato e ao direito originário às terras".[73] Esse modelo refletia uma perspectiva, na qual o Estado assumia a responsabilidade de "proteger" e controlar os territórios indígenas, muitas vezes restringindo a capacidade de autodeterminação desses sujeitos. Quer dizer que, embora garantisse certos direitos formais, condicionava o exercício da autonomia dos povos indígenas às decisões e intervenções do próprio Estado.

Nesse ponto, o historiador Ivan Pereira Rodrigues observa que,

> o tipo de tutela que se impunha aos povos indígenas até aquele momento, quando a intenção dos órgãos oficiais realmente era protegê-los de diversas violências e interesses alheios, mas, para isso, imputava a eles uma condição de inferioridade diante da sociedade envolvente.[74]

Desse modo, o argumento aqui desenvolvido converge com essa perspectiva, ao trazer à tona como o enredo de proteção serviu historicamente para justificar a limitação da autonomia indígena.

---

[72] MENDES JÚNIOR, João. **Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

[73] ALMEIDA, Helena Azevedo Paulo de. **Nossa terra é indígena:** sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em caboclos, **ibid.**, p. 149.

[74] SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. **O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte**. 1. ed. Jundiaí (SP): Paco, 2024, p. 39.

Com a instauração da ditadura civil-militar, em 1964, a política indigenista passou a se articular de modo mais explícito ao projeto de nação formulado pelos militares. Não por acaso, o programa esboçado pelo regime se estruturava em três eixos fundamentais: desenvolvimento econômico, segurança nacional e integração territorial. Embora a noção de integrar os povos indígenas à "comunhão nacional" não fosse nova, como já problematizado, o regime autoritário aprofundou essa lógica, convertendo-a em diretriz de Estado. A partir do que tratou o historiador Daniel Aarão Reis, diversos grupos sofreram profundamente devido à ideologia desenvolvimentista promovida durante a ditadura. Entre as vítimas desse sistema,

> Setores, categorias e regiões estavam pagando um preço altíssimo pela modernização do país. Entre eles, os pequenos posseiros e os proprietários que perderam sua parca terra no processo acelerado de concentração fundiária e se tornaram desterrados no próprio país – os bóias-frias. *As nações indígenas, escorraçadas e exterminadas nas vastas regiões do Norte e Centro-Oeste*.[75] *(Grifos do autor)*

Analisando essa conjuntura, a crônica da extinção estava profundamente enraizada no imaginário social, especialmente no quadro do processo de modernização econômica impulsionado pelo regime. Sob essa lógica, a perspectiva integracionista e assimilacionista converteu-se em diretrizes ideológicas, dispositivos jurídicos e práticas políticas concretas e violentas, destinadas a desestruturar os territórios, as tradições, as culturas e os modos de vida dos povos indígenas em nome de sua incorporação compulsória à chamada "comunhão nacional".

O paradigma da assimilação e da integração permeou a construção da história nacional, sustentando políticas e narrativas que buscaram incorporar os povos originários à sociedade dita envolvente. Esse modelo reforçou a crença em uma hierarquia entre culturas "superiores" e "inferiores", legitimando o mito do desaparecimento dos povos indígenas como parte do projeto civilizatório. Segundo a historiadora Elena Guimarães "os grupos indígenas foram vistos, em diferentes momentos históricos, como elementos a serem eliminados ou, na melhor das hipóteses, civilizados".[76] Essa projeção influenciou significativamente as políticas públicas direcionadas aos povos originários, especialmente durante o período da ditadura civil-militar.

---

[75] REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e democracia no Brasil: do golpe de 1964 à Constituição de 1988**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.p. 38.

[76] GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo:** entre tempos, narrativas e memórias. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social/Programa de Pós-Graduação em Memória Social - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015, p.19.

Considerando a dimensão da violência contra os povos indígenas, o historiador Hygor Mesquita Faria destaca que, durante a ditadura civil-militar, "os impactos, desdobramentos e consequências da violência e da repressão contra os povos indígenas [...] precisam ser analisados a partir do reconhecimento da existência das especificidades"[77].

Nesse sentido, as formas de violência praticadas pelo Estado nesse período não se limitaram à repressão política tradicional, mas assumiram contornos próprios, diretamente relacionados à condição histórica dos povos originários. Pois, "são violências que se expressam em ciclos e possuem elos presentes nas relações entre as esferas do Estado com a sociedade civil, do Estado com setores privados, [e] na relação direta do Estado com as etnias indígenas", estando "intimamente relacionadas com os projetos políticos e econômicos" [78]do regime.

Nessa esteira, o autor identifica a violência a partir de cinco características estruturais que compõem a arquitetura do projeto de nação delineado pelos militares,

> a) a subordinação dos órgãos tutores e indigenistas oficiais aos projetos políticos e econômicos; b) a conexão direta entre os planos de desenvolvimento e as violações dos direitos dos povos indígenas; c) a militarização da política indigenista e sua associação à repressão clandestina; d) o respaldo ou incentivo estatal às práticas de violência; e) a construção, pelo próprio Estado, da imagem dos povos indígenas como obstáculo ao desenvolvimento e ameaça à segurança nacional. [79]

Dessa forma, as violências cometidas durante o regime militar não foram exceções, mas parte constitutiva de um projeto de poder que instrumentalizou a política indigenista em favor da expansão territorial e econômica do Estado brasileiro. Nesse contexto, a ditadura mobilizou mecanismos institucionais, militares e ideológicos que radicalizaram o cenário assimilacionista já existente. Isso implica pensar um *modus operandi* estatal, marcado pelo aprofundamento das práticas de controle, intervenção e violência sobre os territórios e as vidas indígenas. Nesse aspecto, agora integradas à lógica do desenvolvimentismo e à ideologia de segurança nacional.

Essa articulação entre diferentes esferas de poder foi observada pela Comissão Nacional da Verdade (CNV)[80], que destacou que a repressão política durante a ditadura

---

[77] FARIA, Hygor Mesquita. **Entre permanências, reparações e avanços***:* a questão indígena na Comissão Nacional da Verdade (CNV). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Juiz de Fora, 2022, p. 24.
[78] FARIA, Hygor Mesquita, op. cit., p. 24.
[79] Ibid., p. 24.
[80] A partir da Lei nº 12.528/2011, foi instituída a Comissão Nacional da Verdade (CNV), com a finalidade de examinar e esclarecer graves violações de direitos humanos ocorridas entre 1946 e 1988, com ênfase no período da ditadura civil-militar (1964-1985). O trabalho realizado, de caráter investigativo e não punitivo, resultou no

"nunca foi exercida por uma só organização", Mas resultou da "combinação de instituições distintas, com preponderância das Forças Armadas, além de papéis importantes desempenhados pelas Polícias Civil e Militar".[81] Por conta disso, revelou um sistema de dominação estatal amplo, no qual as forças de segurança, a burocracia administrativa e a máquina econômica operavam de modo integrado para controlar a sociedade e impor o projeto de integração nacional.

A título de exemplo, a historiadora Juliana Ventura de Souza Fernandes ao discutir o caráter desenvolvimentista da política indigenista do período, observa que, "já em 1970, cursos de formação promovidos pela FUNAI incluíam conteúdos voltados à "assimilação dos indígenas à cultura nacional", vinculando-os ao mercado de "mão de obra rural" ou à sua "contenção como um campesinato"[82] Percebe-se, portanto, como a política indigenista da ditadura civil-militar reproduziu e intensificou práticas de controle e subordinação, alinhadas ao projeto de modernização e integração territorial do Estado brasileiro.

Para a implementação do projeto, foram mobilizados marcos normativos vigentes naquele período. As Constituições de 1967 e de 1969, sendo esta última resultante da Emenda Constitucional nº 1, imposta pela Junta Militar após o Ato Institucional nº 5, configuraram um momento de aprofundamento do controle autoritário do Estado sobre as populações indígenas. Ambas consolidaram uma estrutura jurídica alinhada à Doutrina de Segurança Nacional (DSN), na qual a integração e a tutela dos povos indígenas foram subordinadas aos interesses estratégicos de ocupação e exploração econômica do território brasileiro. Ainda neste capítulo, aprofundo mais nessa questão.

Nesse contexto, a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)[83], em 5 de dezembro de 1967, substituiu o extinto SPI, dissolvido após graves denúncias de corrupção e violações de direitos humanos reveladas pelo Relatório Figueiredo (1967), que abordo no próximo tópico. Embora a FUNAI fosse oficialmente encarregada da proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas, sua atuação, subordinada ao Ministério do Interior,

---

Relatório Final, em 2014, que documenta práticas como tortura, execuções, desaparecimentos forçados e violações contra populações indígenas, contribuindo para o direito à memória e à verdade no Brasil. Cf. BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório. Brasília: CNV, 2014.

[81] BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade.** Capítulo 4 – Estrutura de repressão à oposição política. In: **Relatório da Comissão Nacional da Verdade.** Volume I. Brasília: CNV, 2014, p. 112.

[82] FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A "guerra dos 18 anos":** repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2020, p. 131.

frequentemente refletia os interesses do Estado desenvolvimentista. Especialmente na Amazônia, onde predominava o discurso de "integração nacional" e "ocupação de fronteiras vazias".

Na Constituição de 1969, o artigo 4º previa a inclusão, entre os bens da União, das terras ocupadas por "silvícolas". Já o artigo 198 estabelecia que tais terras eram inalienáveis e que os indígenas tinham posse permanente sobre elas, com usufruto exclusivo das riquezas naturais nelas existentes. Apesar de parecer garantir um direito real de posse, o dispositivo mantinha a lógica da tutela estatal, uma vez que a definição das "terras habitadas" e o reconhecimento formal dessas áreas dependiam de ato do próprio Estado. Assim, "a busca pela desapropriação das terras indígenas era constante. Sempre considerando o potencial produtivo dessas terras, esperava-se que os indígenas se convertessem, gradativamente, em pequenos agricultores"[84]. Ou seja, o caráter protetivo da norma convivia com a manutenção da soberania estatal sobre os territórios indígenas.

O Estatuto do Índio, instituído pela Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973, consolidou juridicamente essa ambiguidade. Aliás, a elaboração desse documento normativo esteve associada ao contexto de pressões internacionais enfrentadas pelo Estado brasileiro durante a ditadura civil-militar. Nesse período, o país passou a ser alvo de denúncias recorrentes no exterior sobre violações sistemáticas contra os povos indígenas, muitas vezes classificadas como práticas de genocídio. Como será discutido mais adiante, esse quadro de críticas internacionais passou a constranger o governo brasileiro no plano diplomático. Diante dessa conjuntura, setores do regime compreenderam que a criação de uma legislação específica voltada à questão indígena poderia funcionar como resposta política às acusações.[85] Em outras palavras, enquanto projeto estatal, o Estatuto foi concebido como instrumento destinado a atenuar as críticas externas e a projetar a imagem de que o Estado brasileiro buscava regular e "proteger" a situação dos povos indígenas.

Em seu artigo 22, parágrafo único, assegurava que as terras ocupadas por indígenas eram inalienáveis, vedando sua venda, compra, arrendamento ou transferência a terceiros. Contudo, o artigo 20 e outros dispositivos introduziram brechas significativas, permitindo a

---

[84] SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. **Indigenismo e movimento indígena no Brasil**. Das Amazônias, Rio Branco, Acre, v. 6, n. 1, jan.-jun. 2023, p. 22.

[85] WESTIN, Ricardo**. Ditadura criou Estatuto do Índio para afastar acusações de genocídio**. Agência Senado_Arquivo *S*, Brasília, 1 dez. 2023. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ditadura-criou-estatuto-do-indio-para-afastar-acusacoes-de-genocidio. Acesso em: 12 jan. 2024.

intervenção do Estado em nome da Segurança Nacional, da exploração de riquezas do subsolo e da realização de obras públicas de interesse do desenvolvimento nacional. Em situações assim, o governo podia até mesmo deslocar comunidades inteiras, sob o argumento do "bem nacional".

Em termos gerais, a trajetória da política indigenista brasileira, da tutela republicana à integração autoritária da ditadura civil-militar, promoveu a continuidade de um projeto de poder fundado na subordinação e no controle dos povos indígenas. Nesse processo, sob o pretexto de "proteção" e "civilização", o Estado brasileiro consolidou um modelo de dominação que naturalizou a exclusão, a violência e a negação de direitos. Logo, o discurso da integração, sustentado por ideais de "progresso" e "desenvolvimento nacional", transformou-se em instrumento de apagamento cultural e territorial. E, desse modo, reafirmou as heranças coloniais no interior do Estado republicano. Baseando nas conclusões de Aníbal Quijana, a política indigenista brasileira pode ser compreendida como parte da "colonialidade do poder", ou seja, a permanência de hierarquias sejam elas, raciais e epistemológicas, que sustentam o controle sobre corpos e territórios indígenas.[86]

Sob a ótica desse ambiente, que no auge desse modelo, tutelar e desenvolvimentista, se tornam visíveis suas contradições mais profundas. Nessa mesma direção, as denúncias de violências e arbitrariedades cometidas pelo SPI, apresentadas no Relatório Figueiredo, de 1967, expuseram a face cruel de um sistema sustentado por um discurso civilizatório. Esse discurso, longe de promover a integração ou a proteção, mascarava práticas sistemáticas de genocídio e etnocídio. Explicitando, a profundidade das violações cometidas contra os povos originários. A partir dessas revelações, o ideário estatal passou a ser questionado de forma mais sistemática, tanto no plano nacional quanto no internacional, colocando em xeque a legitimidade do regime militar e de sua política indigenista.

Pensando no modo como esse processo ocorre, na próxima seção dedica-se à análise desse momento de crise, no qual a imagem modernizadora do Estado brasileiro entra em tensão com as denúncias de barbárie projetadas pela imprensa. Para tanto, ao examinar as representações jornalísticas, diplomáticas e institucionais que se seguiram à divulgação do Relatório Figueiredo, busca-se compreender de que maneira o regime militar mobilizou discursos. Sobretudo, como estratégia de ocultamento da violência estrutural e institucional

[86] QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005, p. 118

dirigida aos povos indígenas, visando preservar sua "imagem" perante a opinião pública, em prol de um projeto estatal de nação.

1.2 "Nós nunca praticamos aqui o genocídio"[87]: implicações na imagem do "progresso"

Em uma reportagem do *Jornal Correio Braziliense,* datada de 5 de março de 1967 e intitulada "Índios Carajás de Fontoura ganharam nova aldeia"[88], destaca-se a iniciativa da construção de moradias para as famílias indígenas Karajás na ilha de Bananal, no atual estado do Tocantins. Nesse editorial, a notícia evidencia uma colaboração entre os membros da organização Adventistas do Sul do Brasil e os próprios indígenas, que participaram ativamente no processo de construção do Posto Indígena dos Adventistas de Bananal.

Ao analisar o texto jornalístico, observa-se que a vida indígena é retratada de forma rudimentar, em contraste com a sociedade dita "civilizada". Essa construção reforça estereótipos e preconceitos, ao mesmo tempo em que enaltece atributos como docilidade e prestatividade. Embora aparente um tom benevolente, tal representação expressa visões culturais arraigadas e profundamente problemáticas. Conforme Jean-Paul Sartre ressaltou, "a violência colonial não se propõe apenas manter, em atitude respeitosa, os homens submetidos; trata também de os desumanizar".[89] Nessa linha, a narrativa jornalística funciona, assim, como dispositivo de poder que justifica a intervenção civilizatória, convertendo a diferença em sinal de atraso.

Soma-se a isso a conclusão da reportagem, que atribui à associação responsável pela construção um papel ativo na melhoria da saúde indígena e na promoção do progresso educacional. Destaca-se o envio de jovens indígenas ao Ginásio Adventista Campineiro, em São Paulo, onde teriam apresentado êxito na alfabetização e bom desempenho acadêmico. Essas evidências, aparentemente positivas, revelavam dualidades complexas, ao sugerir a existência de uma estrutura de dominação e opressões, atravessadas por construções ideológicas, imaginários sociais e dilemas raciais.

---

[87] "Nós nunca praticamos aqui o genocídio" foi à resposta do Ministro do Interior José Costa Cavalcanti (1968-1974) às acusações internacionais de genocídio indígena, em uma tentativa de refutar as denúncias. Em suas declarações, contestou as críticas da imprensa estrangeira e defendeu as ações do governo brasileiro em relação aos povos indígenas. Essa postura reforçou a tentativa oficial de negar as violências praticadas contra essas populações.

[88] *Correio Braziliense*, 5 mar. 1967, p. 6.

[89] SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Serafim Ferreira. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa. 1961, p. 12

Por fim, a reportagem mostra a insuficiência da intervenção estatal, o que abriu espaço para que entidades não estatais assumissem funções tradicionalmente atribuídas ao Estado. O que favoreceu a eclosão de conflitos e a apresentação de denúncias, conforme se verificou nos acontecimentos posteriores.

Portanto, a análise descritiva do texto, indica que, apesar das intenções aparentemente benéficas, tais intervenções podem, de forma não intencional, perpetuar disparidades e tensões entre os povos indígenas, a sociedade envolvente e os governos. Essa constatação suscita questionamentos acerca da eficácia e das motivações subjacentes às políticas de assistência e integração implementadas por organizações não governamentais, que passam a desempenhar funções historicamente atribuídas ao Estado.

Em razão do cenário apresentado, emergem algumas indagações, entre elas quais promessas foram feitas às famílias indígenas e o que ocorreu com as crianças enviadas a São Paulo para estudar. Essas questões suscitam reflexões sobre as (re) produções de violências vivenciadas por esses atores sociais. Também permitem problematizar as implicações sociais, culturais e políticas dessas experiências.

Em 30 de junho de 1967, *o Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, publicou a matéria "Família de Cacique tenta no Rio conseguir enxadas e roupas para os índios Craós"[90], detalhando as adversidades enfrentadas pelo povo indígena Craós[91] em Goiás.

Como destaca a matéria, os desafios enfrentados por uma família evidenciam a situação de negligência e abandono vivida por esse povo, agravada por doenças como malária, febre amarela e tuberculose. Sob esse prisma, o texto revela a árdua jornada de mais de 1.600 km realizada pela família, do interior de Goiás ao Rio de Janeiro. Essa viagem foi financiada pela venda de produtos agrícolas, como mandioca, milho e feijão.

---

[90] *Jornal do Brasil*, 30 jun. 1967, p. 14.

[91] Optei por utilizar termos e expressões da documentação original, buscando preservar o contexto histórico. Ao analisar as fontes, percebi que a grafia "Krahô" resulta de uma interpretação equivocada de Curt Nimuendajú em 1930, posteriormente questionada pelos próprios indígenas. Essa constatação me fez refletir sobre como traduções e registros moldam nossa compreensão das identidades. Também notei que a denominação "Craós de Goiás" foi substituída após a criação do Estado do Tocantins, onde o grupo hoje vive na Terra Indígena Kraolândia.

Conforme o documento de imprensa, a principal motivação da empreitada era dialogar com o diretor do SPI, com o objetivo de expor as condições precárias vivenciadas pelo povo Craós. Nas entrevistas, evidencia-se a ausência de assistência estatal, indicando que a subsistência da comunidade dependia exclusivamente da comercialização de produtos agrícolas. Os depoimentos também revelam a falta de medicamentos essenciais, o esgotamento dos auxílios locais e o agravamento da mortalidade infantil, colocando em risco a sobrevivência e a dignidade desses indivíduos.

A notícia jornalística expõe a difícil realidade enfrentada pelos Craós e critica as deficiências e omissões do SPI e de outras instâncias governamentais quanto à assistência e ao bem-estar desse povo indígena. Ao registrar essa jornada, a matéria aponta falhas sistemáticas na proteção e no apoio às populações indígenas. Esse quadro reflete uma crise mais ampla da política indigenista brasileira do período, marcada pela negligência e pela insuficiência de recursos para atender às necessidades básicas dessas comunidades.

A partir da dimensão descritiva dessas duas reportagens, veiculadas em 1967 pelos principais meios de comunicação do país, observam-se as condições enfrentadas pelas populações indígenas em um contexto de intensas transformações políticas e sociais. Os jornais constituem um ponto de partida para compreender os desafios, as conquistas e as complexidades vivenciadas por esses grupos, permitindo problematizar tais experiências no interior do processo histórico em curso. Mostrando, assim, que a imprensa não é uma mera observadora, mas "traz em suas narrativas uma visão peculiar sobre os acontecimentos, pois, ao registrar os eventos do período, tornou-se uma força ativa da história."[92]

O regime instituído em 1964 inaugurou um período marcado pela centralização política e pelo fortalecimento do autoritarismo estatal, com severas restrições às liberdades civis e concentração de poder no Executivo. Como nota Daniel Aarão Reis, essa estrutura autoritária viabilizou a repressão sistemática aos movimentos populares, materializada na intervenção em sindicatos, na perseguição e prisão de lideranças e na adoção de uma política econômica sustentada pelo arrocho salarial.[93] Tendo isso em vista, o regime militar rompeu com um dos pilares do nacional-estatismo anterior, a aliança com os trabalhadores urbanos e rurais. Em seu lugar, instituiu um modelo de desenvolvimento excludente, sustentado pela

---

[92] ALVES, Francisco das Neves. **A imprensa rio-grandina do século XIX no acervo da Biblioteca Rio-grandense**. Biblos, v.19, p. 95-107, 2006.

[93] REIS, Daniel Aarão. **A ditadura faz cinquenta anos: história e cultura política nacional-estatista**. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. P.22

repressão política e pela subordinação das classes trabalhadoras aos interesses das elites econômicas e do capital estrangeiro.

Ao longo dos governos dos cinco generais-presidentes, a supressão do Estado de Direito e da democracia resultou na constituição de um aparato político desprovido de controle jurídico efetivo. Esse arranjo foi legitimado pela promulgação de 17 Atos Institucionais entre 1964 e 1969. Como demonstra Carlos Fico, esses atos consolidaram uma "utopia autoritária" orientada à eliminação do dissenso e à uniformização da sociedade por meio da repressão, da censura e de uma pedagogia moralizante do regime. Que dizer, a ditadura estruturou um sistema político que substituiu a pluralidade democrática por um projeto de controle da vida social e política brasileira, cuja finalidade era a conformação ideológica e comportamental da nação.[94]

Consoante a isso, o ideário de modernização e progresso formulado pelo regime civil-militar esteve intrinsecamente associado à militarização das instituições estatais, que não apenas consolidou o controle sobre a esfera política. Como também irradiaram seus efeitos sobre outros grupos sociais, entre eles as populações indígenas.

Levando isso em consideração, Carlos Benítez Trinidad aponta que a propaganda desenvolvimentista foi concebida como um instrumento para atenuar os efeitos adversos da repressão, adotando uma postura triunfalista em relação às aspirações econômicas. Essa postura se concretizava por meio de ambiciosos empreendimentos de desenvolvimento e exploração de recursos naturais.[95] Diversos projetos impulsionaram de forma significativa a violência sobre esses povos, incluindo a construção da Rodovia Transamazônica, a implementação da Hidrelétrica de Itaipu e a construção da Rodovia Perimetral Norte, entre outros. Esses processos de exploração econômica estavam intrinsecamente ligados a questões como confinamento, utilização de mão-de-obra indígena e a comercialização de seus produtos.

Nessa perspectiva, as populações indígenas que não se adequassem ao modelo integracionista passaram a ser percebidas como entrave ao dito progresso nacional e aos interesses econômicos da ditadura. Sobretudo na região Norte do país, considerada estratégica

---

[94] FICO, Carlos**. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. Revista Brasileira de História,** São Paulo, v. 24, n. 47, p. 29-60, jul./dez. 2004, p. 33-39.

[95] BENÍTEZ TRINIDAD, Carlos. **De propaganda desenvolvimentista a reclamo de liberdade:** O uso político da questão indígena durante a ditadura civil-militar no Brasil. Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), n. 9, p. 274-310, ene-jun, 2019.

para os projetos desenvolvimentistas e de segurança territorial[96]. Para setores das Forças Armadas e das elites políticas e econômicas, a identidade indígena era vista como transitória e destinada a desaparecer em breve. Essa concepção foi explicitada em 1976 pelo então ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, ao afirmar que "os índios no Brasil não podem impedir a passagem do progresso" e que, "em dez a quinze anos, não haveria mais índios no país."[97] Uma visão que legitimava a integração compulsória dos povos indígenas ao projeto nacional, apresentada como condição necessária à coesão interna e ao avanço do desenvolvimento econômico.

Em função de tais representações, o ano de 1967 foi paradoxal ao indigenismo, pois marcou o declínio do SPI, alvo de críticas contínuas em razão de práticas que se afastaram de sua missão original de suposta proteção aos povos indígenas. Nesse processo, as condutas anti-indígenas praticadas na instituição e seus agentes tornaram-se públicas com a divulgação do Relatório Figueiredo, em 1968. Documento que revelou falhas sistemáticas e a prática de graves atrocidades, gerando ampla repercussão nos âmbitos nacional e internacional. Paralelamente, 1967 também simbolizou uma profunda reorganização do aparato repressivo do Estado brasileiro, momento em que se consolidaram a militarização das instituições civis e a subordinação das políticas públicas à doutrina de segurança nacional.

Nesse caso, conforme registra a CNV, foi criado o Centro de Informações do Exército (CIE), subordinado diretamente ao gabinete do ministro do Exército e responsável por orientar, coordenar e supervisionar as atividades de segurança interna e contrainformações, configurando-se como o principal instrumento de controle e repressão política das Forças Armadas.[98] Ou seja, a articulação entre o desmonte do SPI e a criação do CIE é um sinal que a extinção do órgão indigenista não constituiu um evento isolado. Ao contrário, inseriu-se em

---

[96] De acordo com o relatório final da Comissão Nacional da Verdade (2014), durante a ditadura militar houve forte incentivo à ocupação da Amazônia, região que abrange cerca de metade do território brasileiro. Na época, o espaço foi descrito como um "vazio populacional", ignorando a presença e a diversidade dos povos indígenas, o que evidencia a marginalização dessas populações no contexto do regime autoritário.

[97] Maurício Rangel Reis teve destaque durante o regime militar brasileiro, atuando em diversos cargos estratégicos entre as décadas de 1960 e 1970. Como Ministro do Interior no governo Ernesto Geisel (1974–1979), concentrou-se em políticas de habitação e redistribuição de terras, especialmente voltadas ao Nordeste e Centro-Oeste. Defendeu a integração dos povos indígenas à sociedade nacional, propondo medidas como a redução do ensino bilíngue e a reformulação do Estatuto do Índio em 1978. Sua trajetória, marcada por forte alinhamento ao projeto desenvolvimentista e por uma visão assimilacionista em relação aos indígenas, reflete a lógica de dominação presente nas políticas públicas do período. Informações disponíveis em: https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbetebiografico/mauricio-rangel-reis

[98] Idem, p. 157-159.

um movimento mais amplo de centralização autoritária que marcou a consolidação da ditadura militar.

Cabe salientar, as preocupações com o SPI já eram antigas, resultando na instauração de Comissões Parlamentares de Inquérito (CPIs) em 1962 e 1963. No entanto, essas comissões tiveram resultados limitados devido a obstáculos políticos e administrativos. Em 1963, uma nova CPI foi estabelecida para investigar as inspetorias de número 5 e 6 no Mato Grosso e a 1ª inspetoria no Amazonas. Essa CPI, que se estendeu até 1965, gerou registros significativos enviados ao Ministério da Agricultura, local onde o SPI tinha sua sede. Tragicamente, um incêndio em junho de 1967 destruiu esses documentos, incluindo 150 inquéritos administrativos.

No que se refere ao Relatório Figueiredo, esse extenso *corpus* documental, composto por mais de sete mil páginas distribuídas em trinta volumes, descreve as atrocidades cometidas contra os povos indígenas. O recorte temporal abrange o período que vai da criação do SPI, em 1910, até o ano de 1967. O acervo constitui o ponto culminante das investigações conduzidas pela Comissão de Inquérito instituída pelo Ministro do Interior, general Afonso Augusto de Albuquerque Lima. Sua criação respondeu a denúncias recorrentes de violações e abusos praticados em diversas regiões do país. Em decorrência dessas acusações, o Ministro da Agricultura instaurou, em 1967, uma Comissão Parlamentar de Inquérito, presidida pelo Procurador da República Jáder de Figueiredo Correia. Coube a Figueiredo, também procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca, apurar as irregularidades atribuídas aos servidores do SPI. Além disso, foi responsável por relatar as condições das populações indígenas submetidas à tutela estatal.

Como destaca a historiadora Talita Gama de Magalhães, a criação dessa nova comissão decorreu de um ato direto do general Albuquerque Lima, formalizado pela Portaria nº 174, de 24 de julho de 1967, com o objetivo de retomar as investigações iniciadas em 1965. A partir desse momento, o relatório passou a constituir uma junção documental de todo o inquérito, reunindo materiais produzidos desde 1963. O que evidencia o esforço governamental de centralizar e controlar a produção de informações sobre as irregularidades no SPI.[99] Essa abordagem reforça a interpretação de que o relatório emergiu em um contexto

[99] MAGALHÃES, Talita Gama de. **O Relatório de Jáder de Figueiredo, memórias, a violação dos direitos indígenas e a ditadura civil-militar no Amazonas (1962–1968).** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020. p.19.

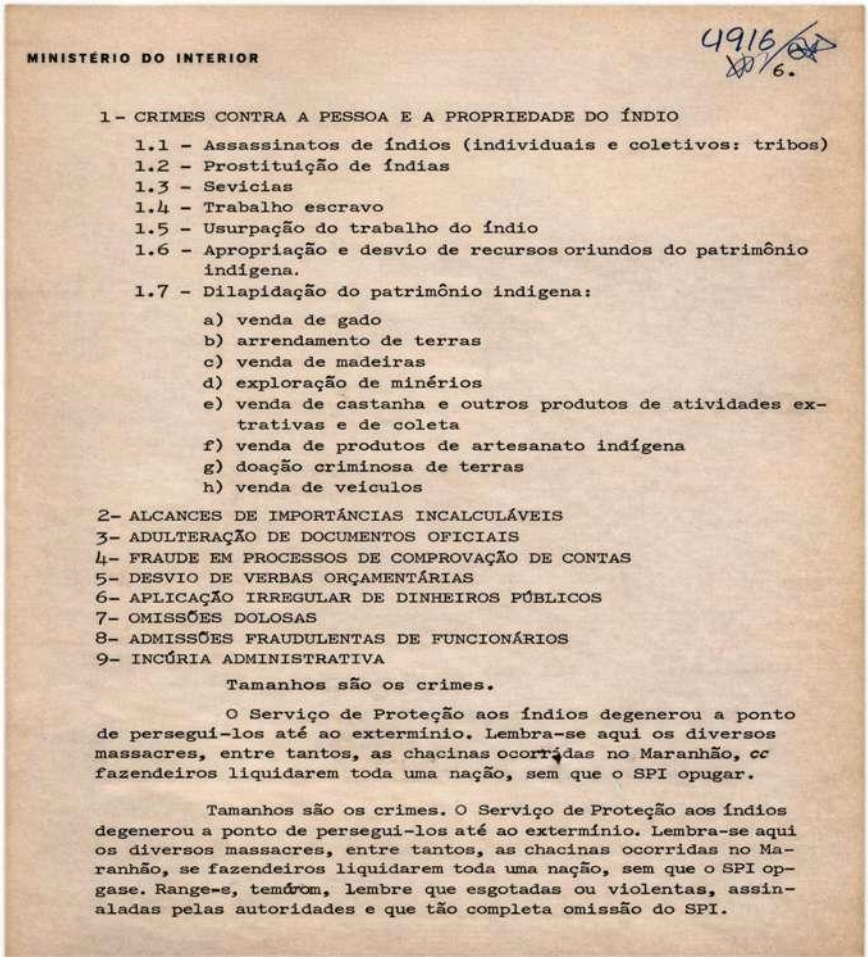
de reorganização autoritária e burocrática do Estado, incidindo diretamente sobre o aparato indigenista.

Vemos, então, que a abrangência e a meticulosidade do documento possibilitaram uma análise sem precedentes das violações aos direitos indígenas no Brasil republicano. Segundo a historiadora Helena Guimarães, embora o relatório tenha sido organizado em categorias destinadas à sistematização das denúncias e dos crimes, as investigações não tinham como objetivo romper com as práticas denunciadas. Ao contrário, buscavam reorganizar as vias de dominação, como expressão de um projeto de poder voltado à reestruturação da burocracia estatal. Esse movimento esteve alinhado à ideologia política do regime militar. Pois, "o projeto extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio, como se essa iniciativa tivesse sido gestada pelos militares enquanto solução e redenção para os chamados problemas dos índios.[100]

Nessa perspectiva, a moralização administrativa do SPI operou como instrumento de legitimação política do regime e redefiniu os contornos do indigenismo brasileiro. O resultado foi à reconfiguração da política indigenista à lógica da segurança e do desenvolvimento nacional, culminando na criação da FUNAI, em 1967, e na consolidação de um modelo tutelar alinhado aos interesses do Estado autoritário. A gravidade dos crimes relatados, que assumiram a dimensão de um escândalo humanitário e administrativo. É possível tomar como exemplo, a lista de crimes apresentados em um fragmento do relatório.

[100] GUIMARÃES, Elena. **O Relatório Figueiredo:** entre tempos, narrativas e memórias. Dissertação (Mestrado em História Social). Rio de Janeiro: UERJ, 2015, p.56-57.

Figura 1-Fragmento do relatório Figueiredo



MINISTÉRIO DO INTERIOR

4916/6.

1- CRIMES CONTRA A PESSOA E A PROPRIEDADE DO ÍNDIO

1.1 - Assassinatos de índios (individuais e coletivos: tribos)
1.2 - Prostituição de índias
1.3 - Sevícias
1.4 - Trabalho escravo
1.5 - Usurpação do trabalho do índio
1.6 - Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio indígena.
1.7 - Dilapidação do patrimônio indígena:

a) venda de gado
b) arrendamento de terras
c) venda de madeiras
d) exploração de minérios
e) venda de castanha e outros produtos de atividades extrativas e de coleta
f) venda de produtos de artesanato indígena
g) doação criminosa de terras
h) venda de veículos

2- ALCANCES DE IMPORTÂNCIAS INCALCULÁVEIS
3- ADULTERAÇÃO DE DOCUMENTOS OFICIAIS
4- FRAUDE EM PROCESSOS DE COMPROVAÇÃO DE CONTAS
5- DESVIO DE VERBAS ORÇAMENTÁRIAS
6- APLICAÇÃO IRREGULAR DE DINHEIROS PÚBLICOS
7- OMISSÕES DOLOSAS
8- ADMISSÕES FRAUDULENTAS DE FUNCIONÁRIOS
9- INCÚRIA ADMINISTRATIVA

Tamanhos são os crimes.

O Serviço de Proteção aos índios degenerou a ponto de persegui-los até ao extermínio. Lembra-se aqui os diversos massacres, entre tantos, as chacinas ocorridas no Maranhão, cc fazendeiros liquidarem toda uma nação, sem que o SPI opugar.

Tamanhos são os crimes. O Serviço de Proteção aos índios degenerou a ponto de persegui-los até ao extermínio. Lembra-se aqui os diversos massacres, entre tantos, as chacinas ocorridas no Maranhão, se fazendeiros liquidarem toda uma nação, sem que o SPI opgase. Range-e, temórom, lembre que esgotadas ou violentas, assinaladas pelas autoridades e que tão completa omissão do SPI.

Fonte: FIGUEIREDO, Jader de. **Relatório Figueiredo**. 1967. p. 4919.

Sobre esse ponto, a historiadora Heloisa Starling destaca a importância do documento ao evidenciar como o relatório registrou uma ampla variedade de abusos. Entre eles, figuram assassinatos, torturas e outras formas de violência perpetradas contra as populações indígenas.

> O resultado apresentado pelo procurador em seu Relatório é estarrecedor: matanças de tribos inteiras, torturas e toda sorte de crueldades foram cometidas contra indígenas no país, principalmente pelos grandes proprietários de terras e por agentes do Estado. Figueiredo fez um trabalho de apuração impressionante: incluiu relatos de dezenas de testemunhas, apresentou documentos e identificou cada uma das violações que encontrou – assassinatos de índios, prostituição de índias, sevícias, trabalho escravo, apropriação e desvio de recursos do patrimônio indígena. Ele também apurou as denúncias sobre a existência de caçadas humanas de indígenas feitas com metralhadoras e dinamite atiradas de aviões, as inoculações propositais de varíola em populações indígenas isoladas e as doações de açúcar misturado à estricnina.[101]

[101] STARLING, Heloísa. **Ditadura militar e populações indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2018. Disponível em: https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/. Acesso em: 10/10/2023

Todavia, quando o documento foi divulgado, não houve atuação efetiva do Estado, como a instauração de denúncias criminais contra os envolvidos. Limitou-se, com isso, expor o histórico das violências sofridas pelos povos indígenas, intensificadas durante a ditadura civil-militar.[102]

A exposição dos crimes contra os povos indígenas, frequentemente praticados por grandes proprietários de terras com a conivência ou colaboração direta de agentes do SPI, transformou o caso em um escândalo de repercussão internacional. Essas denúncias foram amplamente cobertas pela imprensa[103]. Isso desafiou a narrativa militar da época, que tratava as acusações de genocídio como tentativas externas de desmoralizar o regime.

À luz dessa problemática, convém destacar a complexidade das questões envolvidas, entre as quais se incluem os modelos de repressão adotados, os mecanismos de legitimação do genocídio e do etnocídio dos povos originários. Para além da participação dos latifundiários e a amplitude das violências perpetradas contra as populações indígenas. Essa análise, também se constituiu como ferramenta para compreender e desafiar as estruturas de poder que sustentaram tais injustiças, bem como as (re) existências dos povos indígenas diante dos constrangimentos impostos nesse período.

Nesse sentido, ao tratar dos efeitos do regime militar sobre a imagem do Brasil, a partir dos impactos dos projetos estatais sobre as populações indígenas, dois conceitos são centrais: genocídio e etnocídio.

No pós-Segunda Guerra Mundial, em virtude das revelações dos horrores do holocausto, a comunidade internacional reconheceu a necessidade de prevenir e punir atos de genocídio. Em 1948, a Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) adotou a Convenção para a Prevenção e a Punição do Crime de Genocídio, estabelecendo que genocídio é um crime sob o Direito Internacional, contrário ao espírito das Nações Unidas. Conforme essa convenção, os atos de genocídio são definidos como aqueles cometidos com a intenção de destruir, parcial ou totalmente, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso.[104]

Em razão desse contexto, o Brasil ratificou essa convenção em 1952, comprometendo-se internacionalmente a combater tais crimes. Para tanto, as alegações de violações de direitos humanos durante o regime militar, incluindo acusações de genocídio e etnocídio, foram

---

[102] MAGALHÃES, 2020, p.15

[103] Essas informações estão documentadas em reportagens preservadas no Museu Nacional dos Povos Indígenas, no Rio de Janeiro, e disponíveis no acervo digital do Armazém Memória,

[104] NAÇÕES UNIDAS. **Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio**. Adotada pela Resolução 260 (III) da Assembleia Geral em 9 de dezembro de 1948.

dirigidas ao Estado brasileiro. Essas denúncias abrangeram desde a remoção forçada de comunidades indígenas até violências específicas contra distintos grupos étnicos, alcançando significativa repercussão.

Em tal conjuntura, como já discutido, o próprio Relatório Figueiredo ajudou a sistematizar e tornar públicas essas violações, chamando a atenção dos meios de comunicação da época. E com isso, ampliando a visibilidade das denúncias no debate público. A partir disso, impulsionadas pela pressão internacional, as políticas indigenistas formuladas durante a ditadura buscaram atenuar a repercussão das denúncias, tanto no plano interno quanto no externo.

Conforme apontava o próprio Relatório Figueiredo:

> Pelo exame do material infere-se que o Serviço de Proteção aos Índios foi antro de corrupção inominável durante muitos anos. O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. [...] Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça.[105]

Ao tornar públicas essas práticas, o Relatório Figueiredo rompeu momentaneamente o silêncio institucional e mostrou a lógica de dominação que sustentava a política indigenista do regime. Pois, como registrado, os historiadores Carlos Benitez Trinidad e Paulo Cesar Gomes "os militares não tiveram a perspicácia de notar o impacto que a opinião pública internacional teria [...] num momento em que o tema dos direitos humanos começava a ganhar força em âmbito transnacional"[106]. De modo que ampliou a repercussão das denúncias e expôs o autoritarismo do Estado brasileiro.

Sobre esse ponto, Pierre Clastres, em *Arqueologia da violência*, amplia a discussão ao formular o conceito de etnocídio como complementar ao de genocídio. Para Clastres, o genocídio corresponde à destruição física de um povo, enquanto o etnocídio diz respeito à eliminação sistemática de suas culturas, identidades e formas próprias de organização social. Essa distinção evidencia que a violência dirigida aos povos indígenas não se limita ao extermínio corporal, mas inclui estratégias de apagamento cultural que visam desestruturar seus modos de vida e suas cosmologias.[107]

---

[105] BRASIL. Ministério do Interior. **Relatório Figueiredo.** Brasília, 1967.
[106] GOMES, Paulo Cesar; BENITEZ TRINIDAD, Carlos. **A questão indígena durante a ditadura militar brasileira e a opinião pública estrangeira em perspectiva transnacional**. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 14, n. 35, e0106, jan./abr. 2022, p. 3.
[107] CLASTRES, Pierre. **Do etnocídio:** Arqueologia da Violência. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 75-87.

A partir dessa perspectiva, o etnocídio pode ser compreendido como um esforço de "civilização" dos povos indígenas, fundamentado na imposição de noções de "melhoria" e "progresso" que, na prática, alteram profundamente ou destroem suas culturas. Trata-se, portanto, tanto de formas explícitas de violência quanto de estratégias mais sutis voltadas à supressão da diversidade cultural e à imposição de uma uniformidade cultural em prol do chamado "bem nacional". Achille Mbembe expande essa leitura ao conceituar a necropolítica, salientando que regimes coloniais e autoritários produzem zonas de morte como forma de governo.[108] Nesse panorama, a política indigenista da ditadura, assim, não foi mero caso de negligência, mas expressão de um poder necropolítico que administrava o extermínio sob o discurso de progresso.

Por outro lado, diversos acadêmicos indígenas têm ressaltado a necessidade de aprofundar e ampliar a compreensão desses conceitos. Daí, incorporar as especificidades históricas e as nuances próprias das experiências vivenciadas pelas populações indígenas, bem como os saberes epistêmicos desses sujeitos.

Nesse contexto, Braulina Baniwa e Iury da Costa Felipe propõem uma reflexão sobre a atuação de instituições religiosas em territórios indígenas. Os autores sustentam que práticas religiosas impostas comprometem a autonomia e a saúde dos povos indígenas, fragilizam os laços comunitários e incentivam processos de assimilação cultural. Do mesmo modo, criticam políticas governamentais que autorizam a presença de missionários em terras indígenas, desconsiderando evidências históricas dos riscos e das violências associadas a esse tipo de intervenção.[109]

Segundo Iury da Costa Felipe Tapü'ücü, "o genocídio silencioso é aquilo que entra nas mentes das pessoas [...] é uma forma de você negar sua própria identidade"[110]. Afirmação que evidencia a centralidade de políticas que respeitem e protejam as tradições e a integridade dos povos indígenas, sobretudo das complexas relações culturais estabelecidas entre indígenas e não indígenas. Nesses termos, impõe-se a necessidade de ruptura com processos de

---

[108] MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

[109] BANIWA, Braulina et al. **Genocídio indígena e políticas integracionistas:** demarcando a escrita no campo da memória [livro eletrônico]. 1. ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021, p. 102-120.

[110] UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. **O Encontro Povos Indígenas e Justiça de Transição – Memória, Verdade, Reparação e Não-repetição**. [Vídeo]. Brasília: Universidade de Brasília, 29 de agosto. Disponível em: https: //www.youtube.com/watch?v=CZtYhZZlax8 Acesso em: 27/05/2023.

colonização ainda profundamente enraizados nas práticas sociais que estruturam a sociedade brasileira.

Por sua vez, Felipe Tuxá, ao tratar da noção de letalidade branca, amplia o conceito de genocídio ao evidenciar que as ações estatais durante o regime militar não se limitaram à violência direta, mas incorporaram práticas burocráticas e políticas sistemáticas de apagamento. Nessa perspectiva, o genocídio indígena não se restringe ao extermínio físico, devendo ser compreendido como um projeto contínuo de destruição territorial, cultural e simbólica. Essa letalidade manifesta-se por meio de expressões invisíveis, institucionais e estruturais, que perpetuam a exclusão, o silenciamento e a morte dos povos indígenas, frequentemente legitimadas pelo discurso do progresso e do desenvolvimento. Como sintetiza o autor, "a letalidade branca se apresenta em nome do progresso: barragens, mineração e agronegócio são armas silenciosas do genocídio contemporâneo".[111]

No âmbito das relações étnico-raciais, Geni Daniela Núñez Guarani introduz o conceito de etnogenocídio, que se refere a um processo colonial contínuo que ultrapassa a noção de extermínio físico. Operando, sobretudo, no apagamento simbólico, político e identitário dos povos indígenas enquanto coletividades. Teve como objetivo, "contribuir com ferramentas conceituais para a identificação de eixos estruturantes do etnogenocídio"[112]. Compreendendo-o, assim, como um conjunto de práticas que incidem simultaneamente sobre território, o corpo e os processos de subjetivação indígena.

Nesse sentido, a colonização não se limita à invasão da terra, pois, como afirma a autora, "não incidiu apenas sobre o território-terra, mas também sobre o território-corpo"[113] e sobre os "processos de subjetivação". Ocasionando, formas persistentes de desumanização e negação da existência indígena. Ou seja, um mecanismo central da colonialidade que, articulado à branquitude enquanto posição de poder, promove o desaparecimento indígena sem necessariamente recorrer à morte física. Ao mesmo tempo em que invalida saberes e modos de vida, apagando o indígena das relações étnico-raciais no Brasil.

Ao versar sobre essas definições, Casé Angatu Xukuru Tupinambá amplia o debate ao revelar que a exclusão e a negação de direitos dos povos indígenas não se restringem a

---

[111] Tuxá, 2021, p. 194

[112] LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Nhande ayvu é da cor da terra:** perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022, p. 10.

[113] Ibidem, p. 22.

dinâmicas sociais ou institucionais. Mas integram um projeto contínuo de apagamento físico, cultural e espiritual. Para ele, "em relação aos povos indígenas, não só o racismo estrutural, mas também o genocídio e o etnocídio são estruturais"[114], uma vez que "é estrutural o racismo contra nós, mas também a tentativa de nosso apagamento físico, que é o genocídio, e de nosso apagamento cultural e espiritual, que é o etnocídio"[115]. Sobre essas circunstâncias, as violências dirigidas aos povos originários não se configuram como eventos pontuais, mas como dimensões permanentes de uma estrutura histórica e política que sustenta tais práticas.

Com base nestas referências, ante a crise das políticas indigenistas no período, as fontes jornalísticas da época exploraram amplamente as alegações de violações de direitos humanos atribuídas ao regime militar. Incluindo acusações de genocídio e etnocídio dirigidas ao Estado brasileiro. Essas denúncias abrangeram desde a remoção forçada de comunidades indígenas até violências específicas contra diferentes grupos étnicos, culminando em uma série de repercussões. É justamente em 1968, assevera Rodrigo Patto Motta "a temperatura política subiu a níveis bem mais graves, inclusive porque se intensificaram as ações terroristas, de esquerda e de direita."[116]

A seguir, apresento algumas das principais manchetes da grande mídia impressa do período, as quais expressam tanto as problemáticas evidenciadas quanto às expectativas suscitadas pelas denúncias.

---

[114] ANGATU, Casé. **Reescrever e contracolonizar a história pelo protagonismo da (re)existência indígena.** In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024, p. 99.
[115] ANGATU, Casé, op. cit., p. 99.
[116] MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Sobre as origens e motivações do Ato Institucional** 5. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 200, 2018.

Figura 2*: O Globo*



SPI, cenário de todos os crimes

Da Sucursal do Rio

O Sr. Jader Figueiredo Cor-, presidente da comissão de gurito nomenda: pelo minis- Albuquerque Lima, para apur- rregularidades ocorridas — nos; onuem — em — antrevista- col- adbs *no* fnterior: que o crimes pados pèlo fnterior que se- arar a Zrimes contra o patrin- aessultou em atrevista: — colé- ládio: que os Ministério de que irreguistam no quas-) milhos acerticam o seu deo: **1000** crimes, assassinat- ténda de terras e de produtos rras, administrativas, a dês- meiamento e lirà de coleta

"INCACULAVEL"

m 134 indiciados. 17 presos 33 contar os dispensados é

plieados o 134-indiciados. Des tes, 17 já sofreram prisões, ad- ministrativas, enquanto 33 afas- dispensados.

PADRÃO DE CORRUPÇÃO

informou o sr. Jader Figueire- do que o diretor do SPI, nom- fendo após a FAB Lino Vinhas, ex-diretor do SPI, e impisou n- frente do orgão, e enusado de ha frente do órgão, emusado do ha Retanto, fol o menos novos, am- nilhão de cevareiros novos e, não fretanto, fol o anico implicado da 1 milhão orgão, escapar de pri- trativas e de reuneeiros novos e nada de prisão, de anusado que consegue escàpar de pris- menos novos, padas a enform- realizado a conta: 20 volumes Sem contar dós anex, tuto do

realizado à conta: 20 volu- sem contar os anexos, tuto sando 103 quilos de papel, aicondicionarem três grande

EXTINÇÃO DE TRIBOS

Tais, adiante o sr. Jader F gueiredo disse que peclir a do nistrio Albuquerque Lima a fo mação de comissões especiais certificarem dois crimes opor rare às tribos indígenas: a c pesa o Pathans, major Bahia, inoculando o virus de varíol gas" en Mato Grosso: pol elu telbos de diamantes, a con- panhias de aviões, e con ra- das de aviões, e com radas da matralhadoras...E.

Conforme a grave ceàsa, lá que às criminosas novos se pesca de 109 quilos de pa-

Fonte: Jornal *O Globo*, 21/03/1968

Figura 3 - Jornal do Brasil



JORNAL DO BRASIL

Rio, 17 e 18 de março de 1968

Diretor-Presidente: C. Pereira Carneiro

Diretor: M. F. do Nascimento Brito

Editor-Chefe: Alberto Dines

Bárbaros Contra Índios

Num dos livros famosos de nosso tempo, *Tristes Trópicos*, de C. Lévi-Strauss, há uma passagem particularmente penosa para o leitor brasileiro. Ao chegar ao Brasil em 1935, Strauss colheu ainda ecos de como gente da geração anterior se livrara dos muitos índios que ainda habitavam o Brasil: "Apanhavam nos hospitais as roupas contaminadas das vítimas da varíola, para pendurá-las, com ou-

de o índio não votar, de ser tutelado da Nação, que o torna mais precioso. É um dependente, uma criança. E um Congresso, um país em geral que não cuida dos seus filhos indefesos dificilmente terá maturidade para resolver quaisquer outros problemas.

A Força Aérea Brasileira, que tem prestado serviços sem preço à causa dos índios, que tem sido

Fonte: *Jornal do Brasil,* 1968.

Figura 4 - *O Globo*



Máximo Rigor na Apuração da Matança Dos Índios

O presidente da comissão encarregada de apurar as irregularidades no extinto Serviço de Proteção aos Índios, Sr. Jáder Figueiredo Correia, negou ontem — repetindo afirmação do Ministro do Interior, General Albuquerque Lima — que êle ou qualquer de seus companheiros estivessem sendo alvo de pressões políticas

uma forma ou de outra, às malhas da lei.

O Ministro do Interior — Informou o Sr. Jáder Correia — está estudando os nomes para as doze comissões que se encarregarão de comprovar tôdas as acusações, aprofundando as investigações determinadas pela comissão principal, sob sua presidência.

índios, Capitão Manuel dos Santos Pinheiro, disse ontem, a O GLOBO, que está tendo andamento satisfatório, no âmbito de sua jurisdição, o inquérito destinado a apurar, no plano nacional, irregularidades praticadas naquele órgão, em administrações passadas. Informou que, na próxima semana, virá a Belo

dar uma cooperativa para a venda direta, nos centros consumidores, de tôda a produção agrícola do núcleo. Para fazer o transporte da mercadoria, obteve do atual Diretor do SPI, Coronel Heleno Dias Nunes, um caminhão. Agora, será executado um programa de incremento à pecuária, cuja etapa inicial consistirá na

Fonte: Jornal *O Globo*, 1968.

Figura 5 - *Estado de São Paulo*



ESTADO DE S. PAULO, 26 MARÇO 1968

Denuncia: fazendas escravizam índios

Da Sucursal de Brasília

A existência de uma ilha no rio Solimões habitada exclusivamente por índios hansenianos, que ali vivem e morrem sem assistência, a verificação de que quase a totalidade dos quinze mil "ticunas" desconhecem a existência do Brasil, e a descoberta de uma fazenda no município de São Paulo do Olivença, no Amazonas, onde silvícolas são acorrentados e espancados, constituem algumas das revelações do relatório da delegada Neves da Costa ao coronel Florimar Campelo, diretor geral da Polícia Federal.

Próximo a ilha Araujá, habitada exclusivamente por índios hansenianos, está a ilha Arariá, onde muitos dos índios que ali vivem são também portadores do Mal de Hansen, não se podendo calcular o número de habitantes em ambas. O mal parece bastante difundido entre os índios da Amazonia, pois na fazenda do Município de S. Paulo de Olivença muitos estão atacados da moléstia, sendo também comuns a "doença das pintas" e a "doença dos olhos", como as chamam.

ISOLADOS

A maioria das "missões" que catequizam os "ticunas" são estrangeiras e, apesar de algumas delas serem realmente úteis aos indígenas, a delegada Neves da Costa pôde verificar que práticamente ôles não têm nenhuma noção de brasilidade e nem de patriotismo. Não têm notícias do Brasil e de sua existência.

O DENUNCIANTE

As investigações da Polícia Federal decorreram da denúncia do índio Verissimo ao capitão José da Cunha Barros Filho, comandante da 7.a Cia. de Fronteiras, em Tabatinga, de que mais de 600 índios "Ticunas" estavam sendo escravizados pelos fazendeiros Jordão Aires de Almeida e Leandro Sousa de Almeida. A dra. Neves da Costa Vale, titular da Delegacia de Repressão ao Tráfico de Pessoas, foi designada para apurá-la.

A fazenda onde foram cometidas as atrocidades fica no local denominado Belém, às margens do Alto Solimões, na foz do Rio Tacamã, município de São Paulo de Olivença.

LUGAR DE SALVAÇÃO

Em seu depoimento, o sr. Jordão Aires disse que há cêrca de 11 anos os "Ticunas" foram levados para suas terras por frei Jeremias. Esse religioso conseguira convencer os índios — não se sabe se por interêsse ou alucinação, ao que o mundo estava prestes a se acabar e que [illegible]

CASTIGOS

Confessou o sr. Jordão Aires que os índios, quando desobedeciam às ordens, eram aprisionados pela sua Polícia e acorrentados em um ponto do arsenal existente na varanda de sua casa. Os índios eram acorrentados pelos pés e, os mais refratários, tinham as mãos presas nas costas.

O índio Verissimo, que denunciou as atrocidades ao capitão José da Cunha, foi um dêles passou êste dias sem comer e sem beber, com as mãos e os pés acorrentados, com os cadeados à pesar-lhe sôbre o pulso e no tornozelo. Ficou todo o tempo apenas com um calção, tendo de satisfazer, em pé, suas necessidades fisiológicas. Teve o corpo todo picado por mosquitos carapanãs, frequentes na região.

A DENÚNCIA

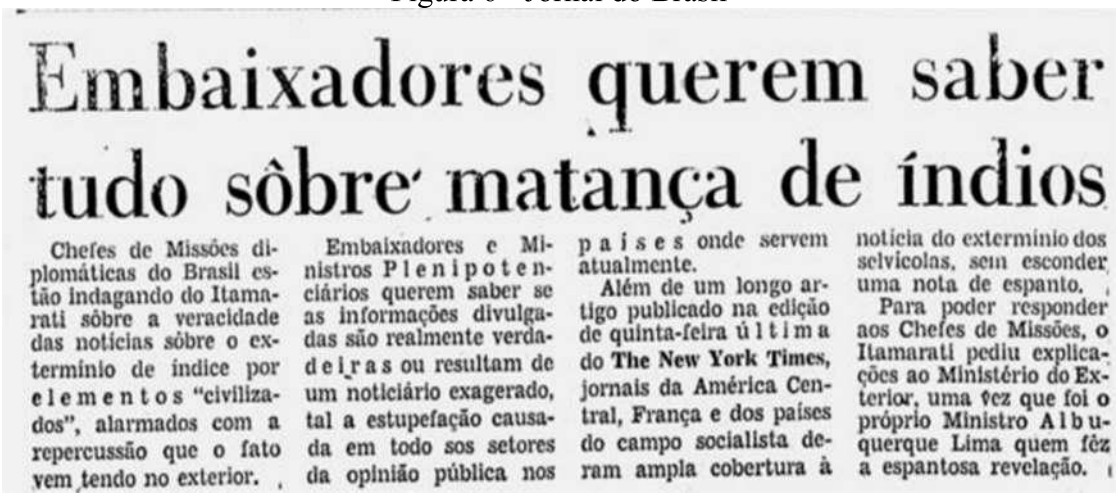
Quando foi libertado, Verissimo teve oportunidade de fazer a denúncia das atrocidades ao comandante de uma corveta. Este sugeriu que as fizesse ao capitão da 7.a Cia. de Fronteira. Ao regressar à fazenda, o índio foi espancado com chicote de couro de peixe-boi. Ameaçado de morte, por ter feito a denúncia, fugiu de Belém.

Apenas uns dos índios depuseram confirmando as atrocidades. A maioria dos "Ticunas" que habitam a região mesmo ameaçados, com medo [illegible]

Fonte: Jornal *Estado de São Paulo*, 26/03/1968.

O que resulta das questões destacadas nas reportagens mencionadas, a repercussão internacional foi tão expressiva que o Ministério das Relações Exteriores se viu compelido a emitir uma circular, por meio do Itamaraty, orientando o corpo diplomático, especialmente os embaixadores, a informar aos organismos internacionais interessados na questão indígena que o governo brasileiro estava apurando os crimes denunciados. Uma tendência que teve como objetivo atenuar os impactos das acusações sobre a imagem internacional do Brasil, conforme se observa no excerto a seguir.

Figura 6 - Jornal do Brasil



Embaixadores querem saber tudo sôbre matança de índios

Chefes de Missões diplomáticas do Brasil estão indagando do Itamarati sôbre a veracidade das notícias sôbre o extermínio de índice por elementos "civilizados", alarmados com a repercussão que o fato vem tendo no exterior.

Embaixadores e Ministros Plenipotenciários querem saber se as informações divulgadas são realmente verdadeiras ou resultam de um noticiário exagerado, tal a estupefação causada em todo sos setores da opinião pública nos países onde servem atualmente.

Além de um longo artigo publicado na edição de quinta-feira última do **The New York Times**, jornais da América Central, França e dos países do campo socialista deram ampla cobertura à notícia do extermínio dos selvícolas, sem esconder uma nota de espanto.

Para poder responder aos Chefes de Missões, o Itamarati pediu explicações ao Ministério do Exterior, uma vez que foi o próprio Ministro Albuquerque Lima quem fêz a espantosa revelação.

Fonte: *Jornal do Brasil*, 27/03/1968

Sobre isso, o historiador Paulo César Gomes, nota que,

> O Ministro brasileiro do Interior, José Costa Cavalcanti, enviou uma carta a todas as missões diplomáticas presentes no Brasil. Cavalcanti iniciava sua missiva criticando a maneira "sensacionalista" e "tendenciosa" como os meios de comunicação internacionais vinham acusando o governo brasileiro de praticar "genocídio indígena". Atribuía essa atitude com relação ao Brasil a jornalistas estrangeiros e "pseudo-antropólogos, ávidos por notoriedade", que divulgavam "fatos deformados"

> sobre a realidade brasileira, buscando a condenação, "sem provas e sem possibilidade de defesa", de uma nação cristã. (...) O presidente Médici, em uma coletiva para a imprensa estrangeira, declarou que qualquer jornalista que quisesse visitar o Brasil para verificar as condições em que viviam os indígenas teria suas despesas pagas pelo governo brasileiro.[117]

Em 21 de março de 1968, o *Jornal do Brasil* publicou a notícia intitulada "Massacre leva à denúncia na Conferência de Teerã"[118], evidenciando um momento crítico da diplomacia brasileira durante a ditadura militar. A matéria fazia referência à Conferência das Nações Unidas realizada em Teerã, fórum internacional voltado à avaliação da situação dos direitos humanos em escala global. Nesse contexto, um grupo de países manifestou-se disposto a acusar o Brasil de negligência diante dos massacres de populações indígenas, fato que projetava de forma negativa a atuação do Estado brasileiro no campo dos direitos humanos desses povos.

A respeito do episódio, a matéria detalha a forma como a delegação brasileira se preparava para contra-argumentar as acusações, sustentando que o extermínio de indígenas não constituía uma política oficial do Estado. Segundo essa linha de defesa, as violências seriam praticadas por agentes privados interessados na exploração de terras indígenas. É crível dizer que a estratégia diplomática recorrente do regime militar, consistia em dissociar as práticas de violência e usurpação territorial do aparato estatal, atribuindo-as a atores não governamentais.

Por isso, revela-se a complexidade do cenário internacional e o jogo diplomático adotado pelo governo militar para mitigar críticas e evitar generalizações capazes de deteriorar ainda mais a imagem externa do Brasil em um contexto de intensa vigilância internacional. Ao adotar essa estratégia, o governo buscava resguardar sua imagem, preservar sua autonomia política e viabilizar projetos de desenvolvimento que implicavam em profundos impactos sobre as comunidades indígenas. Essa situação ilustra a intersecção entre política interna e imagem externa, a defesa da reputação do país tornou-se um elemento chave na gestão das políticas indigenistas pelo regime militar.

Em 29 de março de 1968, o *Jornal do Brasil* apresentou um panorama das reações internacionais à CPI relacionada ao Relatório Figueiredo, com destaque para a cobertura em vários países. Na França, jornais de Paris e de outras províncias noticiaram o massacre de

---

[117] GOMES, Paulo César. **As relações entre a ditadura militar brasileira e o governo francês**: do golpe à anistia (*1964-1979)*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGHIS, 2017. p. 244 e 245

[118] JORNAL DO BRASIL. **Massacre leva à denúncia na Conferência de Teerã**. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 mar. 1968.

indígenas brasileiros por funcionários do SPI. *O Le Figaro*, um dos periódicos de maior circulação no país, deu amplo destaque ao tema e sugeriu que as revelações poderiam desencadear uma onda de indignação internacional. Nos Estados Unidos, o *The New York Times* também repercutiu as preocupações em torno da situação dos povos indígenas no Brasil.

Já na União Soviética, o jornal oficial do Comitê Central do Partido Comunista, o *Pravda*, afirmou que a população indígena brasileira, anteriormente estimada em cerca de dois milhões de pessoas, teria sido reduzida a aproximadamente oitenta mil, em decorrência do que classificou como um "assassinato em massa" de grupos nativos. Frente a isso, reforçou a gravidade das acusações e ampliou as preocupações internacionais acerca das políticas adotadas pelo Estado brasileiro no tratamento dispensado aos povos indígenas. Em Portugal, jornais como o *Diário de Notícias* destacaram as violências cometidas contra indígenas no Brasil e noticiaram uma entrevista com Albuquerque Lima, então ministro do Interior, que prometeu a punição dos responsáveis. Na Argentina, por sua vez, o tema dos massacres indígenas também recebeu ampla cobertura da imprensa local, constatação da seriedade dos acontecimentos e sua repercussão regional.[119]

No entanto, ao longo de 1968, a imprensa brasileira passou a indicar um reposicionamento discursivo, deslocando o foco das denúncias para a defesa da integração das populações indígenas à dinâmica nacional. Esse movimento sugere uma estratégia governamental de resposta às críticas internacionais, orientada a projetar um suposto compromisso com a melhoria das condições de vida dos povos indígenas por meio de políticas indigenistas. Na prática, contudo, observa-se o aprofundamento da atuação dos organismos repressivos do Estado.

Considerando esse complexo panorama, demonstrou-se que a imagem de "progresso" mobilizada pelo regime civil-militar esteve profundamente dissociada das realidades vivenciadas pelos povos indígenas. As denúncias de genocídio e etnocídio, amplamente difundidas pela imprensa nacional e internacional a partir do Relatório Figueiredo, expuseram as contradições de um projeto estatal que, ao mesmo tempo em que se apresentava como modernizador e desenvolvimentista, sustentava práticas sistemáticas de violência. Ao ponto, que "três missões internacionais foram realizadas no Brasil entre 1970 e 1971, sendo uma

[119] O *Jornal do Brasil* de 29/03/1968 incluiu uma seleção de notícias internacionais, cobrindo eventos e temas relevantes em relação à questão indígena do Brasil.

delas da Cruz Vermelha Internacional."[120] Pois, diversas " denúncias de violações de direitos humanos contra indígenas foram enviadas ao Tribunal Russell II,17 realizado entre 1974-1976, e também à quarta seção deste tribunal internacional, realizado em 1980 em Roterdã."[121] Os casos analisados e julgados, envolvendo os povos Waimiri Atroari, Yanomami, Nambikwara e Kaingang de Mangueirinha, resultaram na condenação do Estado brasileiro.

A reação do Estado, marcada por estratégias diplomáticas e discursivas de negação, relativização e deslocamento de responsabilidades, revela que a preocupação central não era a garantia de direitos indígenas, mas a preservação da legitimidade política e da imagem internacional do país. É nesse contexto de crise do indigenismo tutelar e de rearticulação autoritária do poder estatal que se torna necessário avançar para o exame das políticas indigenistas propriamente ditas, analisando como o regime estruturou, institucionalizou e justificou a lógica da integração forçada sob o lema *"integrar para não entregar"*.

1.3 As políticas indigenistas da ditadura civil-militar: "integrar para não entregar"

O slogan *"Integrar para não entregar"*, adotado pelos governos militares a partir de 1966, inseriu-se no contexto da política de integração nacional promovida durante a ditadura. Essa proposta visava consolidar um projeto de integração territorial, econômica e populacional, com ênfase especial na Amazônia e em sua conexão com o restante do país. Um dos exemplos emblemáticos dessa política foi à construção da rodovia BR-174, concebida no âmbito do Plano de Integração Nacional (PIN), instituído pelo Decreto-Lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970. O objetivo ia além da mera implementação de obras na região,

> suposta reforma agrária, pois previa-se, pelo mesmo decreto, reservar para efeitos de colonização e reforma agrária uma faixa de terra de até dez quilômetros à esquerda e à direita das novas rodovias, usando os recursos do Programa de Integração Nacional, o PIN. Esta reforma se realizaria por meio do assentamento de colonos na região Norte, onde haveria 'vazios demográficos' na opinião dos governantes.[122]

---

[120] BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório.** Volume II, Textos temáticos. Brasília: CNV, 2014, p. 208.
[121] Ibid., p. 208.
[122] VIEIRA, Jaci Guilherme; SANTOS, Maria José dos. **BR-174**: um corredor para a morte dos indígenas Waimiri Atroari, obra da ditadura militar em Roraima. In: FAGUNDES, Pedro Ernesto; GOMES, Paulo César; FONTELES, Ana Rita; ALMEIDA, Anderson da Silva; JOFFILY, Mariana (orgs.). **A ditadura fora do eixo:** uma viagem pelo Brasil autoritário (1964–1985). Serra, ES: Identidade Editorial, 2025, p. 94.

Nesse cenário, as políticas indigenistas configuraram-se como o principal instrumento do Estado para, supostamente, "garantir" direitos, em tese, às populações indígenas. À vista disso, em relação às políticas indigenistas[123] dos governos militares, é necessário reconhecê-las como políticas de Estado, e não apenas como ações circunstanciais de governo. Ao mesmo passo "que a legitimam como prerrogativa desse estado, o único que pode respaldar a efetividade dos direitos indígenas."[124] Tais políticas produziram efeitos profundos e, em muitos casos, devastadores sobre os povos indígenas.

Nessa ótica, o indígena foi concebido prioritariamente como objeto de intervenção estatal, e não como sujeito de direitos, revelando uma lógica que buscava integrar as populações indígenas ao projeto nacional desenvolvimentista. Por vezes, em detrimento de sua autonomia sociocultural e de suas formas próprias de organização social e territorial. O que, na avaliação do historiador Breno Luiz Tommaz, "o projeto de desenvolvimento nacional defendido pela ditadura não se limitou à promover obras de infraestrutura pelos interiores do Brasil, mas motivou a produção de leituras sobre o lugar do indígena, que era "resgatado"."[125] Isso significa dizer que os povos indígenas não apenas sofreram com os projetos do Estado, mas foram discursivamente produzidos por eles.

Essas diretrizes e projetos implementados durante a ditadura civil-militar não apenas redefiniram o uso e a ocupação dos territórios indígenas, como também repercutiram de forma profunda na configuração jurídica e política desses povos. Tais projetos produziram impactos significativos na construção social do direito à cidadania, cuja efetivação, contudo, permanecia distante da realidade. Diversos direitos fundamentais continuavam a ser negados em razão da manutenção do sistema tutelar, que classificava as populações indígenas como relativamente incapazes, com fundamento na tutela orfanológica prevista no Código Civil de 1916. Esse enquadramento restringia a autonomia para os atos da vida civil e condicionava o

---

[123] Atualmente, o termo políticas indigenistas designa ações do Estado e de outros agentes voltadas às populações indígenas no Brasil. Durante a ditadura civil-militar, essas políticas foram conduzidas majoritariamente pelo Estado, com participação de organizações religiosas católicas e protestantes, historicamente atuantes junto aos povos indígenas em áreas como evangelização, saúde, educação e defesa de direitos. Conforme definição do Instituto Socioambiental, a política indigenista refere-se ao conjunto de iniciativas estatais e não estatais que incidem sobre os povos indígenas no país. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/O_que_%C3%A9_pol%C3%ADtica_indigenista

[124] CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. **A política indigenista, para além dos mitos da Segurança Nacional**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 23, n. 65, p. 159, 2009.

[125] EVANGELISTA, Breno Luiz Tomasi. **Entusiastas do desenvolvimentismo:** a ditadura civil-militar entre representações e discursos sobre o indígena brasileiro (1969-1974). 2020. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p.14.

reconhecimento da plena capacidade jurídica à assimilação dos povos indígenas ao padrão de civilização nacional.[126]

Em outros termos, o Estado brasileiro, sob o regime civil-militar, mobilizou o discurso do progresso e da integração para legitimar práticas de violência, tutela e negação da autonomia indígena, reproduzindo uma lógica de dominação.

Sobre autonomia, a historiadora Ana Catarina de Resende entende "de modo geral, como uma reivindicação para ter o controle sobre o território e seus recursos naturais e poder desfrutar de suas formas de organização social, política, cultural e religiosa."[127] Portanto, a luta pela autonomia ultrapassa a mera posse da terra, abrangendo o reconhecimento da autodeterminação e da capacidade de definir os rumos da própria existência coletiva.

Nesse sentido, ressalta ainda que "cada movimento ou organização, cada comunidade vai tratar a autonomia de forma diferente." Nesse sentido, torna-se vital "analisar com cuidado os diferentes conteúdos que surgem nas reivindicações dos movimentos indígenas e nas propostas de autonomia incluídas na legislação e nas políticas para demarcação de terras indígenas no Brasil."[128] Isso porque, cada grupo, conforme sua trajetória histórica, cosmovisão e contexto territorial, atribui significados e prioridades específicas a essa noção.

Com base nisso, para alguns povos, a autonomia está mais estreitamente vinculada à gestão territorial e à proteção dos recursos naturais livres das pressões da exploração econômica. Para outros, significa a consolidação de formas próprias de governança, de educação intercultural e de sistemas de justiça fundamentados em valores comunitários. Isto é, a autonomia não constitui uma reivindicação homogênea, mas uma pluralidade de experiências e interpretações que expressam a diversidade sociocultural dos povos indígenas no Brasil. Ao longo da tese, retomaremos esse conceito.

Ao examinar a dinâmica desse processo, percebe-se que a ideologia da Segurança Nacional, fortemente influenciada pelo pensamento de Golbery do Couto[129] e Silva, orientou a racionalidade política e administrativa do regime militar. Essa ideologia forneceu o arcabouço conceitual que legitimou a intervenção estatal, sustentada nos princípios da ordem,

---

[126] Art. 6°. "São incapazes relativamente a certos atos ou a maneira de exercê-los: (...) III- Os Silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País."

[127] RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960–2010):** uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. Brasília, 2014, p. 5.

[128] RESENDE, **Direitos e autonomia indígena no Brasil**, p. 5.

[129] SILVA, Golbery do Couto e. **Geopolítica e poder.** Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003.

do desenvolvimento e da integração nacional. Dessa forma, consolidou-se como a base teórica que justificou a expansão do controle do Estado sobre a sociedade e os territórios.

Essa doutrina foi complementada pelas contribuições de figuras como o Padre Joseph Comblin[130] e Carlos Giannasi[131], que ajudaram a moldar os princípios doutrinários que validaram as intenções e as políticas voltadas para as populações indígenas. Os valores da DSN não apenas orientavam a estratégia defensiva do território nacional, como influenciavam as políticas em áreas importantes como economia, política e cultura. Servindo de base para a implementação de práticas repressivas pelo Estado ditatorial. Como também moldou o "novo indigenismo" e transformou o indígena em "problema de Estado".

Sobre essa corrente teórica, concebida inicialmente como um projeto geopolítico e ideológico, a Doutrina de Segurança Nacional distorceu e expandiu o significado do termo "segurança nacional" ao longo do tempo. Habilmente manipulada pelo poder político durante a ditadura civil-militar, essa doutrina serviu como justificativa para o regime autoritário, como fundamento para a concepção de diversos institutos jurídicos que foram consolidados e incorporados ao ordenamento jurídico brasileiro. Na sua origem, o conceito de "segurança nacional" estava inicialmente mais atrelado à proteção contra intervenções externas. Juridicamente, era definido como a garantia da "segurança do Estado em sua integridade e independência, e a defesa de seus elementos fundamentais, como território, soberania e população, contra agressões externas".[132] Ou seja, buscava proteger os interesses da nação na totalidade, assegurando os direitos e garantias fundamentais da população.

No período pós-Segunda Guerra Mundial, a polarização ideológica entre capitalismo e socialismo, liderada pelos Estados Unidos e pela União Soviética, redefiniu o conceito de "segurança nacional". Essa reconfiguração, impulsionada pela ameaça da expansão soviética, levou os EUA a adotar uma política externa focada na contenção do comunismo globalmente. Fortalecendo alianças militares e expandindo sua influência em territórios anteriormente sob domínio europeu. No Brasil, essa dinâmica global moldou as diretrizes da política de segurança nacional, sobretudo durante o regime militar, período em que a retórica

---

[130] COMBLIN, Joseph. **A ideologia da segurança nacional:** o poder militar na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
[131] GIANNASI, Carlos. **A doutrina da segurança nacional e "milagre econômico" (1969-1973).** São Paulo: Cortez, 2013.
[132] SANTOS, Fabiana Figueiredo Felício dos. **Lei de segurança nacional:** de Vargas a Temer, uma necessária releitura: a doutrina de segurança nacional sob a perspectiva da segurança humana. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, p. 66, p. 70.

anticomunista foi mobilizada para legitimar práticas repressivas e o fortalecimento do aparato autoritário do Estado.

Influenciadas pela doutrina de segurança dos Estados Unidos, as autoridades e formuladores de políticas brasileiras intensificaram a cooperação militar com o governo norte-americano, alinhando suas políticas internas ao propósito de combater a suposta subversão comunista. Com o avanço do regime, o conceito de "segurança nacional" foi sendo gradualmente adaptado e ampliado, passando a abranger diversas questões de caráter interno e consolidando-se como instrumento de controle político e social.

Sob essa influência, a "segurança nacional" transformou-se em pretexto para a implementação de políticas de repressão interna, justificando desde a censura e a vigilância extensiva até ações diretas contra grupos considerados subversivos, entre eles movimentos sociais e populações indígenas. Conforme observa Emilla Grizende Garcia, a DSN, durante a ditadura militar brasileira, representou um "sistema repressivo de combate à subversão"[133], ao estabelecer uma coesão operacional entre diversos órgãos estatais, abrangendo praticamente todos os setores da vida social do país.

No âmbito das populações indígenas, a Doutrina de Segurança Nacional foi particularmente instrumentalizada para justificar intervenções em territórios tradicionais. Conforme destaca Egon Dionísio Heck, "um novo indigenismo foi sendo implantado pelos governos militares, tendo sua inspiração e sustentação na Doutrina de Segurança Nacional, e coordenado (postos-chave na FUNAI) por militares egressos, em grande parte, dos serviços de informação e segurança."[134] Esses preceitos reforçavam a necessidade de integrar os povos indígenas à nação brasileira, desconsiderando suas culturas, sistemas sociais e formas próprias de organização autônoma.

De acordo com a lógica da DSN, que propunha um projeto no qual "o Estado e o grande capital são condições indispensáveis à concretização dos objetivos nacionais"[135], o desenvolvimento passou a ser concebido como uma missão estratégica voltada à segurança e à integração do território. Sob essa orientação, o Estado assumiu o papel de agente central na promoção do progresso, legitimando ações que subordinavam os povos indígenas aos

---

[133] GARCIA, Emilla Grizende. **Censura negociada:** as telenovelas de Dias Gomes na Rede Globo entre 1969 e 1979. 2022. 382 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Juiz de Fora, 2022, p. 51.

[134] HECK, Egon Dionisio. **Os índios e a caserna:** políticas indigenistas dos governos militares (1964–1985). 1996. 120 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996, p.14

[135] HECK, Egon Dionisio. **Os índios e a caserna**, p.17.

interesses nacionais e econômicos. Desse modo, projetos de infraestrutura e de exploração de recursos naturais, considerados fundamentais para o "desenvolvimento" do país, resultaram na desapropriação de terras indígenas e na violação de seus direitos territoriais e humanos.

Assim sendo as ações repressivas e coercitivas do Estado, visavam controlar, remodelar a identidade indígena de acordo com os interesses nacionais a partir das percepções do regime.

Nessa conjuntura, por intermédio do Decreto-Lei nº 314, de 13 de março de 1967, foi estabelecida a primeira Lei de Segurança Nacional (LSN) da ditadura civil-militar. Este decreto conferiu amplos poderes ao governo para reprimir atividades consideradas subversivas, tornando-se um dos principais instrumentos de controle estatal nesse período. O artigo 3º, deste decreto, especificava que a "segurança nacional compreende, essencialmente, medidas destinadas à preservação da segurança externa e interna, inclusive a prevenção e repressão da guerra psicológica adversa e da guerra revolucionária ou subversiva."[136]

A base jurídica estabelecida pela LSN permitiu ao governo militar justificar ações repressivas. A partir do amplo espectro de interpretação conferido pela LSN, desencadearam-se diversas práticas punitivas e coercitivas, que incluíram a tortura sistemática de suspeitos, o assassinato de dissidentes, a cassação de direitos políticos, prisões arbitrárias e o exílio forçado de inúmeras personalidades críticas ao regime. Essas medidas refletiam uma aplicação extensiva e distorcida da lei, empregada para abranger tanto ameaças reais à segurança do Estado quanto qualquer forma de oposição política ou crítica ao regime militar.

Nesse processo, a LSN foi fundamental na estruturação legal do aparato repressivo do Estado. Além disso, este decreto consolidou a ideologia de segurança nacional como um princípio norteador da governança, promovendo uma cultura de vigilância e suspeita que permeava todos os níveis da sociedade. Ao se valer da LSN, o regime militar brasileiro reforçou seu controle sobre a população, legitimou internacionalmente suas ações sob a pretensão de legalidade e necessidade de defesa nacional. Esse gesto, também se manifestou nos discursos políticos e institucionais do período, como se observa na fala do ministro do Interior, Costa Cavalcanti, publicada no jornal *Correio do Povo* em 11 de agosto de 1972. Ao afirmar que "o Brasil repele e repudia qualquer calúnia, fruto da ignorância ou má fé, a

[136] BRASIL. Decreto-Lei nº 314, de 13 de março de 1967. Define os crimes contra a segurança nacional e a ordem política e social. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 13 mar. 1967, art. 3º.

respeito da nossa política indigenista"[137], o ministro adota uma postura de negação e defesa dos projetos de Estado.

Essa coesão institucional possibilitou a implementação de políticas voltadas à supressão de supostas "ameaças" à segurança nacional e à promoção de uma ideologia de nacionalismo e integração cultural, em consonância com os interesses estratégicos do regime militar. Dentro dessa lógica, as políticas indigenistas foram particularmente afetadas, uma vez que a gestão de órgãos como a FUNAI encontrava-se profundamente vinculada às diretrizes da DSN.

Outro ponto decisivo foi a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 1968, que marcou o início de uma fase de intensificação repressiva da ditadura brasileira, com repercussões diretas e profundas sobre as políticas indigenistas. Esse ato normativo representou o ápice do autoritarismo do regime, ao decretar o recesso do Congresso Nacional e suprimir garantias constitucionais fundamentais, entre elas a suspensão do *habeas corpus* para crimes políticos e a restrição das liberdades individuais e coletivas. Dado isso, a medida consolidou o poder nas mãos do Executivo militar e ampliou a repressão estatal, expressa por meio da censura rigorosa e da generalização de práticas como encarceramentos, torturas, sequestros e assassinatos de opositores. Nesse sentido, o AI-5 configurou-se como um marco da violência institucional e do endurecimento do regime, ao dotar o Estado de poderes excepcionais e legitimadores da repressão.[138]

Nesse contexto de controle autoritário, as políticas direcionadas aos povos indígenas assumiram contornos ainda mais agressivos. Sob a vigência do AI-5, a estratégia indigenista, alinhada à lógica desenvolvimentista e integracionista, foi intensificada, resultando na aceleração forçada da assimilação dos povos. Com base nesse arranjo político e institucional, o regime militar mobilizou as estruturas do SPI e, posteriormente, da FUNAI, para implementar uma política de integração voltada aos povos indígenas. Paralelamente, a repressão política generalizada silenciou lideranças indígenas e defensores da causa indígena. Esse contexto restringiu as possibilidades de resistência e de crítica às políticas governamentais, "inclusive com a criação de presídios para indígenas" [139]. Como mencionado

---

[137] CORREIO DO POVO. **Política indigenista defendida pelo ministro Costa Cavalcanti**. Porto Alegre, 11 ago. 1972.
[138] MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Sobre as origens e motivações do Ato Institucional Nº 5**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 38, nº 79, pp. 195-216, 2018.
[139] Ibid., p. 209.

no documento de denúncia enviado ao Tribunal Russell II, em 1974, essa prática integrava o repertório repressivo do Estado brasileiro. Vejamos,

> A Funai criou uma prisão para os índios em Crenaque, no município de Governador Valadares, Minas Gerais. Na gestão de Bandeira de Melo a prisão tem sido muito usada. Segundo palavras do sertanista Antonio Cotrim Soares, jamais contestadas pela Funai, Crenaque "é um campo de concentração" para onde são enviados os índios revoltados com o sistema explorador e opressivo da Funai. A prisão é dirigida por um oficial da PM de Minas Gerais, comandando um destacamento de seis soldados. Os índios presos são obrigados a um regime de trabalho forçado de oito horas diárias. São colocados em prisões celulares, isolados uns dos outros. E recebem espancamentos e torturas. Cotrim conta o caso do índio Oscar Guarani, de Mato Grosso, que ao entrar na prisão pesava 90 quilos e de lá saiu pesando 60, além de apresentar marcas de sevícias no corpo. Qual foi o seu crime? Foi a Brasília apresentar reivindicações à direção da FUNAI, conta Cotrim. [140]

Diante desse quadro, o Ato Institucional nº 5 (AI-5) redefiniu o sistema político brasileiro, ao conceder ao regime militar poderes excepcionais para executar sua agenda desenvolvimentista, desconsiderando sistematicamente as consequências sociais, culturais e ambientais de suas ações. Conforme observa Ana Catarina Resende, nesse período,

> O Estado passa a ser o único ator responsável pela definição das prioridades políticas que, desde cedo, foram demarcadas: o crescimento econômico, a integração e a segurança nacional. O centralismo político deu forma a um centralismo burocrático. As demandas indígenas ficaram para segundo ou terceiro plano e passaram a ser filtradas por uma tecnoburocracia através da Funai e do Ministério do Interior.[141]

De fato, a gestão das demandas indígenas ficou sob a responsabilidade de uma tecnoburocracia pouco qualificada, uma vez que órgãos como a FUNAI e o Ministério do Interior atuaram, em diversas ocasiões, de forma contraditória e politicamente alinhada aos interesses do regime. Essa estrutura burocrática acabou distanciando as políticas indigenistas das realidades e necessidades dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que facilitou a implementação de projetos econômicos e territoriais contrários a seus interesses.

As decisões administrativas tomadas nesse contexto priorizaram a exploração econômica e a integração territorial, resultando na subordinação sistemática da autonomia e dos direitos territoriais indígenas aos objetivos desenvolvimentistas do Estado. Pois, assevera Elias Bigio, a política indigenista foi concebida e executada de modo a não obstruir os

---

[140] **A política de genocídio contra os índios do Brasil**. Relatório enviado ao Tribunal Russell. [S.l.]: [s.n.], 1974-1975, p. 28.

[141] RESENDE, Ana Catarina Zema. Op. Cit., p. 201

projetos de desenvolvimento econômico e social do país, sobretudo, “aqueles relacionados com as novas frentes de econômicas ou de defesa das fronteiras.”[142]

Nesse arranjo institucional, as implicações da reestruturação administrativa mostraram-se duplamente prejudiciais às populações indígenas. Por um lado, houve uma redução significativa da capacidade de participação e de influência desses povos nas políticas que incidiam diretamente sobre suas vidas e territórios. Por outro, intensificou-se a vulnerabilidade dessas comunidades diante de projetos de desenvolvimento que desconsideravam as dimensões sociais, culturais e ecológicas. Desse processo, emergiu uma configuração estatal autoritária e centralizadora, marcada pela marginalização sistemática dos direitos indígenas no processo político nacional, em favor de um projeto capitalista orientado pela lógica do crescimento a qualquer custo.

Observa-se que o art. 5º do FUNAI definiu a composição do Conselho Diretor, prevendo a participação de um representante de cada um dos seguintes órgãos:

> a)Ministério do Interior; b) Ministério da Marinha; c) Ministério do Exército; d) Ministério da Aeronáutica; e) Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF); f) Conselho Nacional de Pesquisas; g) uma Universidade Federal; h) Fundação Serviço Especial de Saúde Pública (SESP); i) Associação Brasileira de Antropologia, sociedade civil sediada no Estado da Guanabara; j) Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e l) Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro Oeste (SUDECO).[143]

A composição do Conselho Diretor, de caráter majoritariamente militar e tecnocrático, revela que a FUNAI atuava como um órgão de Estado voltado à segurança e à integração nacional, e não à promoção da autonomia e dos direitos indígenas. Essa configuração evidencia a persistência de práticas e prioridades alinhadas aos interesses militares e das elites econômicas, ainda que houvesse a inclusão formal de representantes de distintos setores da sociedade civil. Na prática, o órgão indigenista adotou uma orientação administrativa que conciliava demandas militares a uma agenda econômica liberal, em detrimento das necessidades, interesses e direitos dos povos indígenas.

Considerando esses fatos, as autoridades desse órgão exerciam poderes extensivos, tomando decisões arbitrárias sobre aspectos da vida desses povos, como as políticas de integração ao mundo considerado “civilizado”.

---

[142]BIGIO, Elias dos Santos. **Programa(s) de índio(s):** falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960–1992). Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2007, p. 22.

[143]Art.5 do Decreto Lei n º 62.196, de 31 de janeiro de 1968. Disponível para consulta em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d62196.htm. Acesso em 15/03/2022

Isso implica reconhecer que a FUNAI, enquanto parte constitutiva do aparato estatal exerceu um papel ambíguo, apresentando-se formalmente como órgão de "proteção", mas atuando, na prática, como instrumento de controle e assimilação cultural. Esse duplo funcionamento expressa as contradições internas da política indigenista, sobretudo quando se considera que, "em pouco tempo, a FUNAI viu-se engajada, sob a ditadura militar pós-Ato Institucional n. 5 (13 de dezembro de 1968), na cruenta expansão sobre a Amazônia e nos planos desenvolvimentistas de integração nacional".[144]

Nesse contexto, a inserção da FUNAI em um aparato repressivo, atuando também como órgão de coleta e produção de informações, revela sua vinculação direta às estratégias de controle estatal, cujos "impactos sobre os povos indígenas foram internacionalmente denunciados ao longo dos anos 1970 e 1980", somando-se, como observa o autor, a "tantas outras iniquidades perpetradas em nome do futuro do Brasil".[145]

Organograma 1 - Estrutura organizacional original da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), conforme estabelecida pelo Decreto nº 65.474, de 21 de outubro de 1969.



Fonte: Elaborado pelo autor

[144] SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan (orgs.). **Povos indígenas:** projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010, p. 31.
[145] SOUSA et al., **Povos indígenas:** projetos e desenvolvimento II, p. 31.

Longe de constituir uma estrutura meramente administrativa, o organograma demonstra uma cadeia decisória rigidamente verticalizada. Essa cadeia estava subordinada à Presidência da República e ao Ministério do Interior, o que limitava a autonomia do órgão. Nesse contexto, a FUNAI era convertida em instância executora de diretrizes definidas nos níveis centrais do Estado. Nesse arranjo institucional, os órgãos colegiados e conselhos, ainda que formalmente previstos, ocupavam posição secundária. Sua capacidade de interferência efetiva nas decisões era reduzida, o que reforçava a lógica tutelar historicamente presente.

Em termos práticos, o jornalista Rubens Valente exemplificou essa dinâmica a partir do caso das obras públicas, mostrando como decisões tomadas em instâncias centrais tendem a desconsiderar os impactos concretos sobre os sujeitos diretamente envolvidos. Nesse sentido, salienta que "as grandes decisões são tomadas longe do lugar onde seus efeitos serão sentidos"[146], o que faz com que os projetos concebidos nos níveis centrais do Estado ignorem as realidades locais e humanas implicadas em sua execução.

Portanto, a influência da DSN nas políticas indigenistas e em sua administração mostra como as práticas estatais eram utilizadas para conformar as populações indígenas aos objetivos mais amplos de unidade nacional e desenvolvimento econômico, muitas vezes à custa de suas tradições culturais e autonomia territorial. Nesse espectro, conforme indicado CNV, a adoção da Doutrina de Segurança Nacional permitiu à ditadura militar legitimar atos de violência contra os povos indígenas, resultando em graves violações dos direitos humanos desses grupos sociais.

Ademais, a repressão e centralização de poder típica da ditadura militar, por muitas vezes, condicionou a aplicação dessas políticas a interesses estratégicos e econômicos do regime. Isso complicou ainda mais a efetiva proteção e promoção dos direitos indígenas. As políticas implementadas falhavam em traduzir-se em melhorias concretas na vida das populações indígenas, sustentando padrões de marginalização e exploração.

Em suma, o período de 1964 a 1985, marcado pela ditadura de caráter civil-militar, foi caracterizado pela efetivação de diversos instrumentos normativos e projetos significativos no âmbito das políticas indigenistas, entre os quais se destacam:

---

[146] VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas:** história de sangue e resistência indígena na ditadura. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 87.

1) Lei nº 5.371 de 1967, que consolidou a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), uma instituição especificamente voltada para a "proteção", em tese, e promoção dos interesses dos grupos indígenas;
2) Portaria n. 231, datada de 25 de setembro de 1969, que estabeleceu a criação da Guarda Rural Indígena (CRIN). Essa instituição tinha como principal objetivo proteger as terras indígenas de invasões e explorações ilegais, além de auxiliar no controle das atividades dentro dessas áreas. No entanto, ao longo do tempo, a Guarda Rural Indígena também foi criticada por alguns de seus métodos e pela forma como interagia com as comunidades;
3) Promulgação, em 19 de dezembro de 1973, da Lei nº 6.001, conhecida como Estatuto do Índio. Essa legislação representou um avanço ao estabelecer diretrizes claras para a relação entre o Estado e as populações indígenas, reconhecendo formalmente seus direitos territoriais, culturais e sociais;
4) O Decreto de Emancipação de 1978 foi uma iniciativa do governo militar com o propósito de regular a "emancipação gradativa dos indígenas", conforme delineado nos artigos 9, 10, 11, 27 e 29 da Lei Nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 - o Estatuto do Índio. Essa medida visava conceder aos povos indígenas uma maior autonomia e controle sobre suas decisões e territórios, formalizando um processo pelo qual poderiam alcançar a emancipação. Segundo o contexto do decreto, a emancipação implica na capacidade dos indígenas de gerir seus próprios assuntos legais e administrativos sem a tutela direta do Estado, marcando uma mudança na política indigenista brasileira até então vigente. Embora a retórica oficial apresentasse a proposta do Decreto de Emancipação de 1978 como um avanço rumo à autonomia jurídica e administrativa dos povos indígenas, uma análise mais cuidadosa demonstra que o Estado a formulou em consonância com interesses econômicos e territoriais que ameaçavam direitos já reconhecidos. Longe de representar uma concessão efetiva de liberdade, a emancipação compulsória defendida pelo ministro Rangel Reis constituía uma armadilha jurídica. Ao retirar determinados indígenas do regime tutelar, a medida também eliminaria a proteção especial associada à sua condição jurídica. O que facilitaria a apropriação das

> terras tradicionalmente povoadas e a incorporação forçada desses sujeitos, como mão de obra barata ao projeto desenvolvimentista da ditadura militar.[147]

Projetos dessa natureza, intrinsecamente vinculados aos interesses do Estado, refletem um modelo capitalista que, de forma recorrente, se coloca em oposição aos direitos indígenas. Entre as principais problemáticas denunciadas por esses agentes sociais, destacam-se os seguintes traumas: 1) violências e perseguições; 2) deslocamentos e remoções forçadas; 3) supressão cultural e ataques às identidades; 4) degradação social; 5) invasões de terras indígenas; 6) sequestro de crianças.

Com o propósito de pavimentar respostas ao problema desta pesquisa, este capítulo teve como objetivo revelar que, em decorrência de um projeto estatal de "modernização" forçada, marcado por graves violações dos direitos humanos, surgiram desafios que levaram as populações indígenas a desenvolver novas estratégias de sobrevivência. A análise desenvolvida neste capítulo mostrou que as ações do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas não ocorreram de forma isolada ou acidental. Elas integraram um projeto político e ideológico deliberado, que buscava controlar, integrar e, em última instância, apagar a diversidade sociocultural desses povos. Pode-se afirmar, portanto, que o Estado brasileiro esboçou um verdadeiro "projeto" para as populações indígenas, entretanto, um projeto que, sob o manto da integração nacional, carregava raízes históricas de violência e exclusão.

Desde a formação do Estado republicano até a consolidação da ditadura civil-militar, o discurso da "proteção" e da "civilização" operou como instrumento de dominação. Essa retórica legitimou práticas de violência física, simbólica e territorial, travestidas de benevolência e progresso. Sob esse prisma, o "proteger" significava, na prática, submeter e assimilar.

O projeto estatal, sustentado pelos ideais de progresso e segurança nacional, estruturou-se em políticas voltadas a transformar os indígenas em "trabalhadores nacionais". Esse processo dissolveu identidades coletivas e buscou enquadrar as populações originárias no modelo desenvolvimentista do regime. A formatação de instituições como o SPI e, posteriormente, a FUNAI, não rompeu com o passado colonial, mas o reformulou, perpetuando a tutela e o controle social sobre os corpos e territórios indígenas.

---

[147] POLIENE BICALHO, **Resistir era preciso:** o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil, *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, 2019, p. 154.

Os conjuntos normativos desenvolvidos durante a ditadura civil-militar no Brasil refletiam uma confluência de interesses nacionais e internacionais, moldados tanto por pressões econômicas internas quanto por críticas internacionais. Desse modo, a formulação de políticas indigenistas era influenciada por denúncias de genocídio contra os povos indígenas, feitas por organismos internacionais. Estas denúncias colocavam o governo brasileiro sob escrutínio global, pressionando-o a adotar medidas que pudessem "maquiar" a violência e as violações de direitos humanos perpetradas contra essas populações.

Por outro lado, as demandas econômicas das elites brasileiras também conduziam uma posição determinante na concepção dessas políticas. Durante as décadas de 1970 e 1980, o Brasil passava por um intenso processo de desenvolvimento e modernização, o que incluía a exploração de recursos naturais em territórios tradicionalmente ocupados por grupos indígenas. Assim, as políticas indigenistas eram também uma resposta às pressões econômicas para integrar esses territórios ao modelo de crescimento econômico do país, muitas vezes à custa dos direitos e da integridade cultural dos indígenas.

Entretanto, as próprias contradições desse modelo autoritário abriram espaço para o surgimento de novas formas de resistência. Em decorrência da violência institucional, os povos indígenas reorganizaram suas lutas e transformaram a dor em ação política. Essa reorganização marcou o início de um *contraprojeto* de (re) existência, fundado na afirmação identitária, na defesa dos territórios e na construção de novas formas de diálogo com o Estado.

Assim, compreender que existiu um projeto de poder voltado à negação da existência indígena é fundamental para entender o movimento que se seguirá. O próximo capítulo abordará justamente esse contraprojeto indígena de (re) existência, um movimento de articulação política e cultural que redefine as relações entre Estado, território e identidade, culminando na fundação da UNI e na consolidação do movimento indígena contemporâneo no Brasil (MIB).

CAPÍTULO 2

INDÍGENAS EM MOVIMENTO: O MOVIMENTO INDÍGENA[148] E A POLÍTICA DA (RE) EXISTÊNCIA

Este capítulo analisa as dinâmicas de (re) existência dos povos indígenas no Brasil durante a ditadura civil-militar, com especial atenção às décadas de 1970 e 1980, período marcado pelo aprofundamento da repressão estatal e pela intensificação das lutas sociais. Em contraposição às narrativas historiográficas que frequentemente retratam os povos indígenas como sujeitos passivos ou marginalizados, sustenta-se a compreensão desses grupos como agentes históricos ativos, capazes de articular estratégias políticas, sociais e culturais diante das políticas autoritárias e dos projetos de expropriação territorial. Destaca-se, sobretudo, sua capacidade de tensionar e reposicionar o projeto de Nação construído pelos "outros".

A partir do conceito de (re) existência, compreendido como uma prática que ultrapassa a mera resistência, o capítulo discute como os povos indígenas mobilizaram saberes ancestrais, experiências históricas e formas próprias de organização para afirmar sua presença no tempo presente. Analisa-se, ainda, a formação do movimento indígena contemporâneo no contexto das mobilizações sociais brasileiras, destacando o papel das assembleias indígenas e a construção de uma identidade política coletiva.

Por fim, o capítulo evidencia como essas articulações contribuíram para a consolidação de espaços de reivindicação e para a emergência de projetos políticos autônomos, culminando na criação da União das Nações Indígenas (UNI).

[148]Conforme observa Luiz Eloy Terena, as origens do movimento indígena no Brasil não se restringem ao período da ditadura civil-militar ou da redemocratização, remontando às primeiras formas de resistência ao domínio colonial português. Nessa perspectiva, as mobilizações indígenas constituem uma constante histórica, ainda que assumam diferentes formas ao longo do tempo. A historiadora Poliene Bicalho ressalta que a especificidade do contexto recente reside na articulação política indígena em escala nacional, característica que ganha maior definição a partir das décadas de 1970 e 1980, interpretação também compartilhada por Daniel Munduruku.

2.1 Da resistência à (re) existência: agência e protagonismos dos povos indígenas

"Nunca mais um Brasil sem nós", declarou a ministra do Ministério dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara,[149] em sua posse como a primeira titular indígena desse ministério recém-criado, em 2022. Ao enunciar essa afirmação, mobilizou saberes políticos a partir da inclusão efetiva das vozes indígenas nos processos decisórios, na formulação e reelaboração de políticas públicas. Sua nomeação aponta para um possível compromisso renovado com o projeto político emancipatório do movimento indígena contemporâneo. Especialmente na inserção desses sujeitos em cargos da administração pública, ou seja, do dito mundo não-indígena. Ainda que esse avanço ocorra em um contexto de tensões persistentes, entre os interesses das elites econômicas e políticas frequentemente entram em conflito com as demandas e com o princípio do *Bem Viver*[150], compartilhado por grande parte dos povos originários presentes no território nacional.

Desse modo, o discurso de posse de Sônia Guajajara recorre aos processos de (re) existência dos povos indígenas, mesmo diante das múltiplas problemáticas e desafios enfrentados por essas populações ao longo da história. Destaco a seguir alguns trechos do pronunciamento

> Nós não somos o que, infelizmente, muitos livros de História ainda costumam retratar. Se, por um lado, é verdade que muitos de nós resguardam modos de vida que estão no imaginário da maioria da população brasileira, por outro, é importante saberem que nós existimos de muitas e diferentes formas. Estamos nas cidades, nas aldeias, nas florestas, exercendo os mais diversos ofícios que vocês puderem imaginar. Vivemos no mesmo tempo e espaço que qualquer um de vocês, somos contemporâneos deste presente e vamos construir o Brasil do futuro, porque o futuro do planeta é ancestral!
> A invisibilidade secular que impacta e impactou diretamente as políticas públicas do Estado é fruto do racismo da desigualdade e de uma democracia de baixa representatividade, que provocou uma intensa invisibilidade institucional, política e social, nos colocando na triste paisagem das sub-representações e subnotificações sociais do país. São séculos de violências e violações e não é mais tolerável aceitar

[149] Sônia Guajajara, do povo Guajajara/Tentehar, é reconhecida liderança indígena e atua como coordenadora-executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Foi à primeira mulher indígena eleita deputada federal por São Paulo e tornou-se, em 2023, a primeira Ministra indígena do Brasil, marco histórico na luta por representatividade e pelo reconhecimento dos direitos dos povos originários.

[150] Na obra **O Bem Viver:** uma Oportunidade Para Imaginar Outros Mundos, o economista equatoriano Alberto Acosta apresenta a filosofia do Bem Viver (*Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay*), adotada por diversos povos indígenas da América Latina. Fundamentada em valores como reciprocidade, convivência harmônica com a natureza e respeito à terra, essa concepção contrapõe-se ao modelo capitalista de desenvolvimento, propondo formas sustentáveis de relação entre sociedade e meio ambiente

> políticas públicas inadequadas aos corpos, às cosmologias e às compreensões indígenas sobre o uso da terra.[151]

Conforme apresentado, o discurso em questão se estrutura como um ato de (re) existência e reconfiguração da identidade indígena, ao romper com as representações hegemônicas que, historicamente, reduziram os povos indígenas a figuras do passado. Dessa forma, afirma-se uma identidade plural, dinâmica e contemporânea.

Recorro a essa reflexão contemporânea não apenas pelo marco simbólico que representa a presença de lideranças indígenas em espaços de poder, como também por expressar uma reordenação do tempo e do saber. Nessa dinâmica, o legado ancestral se afirma como fundamento de um projeto de mundo possível, construído a partir das experiências, saberes e expectativas de grupos que recusam a condição de subalternidade.

Para compreender esse processo, Reinhart Koselleck argumenta que a experiência gera expectativas e atualiza o passado. Logo, os conceitos de experiência e expectativa conectam o passado e o futuro a partir do presente. Este último, por sua vez, é o resultado atual do passado e a base para o futuro. Já, experiência, refere-se ao acúmulo de conhecimentos e vivências passadas que indivíduos ou grupos carregam consigo. Configurando assim, uma categoria histórica que se alimenta do passado, influenciada diretamente por eventos e circunstâncias vivenciadas anteriormente.

Por outro lado, a expectativa diz respeito às projeções para o futuro, moldadas tanto pelas experiências passadas quanto pela capacidade e vontade de imaginar possibilidades futuras.[152] Ou seja, o presente é visto como um ponto de interseção, onde o passado é atualizado e o futuro é imaginado, permitindo uma compreensão mais rica e dinâmica da temporalidade histórica.

Pensando nisso, a representatividade indígena configura-se como um ato de (re) existência e resistência, tanto no âmbito político quanto na esfera social em geral, uma vez que os povos indígenas têm se engajado de forma efetiva na formulação de políticas públicas e nos processos de tomada de decisão. Esse movimento, fundamental, permite incorporar as visões cosmológicas e epistemológicas indígenas, especialmente no que se refere ao saber ancestral. Ele demonstra a capacidade desses grupos de se adaptar política, social e

---

[151] UOL. Leia a íntegra do discurso da ministra Sonia Guajajara. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/01/11/leia-a-integra-do-discurso-da-ministra-sonia-guajajara.htm. Acesso em: 15 mar. 2024.

[152] KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original: Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 309.

culturalmente diante das diversas formas de opressão às quais foram e continuam sendo submetidos.

Em apoio a essa fundamentação, Gersem Baniwa, aponta que,

> a capacidade de superação e resistência física, cultural e espiritual permite hoje a continuidade existencial de 305 povos indígenas e 275 línguas indígenas faladas no Brasil. Essa situação histórica, que como processo, continua, permitiu a construção do chamado movimento indígena, que articula e mobiliza lutas comuns por direitos comuns. Assim, o movimento indígena articula e mobiliza a diversidade étnica e cultural, em pontos de pautas comuns a todos.[153]

Nesse sentido, a capacidade das populações indígenas de desenvolver mecanismos de sobrevivência diante dos desafios impostos por forças e relações de poder desfavoráveis revela a habilidade desses grupos em mobilizar coletivamente em contextos marcados pela desigualdade e pela dominação.

Michel Foucault argumenta que o poder está ligado ao conhecimento e aos discursos que legitimam certas formas de saber e, ao mesmo tempo, exclui outras. No caso dos povos indígenas, suas próprias formas de conhecimento, suas línguas, suas tradições e suas visões de mundo, muitas vezes, são desprezadas ou desvalorizadas em favor dos saberes coloniais dominantes.[154] É, por meio dessa habilidade de se reorganizar frente aos diversos mandos e desmandos dos grupos que compõem nossa sociedade, alimentados pelos variados "mitos"[155]. Que, ao longo da história, foram introduzidos de forma cada vez mais sofisticada em nosso imaginário social.

É dessa trajetória política organizada pelo movimento indígena, em resposta às transformações sociais e políticas, que observamos como a experiência acumulada pelos povos indígenas moldou suas expectativas e ações. Ao participarem da sociedade não indígena e compreenderem seus mecanismos de funcionamento, esses povos não

---

[153] BARAUSSE, Paulo Tadeu. **A visão colonialista do novo governo e o "projeto de extermínio e extinção indígena"**. Entrevista com Gersem Baniwa. Instituto Humanitas Unisinos – IHU On-Line, 23 abr. 2019. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/588501-o-novo-governo-e-o-projeto-de-exterminio-e-extincao-indigena-entrevista-com-gersem-baniwa. Acesso em: dia mês ano (inserir data de acesso).

[154] FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

[155] Em palestra promovida pelo Centro de Memória da UNICAMP, o professor e historiador indígena Edson Kayapó destacou como diversos mitos moldaram a narrativa histórica brasileira sobre os povos indígenas, entre eles: o mito do "descobrimento", que apaga a existência de civilizações pré-coloniais; o mito do vazio demográfico, que legitima a ocupação colonial; o mito do desaparecimento indígena, que nega sua presença contemporânea; e o mito da incorporação à comunhão nacional, que sustenta políticas assimilacionistas. Tais concepções continuam a influenciar a percepção e o tratamento dos povos originários no Brasil. (Palestra disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Iv9gjOPHeRk&t=5384s).

abandonaram suas identidades. Pelo contrário, desenvolveram novas estratégias para garantir a sobrevivência, afirmar seus direitos e ampliar sua inserção nos espaços marcados pela colonialidade. Isso representou uma transição dos bastidores para o "centro do palco". Os indígenas passaram a ocupar o papel de protagonistas de sua própria narrativa histórica. Lutam ativamente por seus direitos e influenciam os rumos da história, como bem aborda Maria Regina Celestino de Almeida[156].

Essas considerações conduzem à seguinte reflexão: em que consiste a *política da (re) existência* que orientou o movimento indígena contemporâneo a se organizar por meio de um arranjo próprio, ancorado em sua cultura política? Segundo Rodrigo Patto Motta, a cultura política compõe "conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhadas por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos direcionados ao futuro"[157]

A partir dessa questão, proponho explorar dois conceitos: um formulado sob a ótica ocidental, a resistência adaptativa, e outro, a (re) existência. Este último será analisado em maior profundidade, por expressar uma perspectiva originada das próprias experiências indígenas.

O conceito de "resistência adaptativa", explorado pelo historiador norte-americano Steve Stern, evidencia o protagonismo indígena frente à lógica de desrespeito imposta por grupos "dominantes". Segundo o autor, a aproximação dos povos indígenas com os estabelecimentos coloniais e sua colaboração com os projetos metropolitanos não devem ser automaticamente interpretadas como submissão ou aceitação passiva. Pelo contrário, essas interações podem ser vistas como formas de resistência. Dado isso, a resistência, portanto, não se limita apenas a respostas violentas contra as ações dos colonizadores.[158]

Stern destaca que, embora atos violentos sejam uma forma presente de resistência, outras estratégias também foram desenvolvidas ao longo da história do contato entre povos indígenas e europeus. Essas táticas incluem adaptações culturais, negociações, formas de cooperação seletiva e outras táticas que pretendem preservar a autonomia e a identidade dos povos indígenas em meio às mudanças impostas pelo contato com os colonizadores. Essa

---

[156] ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. Cit.,

[157] MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **As universidades e o regime:** cultura política brasileira e modernização autoritária. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 11-12.

[158] STERN, S. J. **Resistencia, rebelión y conciencia campesina em los Andes**: Siglos XVIII - XX. Instituto de Estudios Peruanos, 1990. p. 1-25

perspectiva amplia a compreensão de como seu deu a resistência indígena, ao reconhecer que as dinâmicas entre colonizadores e indígenas eram complexas e as respostas desses povos eram diversificadas e multifacetadas.

Por exemplo, adaptações culturais podem envolver a incorporação de elementos externos, de maneira a reforçar a coesão social e a identidade cultural indígena. Negociações podem ser vistas em casos onde líderes indígenas usaram da diplomacia para assegurar melhores condições para suas comunidades, evitando conflitos diretos e preservando vidas. Formas de cooperação seletiva, por sua vez, permitiram que os povos indígenas utilizassem os recursos e as oportunidades oferecidas pelos colonizadores para fortalecer seus próprios grupos.

Essa dinâmica de agência política encontra respaldo histórico na análise de Florestan Fernandes sobre as sociedades tupis durante o período inicial do contato, marcado pelas relações de escambo. A incorporação de instrumentos metálicos, como facas, machados e enxadas, não conduziu à aculturação passiva nem à adoção dos modos de produção europeus. Ao contrário, os indígenas selecionaram e ressignificaram esses objetos conforme suas próprias referências culturais e relações de prestígio, ao mesmo tempo que rejeitaram os costumes dos invasores considerados incompatíveis com seus valores. Além disso, as negociações e alianças estratégicas estabelecidas com os primeiros europeus, muitas vezes incorporados de forma subordinada às estruturas de parentesco por meio do casamento, demonstram como as lideranças indígenas utilizaram diplomaticamente a presença dos colonizadores em benefício de seus próprios interesses.[159]

O historiador Ivanilson Martins Xokó lança luz sobre o conceito de (re) existência, entendendo-o como uma categoria teórico-política importante para compreender a presença e as múltiplas formas de resistência dos povos indígenas. Essa noção traz à tona as respostas históricas desses agentes sociais diante das tentativas de extermínio, silenciamento e apagamento cultural. Como ressalta o autor, “pensar o nosso lugar e o nosso protagonismo na História”[160] é também “alicerçar as nossas narrativas para (re)existir da História”.[161] Em face

[159] FERNANDES, Florestan. **Antecedentes indígenas**: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História geral da civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Difel, 1976. v. 1, p. 72-86

[160] SANTOS, Ivanilson Martins dos. **História e memória da (re)existência Xokó**: narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978–2022). 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Maceió, 2024, p. 34.

[161] Ibidem.

disso, a (re) existência ultrapassa a mera sobrevivência física e se configura como o ato de recontar e reconstruir a própria história.

Nesse ínterim, ao chamar atenção para "o ocultamento e o não reconhecimento da (re) existência indígena na História do Brasil", enfatiza que reexistir é tornar-se visível e reafirmar o ser indígena contemporâneo diante do apagamento colonial. Pois, a (re) existência é uma combinação de existir e resistir.[162] Esse conceito refere-se a um processo contínuo e ativo de sobrevivência e reinvenção dos povos indígenas para manter e afirmar identidades, culturas e histórias diante de opressões históricas. Diante dos "processos de genocídio e tentativa de etnocídio", os Xokó, povo do autor, permanecem "como indígenas contemporâneos e (re) existentes". Como declara Ivanilson, "há, portanto, uma história de luta, sofrimento e, sobretudo, de sobrevivência pela qual entendemos como (re) existência"[163]. Ou seja, é um processo de sobrevivência, recriação e adaptação.

Nessa linha, o historiador Casé Angatu compreende o conceito de (re) existência como uma categoria político-existencial que ultrapassa a noção clássica de resistência. (Re) existir significa não apenas enfrentar as violências históricas do Estado-nação, do colonialismo e do capitalismo, como também afirmar modos próprios de ser, viver e se relacionar com o território, a natureza e a espiritualidade, mesmo diante de genocídios, etnocídios e ecocídios. Tornou-se, então, uma existência ativa, contínua e afirmativa, enraizada nos corpos, nas cosmologias, nos rituais, na memória ancestral e no pertencimento territorial, que persiste apesar de mais de cinco séculos de invasões e negações de direitos.

Essa concepção está presente nas palavras do próprio autor, ao afirmar que,

> é uma ação de resistência, mas acima de tudo (re)existência. [...] A (re)existência é cotidiana, espiritual, cultural, atemporal, do campo da memória e do sonhar. Ele é anterior a nossa existência física porque é ancestral. Assim, é necessário reescrever a história evidenciando nosso protagonismo que sempre existiu.[164]

Dessa forma, a (re) existência se configura como um gesto político e espiritual de afirmação da vida e da ancestralidade. Propõe uma reescrita da história a partir das epistemologias indígenas e afro-brasileiras, que colocam o território, a memória e o sonho como bases da existência coletiva.

Para avançar na compreensão das mobilizações indígenas, a partir do viés de indígenas em movimento, é necessário considerar a ampliação do conceito de agência histórica. Essa

[162] Ibidem.
[163] SANTOS, Ivanilson Martins dos, op. cit., p.39-51.
[164] ANGATU, Casé, op. cit., p. 103.

ampliação oferece uma perspectiva importante para as reflexões desenvolvidas ao longo desta pesquisa.

Mediante isso, o historiador André Luis da Costa Corrêa assinala que a agência histórica é a capacidade de indivíduos e grupos sociais de atuar em suas próprias conjunturas e condições históricas, mesmo diante das restrições impostas pelas estruturas socioeconômicas, culturais e políticas. Essa perspectiva valoriza o potencial de ação e transformação das pessoas em seus contextos, contribuindo para a historiografia ao destacar que indivíduos e grupos não são apenas produtos de suas épocas, mas agentes sociais capazes de moldar e redefinir suas realidades. Em especial, essa agência se manifesta "em situações de negociações e/ou conflito." [165]

Reforçando essa concepção, o historiador Peter Seixas destaca a representatividade dos indivíduos e dos grupos sociais como atores ativos e protagonistas na agência histórica. O autor enfatiza que a história não é uma sucessão de eventos determinada por grandes estruturas e forças impessoais, mas é também moldada pelas ações, escolhas e interações de pessoas reais em seus contextos específicos.

Nesse sentido, a ação histórica revela a capacidade de indivíduos e grupos de influenciar e transformar suas realidades, mesmo sob limitações impostas por estruturas sociais, econômicas e políticas. Essa perspectiva amplia a compreensão da história ao valorizar tanto as grandes narrativas quanto as pequenas ações cotidianas que geram mudança. Como afirma Seixas, "nós somos participantes ativos na criação e na destruição dos mundos nos quais vivemos, e essa é uma componente-chave de nossa ação coletiva."[166]

Por sua vez, o sociólogo Anthony Giddens identifica a agência histórica como uma das bases fundamentais da teoria da estruturação. Ele destaca que os indivíduos não são meros receptores passivos das condições sociais; ao contrário, estão ativamente envolvidos na criação e recriação das sociedades em que vivem. Giddens propõe que, mesmo sob restrições severas, os atores sociais possuem a capacidade de "fazer a diferença" dentro do sistema em que estão inseridos.

---

[165] CORREA, André Luis da Costa. **Rolando dados, criando histórias, aprendendo história -** o uso do RPG como instrumento de iniciação científica no ensino de história. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 14.

[166] SEIXAS, P. **Ação Histórica como um Problema para Pesquisadores em Educação em História**. Antíteses, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 537–553, 2013.

Esses atores, como "detentores de conhecimento", têm uma consciência prática sobre o funcionamento das interações e das estruturas sociais, o que os capacita a realizar ações estratégicas de resistência diante das opressões. Dessa forma, os indivíduos utilizam seu conhecimento para alcançar objetivos, adaptando-se e respondendo às circunstâncias de modo a alterar o curso dos eventos[167]. Ao considerar as interações entre agência e estrutura, percebe-se que ambas se manifestam em diferentes conjunturas sócio-históricas.

Para, além disso, a ênfase em negociação e conflito intensifica as dinâmicas de poder e a resistência nas relações históricas, mostrando como os grupos sociais se posicionam e defendem seus interesses e direitos. Isto posto, a agência histórica surge como uma ferramenta analítica para entender como as pessoas têm moldado seus mundos e, simultaneamente, como têm sido moldadas pelas circunstâncias de seus tempos.

Nesse sentido, demonstrar que essas populações desenvolveram formas próprias de (re) existência por meio de desígnios autônomas ou em relação ao outro, indica a capacidade desses grupos de mobilizar suas próprias agências e em prol de suas agendas. Pois a política da (re) existência pode ser compreendida a partir de uma pedagogia que envolve um conjunto de práticas por meio das quais os povos indígenas não apenas resistem às dinâmicas históricas de dominação, como elaboram estratégias próprias pelas quais recriam e afirmam seus modos de existir, saber e viver.[168]

Ailton Krenak, ao rememorar a trajetória de (re) existência do povo *Borum do Uatu*, relata a resiliência cultural e a reafirmação da identidade. Apesar das tentativas de supressão e imposição de crenças externas, como o cristianismo, os povos indígenas mantiveram suas tradições e resistiram às pressões para abandonar suas crenças ancestrais. Nas palavras de Ailton Krenak,

> Então, esse pensamento dos Borum sobre a sua origem, sobre sua linhagem espiritual é determinante pros Borum viverem qualquer coisa. É determinante pra se relacionar com os brasileiros, com os portugueses, com os mineiros, com os capixabas, com os japoneses, com o alemão, com todo mundo. Essa identidade que os Borum chegaram até hoje, depois de terem sofrido muita migração, exílio. Guerras são desiguais, que a gente sofreu com a chegada dos outros povos. Não cortaram nossa ligação com a nossa memória, com esse rio de memória ancestral que alimenta a nossa vida nos campos. É da vida familiar, da vida material e também sustenta a gente. No sentido da nossa vida, é transcendente de tudo que transcende as nossas necessidades de ter uma terra, de ter comida, de sobreviver

[167] GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade:** esboço da teoria da estruturação. Berkeley: University of California Press, 1984.
[168] WALSH, Catherine. **Introducción: lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos.** In: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya-Yala, 2013. t. 1, p. 23-69.

> com segurança física a esses vínculos. Ainda existe. Nós não fomos capturados pela religião dos brancos. Padre nunca pregou a gente. E os cristãos tentaram de toda maneira fazer a gente acreditar que nossa tradição era errada, que os nossos ancestrais eram feiticeiros ou que faziam coisas que não eram boas, mas a gente conseguiu não ficar doído, ficamos serenos. Passamos esse aperto todo. E tem senhores, tem mulheres de idade, principalmente, porque os homens, por causa da história de conflito que a gente viveu, a maior parte dos homens, que eram bravos, morreram e as algumas mulheres bravas viveram, porque além de serem bravas, elas tinham sabedoria pra não morrer à toa e são as mulheres hoje que transmitem. A história profunda dos Borum está no coração das nossas mães, das nossas avós. E a minha geração é uma geração que viveu a maior parte da sua vida fugindo, no exílio.[169]

Diante disso, (re) existência à assimilação e a preservação da memória cultural são destacadas como formas de resiliência frente à opressão e ao genocídio. Tal relato é um lembrete da necessidade de entender a história indígena não como algo separado da história brasileira, mas como uma parte integrante dela, que continua a influenciar a sociedade e a política no Brasil contemporâneo.

Álvaro Tukano, também esboça as medidas de resistência e (re) existências:

> Nós tivemos que sair da nossa região Aldeia São Francisco, porque nós tivemos uma confusão com os missionários Salesianos. Meu avô sempre, nós sempre defendemos uma cultura original, eu como aprendi a ler e escrever um pouco de português, eu utilizei a Ciência, a escrita para defender o meu povo e eu acabei desobedecendo as ordens dos padres e do Estado. Nós fomos proibidos de falar em nossas línguas nas escolas e nós fomos proibidos de ter acesso à escola, aos produtos industrializados e então nós resolvemos fundar uma nova aldeia, que é Balaião. A nossa intenção era estar longe dos padres, longe dos brancos, longe de todo mundo, mas também fomos invadidos pela estrada, pelo mesmo sistema. E não tendo como fugir nós hoje somos Tukano, Desano, Taliano, Bania, Baré vivendo nessa comunidade que hoje tem umas 300 e poucas pessoas e nós estamos preparados para enfrentar a fim de defender os valores tradicionais.[170]

Nessa ótica, observam-se os passos de políticas articuladas pelas lideranças indígenas como meios de resistência. Um exemplo marcante dessa dinâmica é ilustrado pelos relatos de memória de Raoni Metuktire, líder indígena e ambientalista, que lidera o povo Kayapó. Ao narrar sua visita à FUNAI, nos primeiros anos de existência do órgão indigenista, Raoni manifesta profunda inquietação em relação às demandas dos povos indígenas e a necessidade urgente de que todos sejam ouvidos e considerados nas decisões que afetam suas vidas, assegurando o reconhecimento de cada voz, de cada povo. Assim, contou:

> Quando criaram a Funai, nos primeiros anos, o presidente da Funai tinha passado mensagem para mim através do Cláudio Romero. “O presidente está convidando você”, disse o Cláudio Romero. Não tinha outros indígenas lá na Funai em Brasília.

---

[169] KRENAK, Ailton. **Entrevista concedida ao Museu da Pessoa para o projeto “Memórias dos Brasileiros”**. São Paulo, 04 set. 2007.
[170] TUKANO, Álvaro. **Entrevista concedida ao Museu da Pessoa**. [S.l.], [S.d]

> Só tinha brancos. Alguns parentes chegaram a comentar que eu abri as portas da Funai para todos. Eu disse: "Sim, fui eu mesmo".
>
> O presidente da Funai me falou: "O Cláudio e o Orlando falaram de você para mim, por isso eu te chamei aqui para ouvir". Eu falei: "Sim, eu quero falar pra você". Bom, ele falou primeiro. E disse: "O Orlando e o Cláudio defendem vocês; eu sei que eles te orientaram muito. Foram eles que me falaram e por isso que te convidei aqui. Para te ouvir. O que você está pensando sobre meu trabalho?". Assim ele me perguntou.
>
> Tá, eu vou te falar. Você tem que apoiar todos nós, indígenas, e lembrar que cada povo tem seu próprio território. E tem que receber os caciques desses povos para eles reivindicarem apoio, e você tem que ajudar eles. Assim eu estou pensando. Isso que vim falar também".
> Ele falou: "Até o momento, eu não recebi nenhum cacique aqui".
> Eu falei para ele: "Eu vou fazer um comunicado para todos para que eles venham aqui falar sobre o trabalho deles e que você ajude eles".
> Ele respondeu: "Tá bom, estou ciente".
> Aí um coronel... puxa, esqueci o nome dele. Eram dois. Eles vieram até mim e me falaram: "Vamos lá para você falar com o pessoal por rádio".
> Eu respondi: "Tá bom".
>
> Quando estava fazendo o comunicado, uma pessoa me falou: "Nós temos um pouco de receio em ir à Funai".
> Eu respondi: "Não tenham medo, podem vir. A Funai está aqui para nos ajudar mesmo. Eles trabalham para nós. Se organizem e venham se reunir com ele. Eu já me reuni com eles aqui e ele me falou: 'Vocês têm que vir até mim para conversar comigo, para eu apoiar ele'. É assim".[171]

Ao longo dos anos, essas populações reformularam seus planos de (re) existência, adaptando-se às mudanças políticas e sociais, sobretudo a partir da década de 1970, quando, como salienta, esses processos passaram a se organizar a partir de novos arranjos. Destacam-se as (re) existências por meio da reinvenção de mecanismos elementares para a sobrevivência desses indivíduos. Essas manobras refletem a capacidade dos povos indígenas de se reinventar e encontrar novos meios para assegurar seus direitos e preservar suas culturas.

Em face da trajetória dos povos indígenas no Brasil, marcada por séculos de resistência e adaptação, sobressai à capacidade desses grupos de enfrentar e superar as dificuldades impostas pelas forças coloniais e contemporâneas. Assim sendo, "é nesse baile do tempo presente com o passado" [172] que as declarações de Sônia Guajajara, a atuação estratégica da UNI que veremos ao longo deste trabalho, os relatos de lideranças indígenas como Ailton Krenak, Álvaro Tukano e Raoni Metuktire ilustram a capacidade de (re) existência e a inovação contínua dessas populações.

---

[171] METUKTIRE, Raoni. **Entrevista concedida ao Museu da Pessoa para o projeto "Indígenas Pela Terra e Pela Vida"**. São Paulo, 04 abr. 2023.
[172] SANTOS, Roseli dos. **Candendê:** tessituras entre vozes e histórias de resistência quilombola Barbacena/MG (c.1830 – Tempo presente). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.p.1.

Diante da ideia de (re) existência, podemos compreender a complexidade e a profundidade das estratégias indígenas. Estas não se limitam a respostas violentas, mas incluem negociações diplomáticas, adaptações culturais e cooperações seletivas, que têm permitido aos povos indígenas manter sua identidade e autonomia, demonstrando algumas formas desenvolvidas por essas populações, de maneiras individuais ou coletivas.

A ideia de que o passado é presente indica que as experiências e eventos históricos, para além de memórias distantes, constituem partes vivas e atuantes da identidade e da realidade atual de um grupo. Para os povos indígenas, as lutas e a política de (re) existência travadas no passado continuam a influenciar suas vidas na atualidade. Compreender essa (re) existência é, portanto, fundamental para desafiar narrativas hegemônicas e construir um enredo que traga à tona as contribuições indígenas à sociedade brasileira.

Diversas formas e estratégias foram empregadas na construção de uma luta coletiva em torno de um projeto ancorado nos territórios ancestrais. Como se verá adiante, foram esses caminhos que lançaram luz sobre os processos que conduziram à formação da UNI.

2.2 Mobilizações sociais, movimento indígena e as trajetórias de (re) existência.

Entre as décadas de 1970 e 1990, o Brasil vivenciou um período de intensas lutas sociais, marcado por ações que reagiram ao regime autoritário instaurado após o golpe civil-militar de 1964. Particularmente entre os anos de 1970 e 1980, deu-se o início da abertura política e o avanço do processo de redemocratização do país, que redefiniram as formas de mobilização e participação social. Essas manifestações de resistências e (re) existências, voltadas contra as violações de direitos humanos e a supressão das liberdades civis, foram determinantes para o surgimento e o fortalecimento de movimentos sociais contemporâneos, que reuniam diferentes segmentos da sociedade.

Tais mobilizações "marcaram a ascensão das lutas sociais e a derrota da ditadura militar".[173] Conforme observa a historiadora Hebe Mattos,

> os temas da identidade coletiva, da agência política e da transformação social estão implícitos na categoria que diz respeito a um tipo de ação coletiva na qual, grosso

[173] RODRIGUES, Julian. **Quatro décadas de luta e desafios contemporâneos:** o movimento social que defende os direitos das pessoas LGBTI é um dos principais vetores de construção da democracia brasileira. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente: historiografia, teoria e metodologia.** Boa Vista: Editora UFRR, 2023. v. 2, p. 284.

> modo, grandes grupos informais de indivíduos ou organizações, voltados para objetivos específicos, resistem ou propõem uma mudança social.[174]

Nesse contexto, diversos atores sociais organizaram-se em torno de múltiplas pautas, reivindicando maior inserção nas políticas públicas e participação nas decisões de Estado. Nesse processo, movimentos sindicais, estudantis, camponeses, feministas, afro-brasileiros, LGBTQIAP+ e culturais ganharam protagonismo, em consonância com o destaque dado ao avanço "do movimento de mulheres e dos feminismos, de afrodescendentes e de povos originários, de jovens e de estudantes"[175]. Essas lutas coletivas contribuíram para a formulação de uma agenda de mudanças baseada na reivindicação de direitos e em novas estratégias de atuação, atravessando tanto a prática política quanto a "produção intelectual crítica", especialmente ao articular as análises de classe às dimensões de gênero, sexualidade, etnia e raça.

Segundo Nilma Lino Gomes, "os movimentos sociais apresentam um potencial de indignação e inconformismo alimentado por imagens desestabilizadoras (o sofrimento humano, a miséria, a guerra, a fome, a pobreza extrema),". Todavia, "com um nível ainda muito restrito de interligação."[176] Notadamente, a partir da segunda metade dos anos 70, ocorreu uma intensificação das mobilizações no Brasil, com o intuito de pavimentar o caminho para a redemocratização.

Analisando essa conjuntura, diversos instrumentos de mobilização social foram adotados, "marcados por avanços, retrocessos e contragolpes das classes dominantes"[177]. O período caracterizou-se por "anos de intensas lutas, greves e movimentos de contestação das mais variadas pautas"[178], com o objetivo de ampliar os espaços de participação democrática e reivindicar direitos fundamentais para todos os brasileiros. Cabe destacar, contudo, que essas mobilizações não se restringiram ao campo progressista, uma vez que setores conservadores também se articularam em defesa de suas próprias pautas e interesses.

---

[174] MATTOS, Hebe. **História e movimentos sociais**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 98.
[175] SEOANE, José. **O conceito de "movimento social" e os debates do pensamento crítico frente aos ciclos de conflitividade na Nossa América**. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente: historiografia, teoria e metodologi**a. Boa Vista: Editora UFRR, 2023. v. 2, p. 15.
[176] GOMES, Nilma Lino**. O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. p 125
[177] REIS, Tiago Siqueira. Reforma sanitária brasileira: diversidade na luta. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente:** historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora UFRR, 2023. v. 2, p. 127.
[178] Ibidem.

Um dos principais focos de engajamento desse período concentrou-se nas demandas pela anistia de exilados e presos políticos, que ganharam força por intermédio de movimentos como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Somou-se a isso o surgimento do novo sindicalismo, especialmente no ABC paulista e em outras regiões industriais do país, o qual se consolidou como elemento central na rearticulação das pautas trabalhistas e sociais.

Os movimentos de massa também se fortaleceram, "contra as péssimas condições de transporte público para trabalhadores urbanos, moradores de favelas e periferias. Manifestações crescentes, por creches, postos de saúde, regularização fundiária, se tornam cada vez mais articuladas."[179] Esses ativismos populares emergiram como expressões da insatisfação coletiva diante das condições precárias de vida e das políticas repressivas do regime militar.[180]

Esses movimentos inauguraram um ciclo de resistências e (re) existências que desafiaram as estruturas autoritárias vigentes e preparou o terreno para profundas transformações na sociedade brasileira. Desse processo, resultou um legado marcado pelo protagonismo de diversos grupos sociais anteriormente "subalternizados", que fortaleceram a consciência coletiva em torno dos valores democráticos e dos direitos fundamentais, estabelecendo bases sólidas para as gerações futuras.

Mediante isso, a socióloga Maria da Glória Marcondes Gohn marca a importância dessas dinâmicas ao afirmar,

> O entendimento dos processos de participação, tanto na sociedade civil como nas políticas públicas nos conduz ao processo de democratização da sociedade; o resgate dos processos de participação leva nos às lutas sociais que têm sido travadas pela sociedade para ter acesso aos direitos sociais e à cidadania. Neste sentido, a participação é, também, luta por melhores condições de vida e aos benefícios da civilização.[181]

Ou seja, os processos de participação popular mostraram-se fundamentais para o fortalecimento das agendas sociais voltadas ao acesso aos direitos e à plena cidadania. Eles resultaram na formação e consolidação de diversos movimentos sociais, cujo objetivo era conquistar ou restaurar direitos suprimidos durante o período da ditadura civil-militar.

---

[179] MARICATO, Ermínia; TANAKA, Giselle; COLOSSO, Paolo. **Lutas recentes no Brasil**: dos movimentos sociais urbanos às cidades rebeldes. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente:** historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora UFRR, 2023. v. 2, p. 138.

[180] GOHN, Maria da Glória. **Participação e democracia no Brasil**: da década de 1960 aos impactos pós-junho de 2013. Petrópolis: Vozes, 2019.p.69-70

[181] Ibid,p. 70.

Levando em conta todas as questões aqui salientadas, “um dos movimentos mais significativos foi o dos povos indígenas, que, desde meados da década de 1970, vêm construindo uma articulação ampla e descentralizada em defesa de seus direitos”[182]. Cabendo destacar, “o direito à terra, à cultura, à saúde e à educação, além de ampliar sua presença no cenário político nacional”.[183] A historiadora Poliene Bicalho pontua que o Movimento Indígena Brasileiro (MIB) “se caracteriza por diferentes aspectos que se sobrepõem à motivação meramente econômica: luta por direitos iguais, diferenciados e coletivos, entre outros”[184].

Esse movimento configurou-se como um vetor preponderante na elaboração de estratégias de (re) existência, culminando na organização social e política dos povos indígenas. O processo desenvolveu-se em resposta às múltiplas dinâmicas sociopolíticas instauradas durante o regime autoritário, o que possibilitou a consolidação de um movimento indígena coeso, articulado e estruturalmente fortalecido. Como explica o escritor Daniel Munduruku, “ o Movimento Indígena surge como uma resposta dos povos indígenas à lógica da destruição orquestrada pelo governo militar e que respondia a uma exigência do modelo econômico vigente, que tinha como base o desenvolvimento a todo custo”[185]

É claro, salienta Ailton Krenak, “a existência de um movimento indígena organizado não é novidade na história do Brasil”, pois, “os índios, sempre fizeram movimentos de resistência e organização”.[186] Essa constatação exemplifica a capacidade histórica de articulação desses povos e indica uma inovação estratégica ao organizar, de forma mais sistemática, uma pauta comum de interesses e objetivos. Considerando isso, o sociólogo e historiador Charles Tilly reiterou que os movimentos sociais devem ser vistos como manifestações esporádicas de descontentamento, como formas legítimas e regulares de prática política. Essas práticas ocorrem por meio da interação entre as ações dos demandantes, os objetos de demanda e o público.[187]

---

[182] COHN, Clarice; COHN, Sergio, **ibid.**, p. 5.
[183] Ibidem.
[184] BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Movimentos sociais e movimento indígena, etnia e classe social: caminhos que cruzam, mas não se confundem**. Revista Transversos, Rio de Janeiro, n. 25, p. 12, 2022. Dossiê: **Novos paradigmas de desenvolvimento para a América Latina: (re)emergência étnica e resistência indígena no tempo presente**. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/68864. DOI: 10.12957/transversos.2022.68864.
[185] MUNDURUKU, Daniel**, O caráter educativo do movimento indígena brasileiro** (1970–1990), 2012, p.195.
[186] KRENAK, A. **Encontros Organização de Sérgio Cohn**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015. p.25.
[187] TILLY, C. (2012). **Movimentos sociais como política**. Revista Brasileira De Ciência Política, (3), p.137. Recuperado de https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1677

Inicialmente, a mobilização indígena caracterizou-se por uma vasta e heterogênea rede de solidariedade interétnica, que não se restringia aos próprios povos indígenas, mas se estendia a diversas entidades, instituições aliadas, do mundo não indígena. O que observa historiador João Gabriel Ascenso, que nesse contexto, o MIB, foi "concebido como um conjunto de redes que inclui também não indígena."[188] Aqui, entendo que essa configuração "de fora para dentro" contribuiu para a ampliação da visibilidade das demandas indígenas, inserindo-as no centro das discussões nacionais e internacionais.

Em apoio a essa argumentação, a historiadora Maria Helena Ortolan assevera que no " âmbito do indigenismo não-oficial, foram criadas de norte a sul do país entidades de apoio à luta indígena"[189]. Entidades essas que reuniam vários profissionais "como, por exemplo, antropólogos, advogados, médicos, linguistas, indigenistas e diversos profissionais liberais."[190] Essas organizações contribuíram com as " mobilização de alguns setores da sociedade civil contra o projeto governamental de emancipação dos indígenas."[191]

Esses movimentos, também representaram um momento de apropriação, por parte dos povos indígenas, dos códigos e significados do fazer político do mundo não indígena. O que implicou a reinterpretação e ressignificação desses elementos a partir de suas próprias cosmologias e estratégias de (re) existência e resistência. Isto é, as organizações "introjetaram nesse movimento ideias e ideais políticos"[192] que agora constituíam " parte dos seus discursos".[193] Essa dinâmica pode ser complementada pelas reflexões de Casé Angatu e Ayra Tupinambá, para quem "muitos povos indígenas interagem de diferentes maneiras com outras formas de conhecimentos, aceitando, rejeitando ou ressignificando elementos antropofagicamente reelaborados, tendo como princípio os saberes originários."[194]

Organizações Não Governamentais (ONGs), instituições religiosas, acadêmicas, sindicatos, entidades humanitárias e intelectuais, serviram de suporte às pautas indígenas.

---

[188] ASCENSO, João Gabriel da Silva, **"Como uma revoada de pássaros**": uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira, 2021, p. 10.
[189] MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970–1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997, p.115
[190] Ibidem, p. 115.
[191] Ibidem, p. 115.
[192] MATOS, **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil**, 1997, p. 119.
[193] Ibidem, p. 119.
[194] ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Ayra. **Povos indígenas, somos um mundo onde cabem muitos mundos:** Ĩandê Ianê Ara masuí Xukui Amõ Ara (Lutas indígenas, (re)existências e resistências: Maramõnãnga Ñerana Icobé). In: REIS, Tiago Siqueira; PAVONE, Monalisa (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente**: historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora da UFRR, 2022, p. 180.

Nessa direção, impulsionou o governo brasileiro a reconhecer e a responder às necessidades específicas dessas populações. Essa colaboração nas reivindicações dos povos indígenas, ampliou o espectro de solidariedade nacional e internacional em defesa de seus direitos coletivos. Nas palavras de Poliene Bicalho essas "relações viabilizaram o surgimento de um protagonismo indígena atuante e consciente da necessidade da luta social para fins de reconhecimento dos direitos indígenas no Brasil, na perspectiva da legalidade e da legitimidade."[195]

Consequentemente, houve uma reformulação nas interações entre o Estado, a sociedade civil e os povos indígenas, o que resultou em uma participação mais efetiva desses últimos na elaboração de diretrizes voltadas às suas demandas específicas. Nesse contexto, que compreende especificamente o período entre 1974 e 1979, a mobilização indígena ainda dependia, em grande medida, da mediação logística e formativa de entidades não estatais de apoio. Embora já se observasse o protagonismo das lideranças indígenas, considero que o projeto de nação destinado a esses povos continuava a ser formulado, predominantemente, por atores não indígenas. Essa dinâmica de representação intermediada sofreu uma ruptura estrutural em 1980, com a criação da UNI. A partir desse marco, os próprios sujeitos indígenas assumiram a autoria de sua representação política e passaram a formular, de maneira direta e autônoma, um projeto de nação.

A esse respeito, Gersem Luciano Baniwa observa que muitas lideranças contemporâneas reconhecem o movimento indígena como uma entidade dotada de sabedoria e estratégia próprias. Essa percepção reforça a importância de articular diferentes iniciativas em torno de um projeto comum, característica que o movimento indígena compartilha com outras formas de mobilização social. Uma vez que essa articulação possibilita o fortalecimento coletivo, ela amplia a capacidade de resistência política e cultural dos povos indígenas diante das estruturas de poder do Estado e da sociedade envolvente.

> articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, dentro de uma luta coordenada nos níveis local, regional, nacional e internacional, em defesa de direitos e interesses coletivos contra adversidades apresentadas por outros segmentos sociais e interesses regionais e nacionais.[196]

Nesse sentido, Baniwa propõe que o conceito de movimento indígena, conforme amplamente utilizado, refere-se ao conjunto de estratégias e ações empreendidas pelas

[195] BICALHO, Poliene Soares dos Santos, **Protagonismo indígena no Brasil:** movimento, cidadania e direitos (1970–2009), 2010, p. 24.
[196] BANIWA, G. L. **Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo**. Tellus, v. 12, p. 127-146, 2014.

sociedades, organizações e povos indígenas na defesa de seus direitos e interesses coletivos, sendo essencial para a eficácia do movimento em suas interações com o Estado e com outros atores políticos e sociais.

A partir dessas questões e desafios, o movimento indígena que emergiu demonstrou notável capacidade dar resposta às circunstâncias de seu tempo, integrando-as de forma criativa às suas tradições e práticas culturais autônomas. Esse processo preservou aspectos centrais das culturas indígenas e favoreceu a formação de uma identidade pan-indígena, capaz de transcender as fronteiras étnicas particulares. Desse modo, consolidou-se uma identidade coletiva entre os diferentes povos indígenas, que ultrapassa as especificidades culturais de cada grupo e reforça a noção de pertencimento comum na luta por direitos e reconhecimento.

Nessa perspectiva, o escritor Daniel Munduruku considera que a unificação de visões e a construção de uma identidade pan-indígena são fundamentais para a eficácia do movimento indígena. Tais estratégias permitem que os povos indígenas apresentem uma frente unida na reivindicação de direitos, constituindo uma resistência sólida diante dos desafios impostos pela sociedade e pelo Estado. Essa atuação fortalece as negociações com entidades externas, consolida a identidade e a coesão interna do movimento. E ainda, facilita a transmissão de metas e valores entre gerações, assegurando sua continuidade política e cultural. Visto que, conforme assinala Eliane Potiguara o movimento indígena, "está em fase de construção enquanto vários movimentos justamente para contemplar as diferenças étnicas (haja vista são 250 nações indígenas)." Nesse sentido, ela declara "são vários movimentos [...] somos nós, *os indígenas, em movimento*".[197]

Perante isso, a identidade supraétnica tornou-se um elemento chave em prol de uma conscientização capaz de unificar os povos indígenas em torno de um projeto comum. Sobretudo, avalia Ailtom Krenak,

> a vontade de sobreviver ao genocídio programado, com data para acabar com os índios preconizada pelos ministros do Governo, em discursos públicos... E os irmãos Villas-Boas ainda afirmando que só havia índios no Xingu. Os outros estavam emancipados.[198]

Nesse sentido, o compromisso com a formação de uma frente unida permitiu ao movimento estabelecer um novo tipo de diálogo com o Estado e com a sociedade brasileira, refletindo uma evolução significativa na forma como os povos indígenas se engajam politicamente. Mostrando, assim, que a capacidade de negociar com o Estado e outras

[197] MUNDURUKU, Daniel**, O caráter educativo do movimento indígena brasileiro** (1970–1990), 2012, p. 81.
[198] Ibidem, p.81

entidades foram basilares nesse processo. Logo, o fomento de uma identidade política coletiva fortaleceu a posição dos povos indígenas nas negociações com os governantes. Enriquecendo suas estratégias e ampliando sua influência na formulação de políticas públicas e na transformação social. Como registra Álvaro Tukano, ao enfatizar, "o que nos animou muito foi a nossa maneira de juntar esses líderes, falar sobre as nossas línguas ou falar em nossas línguas para outros ouvirem e saberem como somos. Isso foi importante para mostrar as nossas identidades, a diversidade cultural do Brasil."[199]

É a partir desse panorama que Daniel Munduruku defende o desenvolvimento do movimento indígena a partir de seu caráter educativo, ao destacar a capacidade de unificar lideranças de diversas etnias, cada uma portadora de visões de mundo e experiências distintas. Essa noção, foi capaz de fortalecer a base interna do movimento, enriqueceu seus processos e iniciativas no diálogo com o Estado e com a sociedade brasileira. O desenvolvimento da construção coletiva também adota uma manobra inclusiva, valorizando a contribuição de cada grupo e indivíduo dentro do movimento, o que fomentou uma estrutura sólida que valoriza a diversidade e promove um senso de solidariedade e propósito comum entre as diferentes populações indígenas.[200]

De toda forma, os movimentos indígenas no Brasil passaram por um processo decisivo de fortalecimento político e organizativo. Nesse período, diversas lideranças indígenas de diferentes regiões começaram a estabelecer diálogos entre si, superando barreiras geográficas, linguísticas e culturais que historicamente fragmentavam as comunidades. Essa capacidade de articulação possibilitou a construção de pautas comuns, voltadas principalmente à defesa dos territórios tradicionais, à preservação das culturas indígenas e à denúncia das violações de direitos promovidas pelo Estado e por agentes privados, como empresas mineradoras e projetos de infraestrutura. Diante desse processo, ao articular essas demandas coletivas, os movimentos indígenas ampliaram sua presença no cenário público e político nacional, estabelecendo interlocução com diferentes setores.

Outra característica marcante desse contexto foi a crescente institucionalização das mobilizações indígenas. Inspirados pela experiência de outros movimentos sociais que emergiam no período, como o movimento sindical, o movimento negro e os movimentos camponeses, os povos indígenas passaram a organizar-se de forma mais estruturada,

[199] Ibidem, p. 90.
[200] Ibidem, p. 90

promovendo assembleias, encontros e reuniões coletivas, além da criação de associações, conselhos e entidades representativas.

Essa aproximação às formas organizativas típicas dos movimentos sociais não implicou a perda das especificidades culturais indígenas, mas sim a adoção de estratégias que possibilitaram maior visibilidade e legitimidade frente ao Estado brasileiro. Isso, tendo como "as Assembleias Indígenas como o primeiro acontecimento fundador do Movimento Indígena no Brasil"[201], em termos de organização aos moldes ocidentais. Sendo que, "tais assembleias compreendem as reuniões de vários povos indígenas ocorridas no Brasil a partir de 1974."[202]

É a partir desse processo de conscientização política que se consolida o que se pode compreender como o primeiro grande movimento indígena contemporâneo no Brasil. Esse movimento resulta do acúmulo de experiências de mobilização, articulação coletiva e circulação em espaços institucionais, que redefiniram as formas de atuação política indígena, tema que será desenvolvido no tópico a seguir.

2.3 Territórios de reivindicações: as assembleias indígenas e a presença em Brasília

Pensando no início dos encontros autônomos voltados à consolidação, mobilização e organização do movimento indígena, é importante problematizar o papel das assembleias indígenas. Essas assembleias foram decisivas para fortalecer a articulação política e a construção de uma consciência coletiva entre diferentes povos. Representam, assim, um momento basilar nas lutas sociais e históricas dos povos indígenas no Brasil. Mais do que simples espaços de encontro, essas assembleias tiveram impactos profundos na construção de uma solidariedade interétnica.

Partindo dessa realidade, "indígenas de diferentes povos passaram a se dirigir uns aos outros como 'irmãos', 'patrícios' ou 'parentes' " [203], derivando o fortalecimento de vínculos e identidades compartilhadas. Isto é, as assembleias se tornaram espaços de união e reconhecimento mútuo entre diferentes grupos indígenas, "um dos instrumentos que

[201] BICALHO, **Protagonismo indígena no Brasil**, 154.
[202] Ibidem, p.154
[203] ASCENSO, **Como uma revoada de pássaros**, p.55.

possibilitaram a luta por esses direitos a partir de uma consciência étnica e de classe desses povos."[204]

Nessas reuniões foram construídas articulações políticas que impulsionaram o deslocamento de lideranças indígenas a Brasília. Durante esses encontros, as lideranças se reuniram para debater questões urgentes, como direitos territoriais, culturais e sociais. Como também, "denunciavam crimes de militares, políticos, e fazendeiros e elaboravam propostas reivindicatórias para pressionar autoridades,"[205] o que gradualmente ampliou a presença desses sujeitos em espaços institucionais.

As Assembleias dos Chefes Indígenas, também conhecidas como Assembleias Indígenas, mobilizaram diversos povos a partir de 1974, sendo inicialmente idealizadas e organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). É importante pontuar que a atuação do CIMI nesse processo não pode ser compreendida de forma dissociada da trajetória da Igreja Católica no Brasil, instituição que, historicamente, oscilou entre o papel de agente colonizador e o de defensora dos povos originários. Se, por séculos, a Igreja esteve associada à empresa colonial e à catequização compulsória como instrumento de dominação cultural, a partir do Concílio Vaticano II (1962 e 1965) e, sobretudo, da Conferência de Medellín (1968), setores progressistas da instituição reorientaram sua atuação em direção à defesa dos direitos dos povos marginalizados.[206]

O CIMI emerge nesse contexto como expressão dessa mudança, adotando uma postura de apoio à organização autônoma dos povos indígenas. Contudo, é necessário problematizar os limites dessa "parceria": ainda que comprometido com a causa indígena, o CIMI operava a partir de uma lógica externa às comunidades, o que suscita questões sobre os limites de autonomia e protagonismo indígena nas primeiras assembleias e sobre os contornos da mediação exercida pela instituição religiosa nesses espaços de organização política.

Esses encontros tinham como objetivo,

> dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus

---

[204] MOURA, Marlene Castro Ossami de. **As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984).** In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil:** da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. p. 51.

[205] MACEDO, Michelle Reis de. **Povos indígenas na Constituinte:** territórios, autonomia e reconhecimento como direitos permanentes (1985-1988). In: Macedo, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano:** por outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024. p. 337

[206] BICALHO, **Protagonismo indígena no Brasil**, 119.

> próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões. [207]

Quanto ao número de assembleias realizadas, as fontes documentais e a produção historiográfica não convergem quanto à quantidade exata de encontros ao longo do período. Poliene Bicalho, ao traçar um panorama sobre o quantitativo de encontros realizadas, identifica "a dificuldade de se chegar a uma confirmação quanto ao número e ao tempo de realização dessas assembleias." No entanto, de acordo com dados do CIMI, mais de cinquenta assembleias ocorreram em diferentes regiões do território brasileiro ao longo desse período.

Por outro lado, João Gabriel Ascenso, ao quantificar o número de assembleias indígenas com base em fontes bibliográficas, aponta que "entre 1980 e 1984 ocorreram mais de 35 assembleias, totalizando 57 entre 1974 e 1984 [...] Depois de 1984, elas continuaram sendo realizadas."[208]. Nesse sentido, é possível afirmar que, desde 1980, a realização e a organização das Assembleias deixaram gradualmente a esfera de controle do CIMI, processo impulsionado pela articulação política que deu origem à UNI. Essa autonomia consolidou-se em 1984, quando a organização indígena, após sua reestruturação interna, assumiu o protagonismo na convocação e na descentralização desses encontros. Esse deslocamento das relações de força favoreceu a realização de diversas reuniões cujas pautas, organização e condução ficaram sob a responsabilidade direta e independente das próprias lideranças indígenas.

Essa capacidade de mediação também dialogava com transformações mais amplas em curso na América Latina, sobretudo em razão da influência da Teologia da Libertação (Tdl), que se consolidou como a primeira vertente teológica especificamente latino-americana ao utilizar as ciências sociais como ferramenta para analisar a realidade particular do continente. Ao propor uma atuação pastoral comprometida com os grupos historicamente marginalizados, esse movimento ampliou o conceito de "pobre" para incluir não apenas as vítimas do sistema econômico, como também os atingidos por opressões étnicas, aproximando setores da Igreja das lutas indígenas.[209]

Essa aproximação favoreceu a criação de espaços de cooperação, formação política e denúncia de violações de direitos, transformando as estruturas eclesiais em instrumentos de

---

[207] CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Boletim do CIMI*. 1ª Assembleia de Chefes Indígenas. Brasília: CIMI, 1974, p. 1.
[208] Ibidem, p. 132
[209] LANZA, Fabio; NEVES JÚNIOR, José Wilson Assis. **A Teologia da Libertação e a censura militar:** as concepções políticas do jornal O São Paulo na década de 1970. Revista de Sociologia e Política (ou similar conforme volume), Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 359-379.

promoção humana e conscientização. Em contextos de repressão política, como as ditaduras militares, a Igreja vinculada à TdL frequentemente atuou como o último reduto possível para que movimentos sociais e populares pudessem dar continuidade às suas pautas e lutas. No caso brasileiro, iniciativas como as CIMI, que se insere no contexto das pastorais populares e da "Igreja dos Pobres" possibilitaram o fortalecimento de redes de apoio que ampliaram a circulação de informações e a formação de lideranças. Que foram fundamentais para a construção de estratégias coletivas de mobilizações. [210]

Pode-se inferir que a realização e a organização das assembleias gradualmente foram reposicionadas, dando origem à promoção de diversas reuniões articuladas pelos próprios povos indígenas. Esses encontros foram importantes para ampliar a conscientização e a mobilização das comunidades, estabelecendo a base para a própria criação da UNI em 1980. A UNI enquanto organização enviava representantes para participar de diversas assembleias ao longo da década de 1980. A finalidade era realizar um trabalho de base voltado à mobilização e ao fortalecimento do projeto político indígena, o que reforçou sua atuação ampliando o alcance das pautas em âmbito nacional. A própria UNI, passou organizar diversas assembleias. Esse processo, por sua vez, será abordado mais adiante nesta tese.

Por meio dessas experiências, as organizações indígenas passaram a pautar seus próprios projetos, mostrando a capacidade desses sujeitos de influenciar e moldar processos históricos por meio de suas ações, escolhas e atos de (re) existência. Possibilitando com isso, "a formação de uma rede indígena organizada, ocupando espaços que vão desde suas aldeias, passando pelas dioceses e chegando aos espaços da Organização das Nações Unidas (ONU), das Organizações dos Estados Americanos (OEA), entre outros."[211]

Os periódicos do *Boletim do CIMI,* gravados e transcritos, trazem depoimentos de indígenas participantes das assembleias, os quais foram coletados e condensados em arquivos produzidos pela própria organização, sobretudo a partir dos três primeiros encontros. Essas fontes, quando devidamente problematizadas e analisadas à luz das realidades vividas pelas populações indígenas no período, constituem um importante suporte para compreender tanto as perspectivas das lideranças indígenas quanto a intencionalidade do CIMI.

Expresso isso porque o *Boletim do CIMI* e alguns jornais produzidos à época constituem fontes valiosas de informação sobre as problemáticas enfrentadas pelos povos

[210] Michael LÖWY, "A teologia da libertação acabou?", Teoria e Debate, n. 31, 1 abr. 1996. Disponível em: Teoria e Debate. Acesso em: 15 maio 2026..
[211] MOURA, Marlene Castro Ossami de. **As assembleias de líderes indígenas no Brasil**, p. 51.

indígenas no Brasil. Todavia, é fundamental considerar os sujeitos e instituições responsáveis pela produção desses materiais, uma vez que muitas dessas organizações também atuavam orientadas por objetivos políticos e ideológicos específicos.

Portanto, não é intenção deste trabalho tecer críticas à produção, à manipulação ou às eventuais controvérsias presentes nas fontes elaboradas pelo CIMI. Pelo contrário, busco destacar como as assembleias se configuraram como um dos principais mecanismos de (re) existência dessas populações. Elas evidenciam a multiplicidade de formas de resistência construídas pelos povos indígenas. Diante disso, diferentemente da abordagem de outros pesquisadores que analisaram os documentos do CIMI sobre as assembleias, optei por privilegiar os relatos dos próprios agentes sociais, indígenas e não indígenas. Essa escolha busca compreender de forma mais profunda as problemáticas vivenciadas pelos povos indígenas nesse contexto. Naturalmente, não abordo todas as assembleias neste tópico, mas seleciono aquelas que evidenciam a formatação de um projeto de nação construído a partir das próprias perspectivas indígenas.

A vista disso, o foco desta análise recai sobre as assembleias realizadas entre 1974 e 1979, período em que essas experiências se consolidaram como espaços fundamentais de articulação política e afirmação identitária. A primeira reunião ocorreu em 1974 e "reuniu apenas 16 líderes vindos de diferentes regiões brasileiras."[212] Com o passar do tempo, essas assembleias transformaram-se nas "principais fontes para a criação de uma consciência pan-indígena, na qual as lideranças passaram a adotar uma atitude macrorregional em relação às demandas dos demais povos indígenas do país."[213]

A organização das assembleias eram sistematizadas em cima de três momentos distintos: apresentação dos participantes, exposição das situações vividas nas regiões e debate de encaminhamentos. Na etapa de decisão ocorria apenas entre os indígenas, o que garantia autonomia aos líderes e evitava interferências externas. Mesmo nas fases iniciais, os não indígenas presentes permaneciam em silêncio.[214]

No *Boletim do CIMI* nº 10, publicado em 2 de maio de 1974, foi relatado o primeiro "Encontro de Chefes Indígenas", realizado entre os dias 17 e 19 de abril, na sede da Missão Anchieta, em Diamantino, Mato Grosso. O evento contou com a participação de nove povos

[212] Ibidem, p. 52.
[213] Ibidem, p. 52
[214] SCHWADE, Egydio. **Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam:** narrativas e testemunho de Egydio Schwade. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil:** da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. p. 29.

indígenas, Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambiquara, Xavante e Bororo, totalizando 16 representantes indígenas. O principal objetivo era proporcionar às lideranças a oportunidade de discutir suas próprias questões sem interferências externas ou pressões políticas, criando um ambiente de tranquilidade e confiança. Uma das maiores preocupações dos organizadores consistia em garantir que os participantes se sentissem seguros para relatar os problemas enfrentados em seus territórios.

Segundo relato do Pe. Antonio Iasi S.J., um dos não indígenas presentes no evento, "o encontro queria ser e realmente foi dos índios, e não com ou para índios." Essa observação evidencia que os indígenas não foram meros convidados a participar passivamente, mas os principais agentes e protagonistas do encontro, debatendo sobre seus próprios interesses e necessidades. Em outro trecho, o autor destacou que,

> Notou-se que desde o início que os índios sabem muito bem o que são – gente- e quais são seus direitos: possuir suas terras, viver segundo suas tradições, ter possibilidades de melhorar suas técnicas, seus conhecimentos e estar, enfim, capacitados a enfrentar as novas condições de vida impostas pelo "desenvolvimento".
> Os chefes renovaram a consciência de suas responsabilidades para com o próprio grupo, não obstante alguns elementos terem procurado identificar-se mais com o mundo dos brancos do que o seu próprio. [215]

Nesse sentido, a política de (re) existência dos povos indígenas revela uma consciência sobre identidade, direitos e pretensões coletivas. Com base nisso, observa-se, a partir do relato de um não indígena, que os indígenas sabem claramente quem são e quais são seus direitos fundamentais, o que demonstra uma atenção especial às ameaças que enfrentam. Tais ameaças, por sua vez, decorrem, sobretudo, do "desenvolvimento" imposto pelo mundo não indígena. Além disso, a renovação da consciência das lideranças quanto às responsabilidades com o futuro de seus povos revela um ato ancorado na política da resistência diante das pressões para se moldarem à cultura colonizadora.

Nas considerações finais da primeira Assembleia Indígena, Pe. Antonio Iasi S.J. manifesta à seguinte conclusão:

> A conclusão mais importante que se poderia tirar deste primeiro encontro dos chefes indígenas é que os índios são capazes de resolver seus próprios problemas, planejar e construir seu próprio futuro, deste que os brancos não atrapalhem. Esse branco, pode ser a FUNAI, as Missões e os exploradores de toda espécie. [216]

[215] Idem, p.1.
[216] Idem, p.2.

Nesse contexto, determinadas entidades externas, como a FUNAI e algumas missões religiosas, podem representar obstáculos à busca dos povos indígenas por autonomia e preservação cultural, comprometendo, assim, sua soberania.

Figura 07 - Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, em diamantino (MT)



Fonte: Mário Chimanuvitech/Arquivo CIMI

A figura acima revela a primeira reunião realizada pela assembleia indígena, assim Egon Heck reflete que,

> em abril de 1974, em pleno "milagre brasileiro", anos de chumbo da ditadura militar, duas dezenas de indígenas se reuniram embaixo de algumas mangueiras, em Diamantino (MT). Era abril. Uma comemoração diferente. Fato que viria a marcar profundamente a luta dos povos indígenas no Brasil. Se lançavam as sementes de um novo movimento indígena no país.[217]

Com o propósito de criar um espaço de fala política, as reuniões ocorreram ao ar livre, em contato direto com a natureza, sem mesas nem cadeiras. Os participantes permaneciam assentados sobre a grama, organizados em círculos, "para que os indígenas se sentissem à vontade não só para falarem livremente, mas também para encontrarem seus problemas."[218] Paralelamente, em outubro do mesmo ano, ocorreu o Parlamento Índio-Americano do Cone Sul, realizado em São Bernardino, no Paraguai, o que representou um importante avanço para os povos indígenas da região, especialmente no fortalecimento de sua autonomia. Além disso, o evento marcou a primeira participação de uma liderança indígena brasileira em um fórum

[217] HECK, Egon. **Assembleias Indígenas:** 40 anos depois segue a luta e articulação. Disponível em: https://cimi.org.br/2014/04/35882/ . Acesso em: 03 maio. 2024.
[218] SCHWADE, Egydio, **Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam:** narrativas e testemunho de Egydio Schwade, p. 29.

internacional, com Daniel Matenho Cabixi[219] destacando-se pela amplitude de sua atuação e pelas propostas inspiradoras apresentadas.

Nessa dinâmica, os organizadores buscavam criar um espaço de intercâmbio de experiências e de articulação das lutas indígenas entre os diferentes países representados. De modo geral, a reunião foi produtiva, voltada a compartilhar vivências, tomar decisões conjuntas, traçar estratégias coletivas e, sobretudo, romper com o etnocentrismo, o racismo e outras formas de repressão à união e à organização indígena.

Esse movimento representou um importante passo na afirmação da identidade e dos direitos dos povos indígenas da região. Ao tecerem uma rede de alianças e solidariedade, essas lideranças demonstraram sua capacidade de mobilização e articulação em busca de reconhecimento, autonomia e justiça social. Desse modo, o Parlamento Índio-Americano do Cone Sul contribuiu para o fortalecimento do movimento indígena em nível regional, promovendo a cooperação entre os povos originários da América do Sul e da América Central. Nesse contexto, reforçou-se a compreensão de que era necessário criar mecanismos de união diante de problemas comuns. Durante o evento, Daniel Matenho Cabixi recebeu convite para participar da *National Indian Brotherhood*, no Canadá, o que comprovou a formação de redes de apoio e solidariedade internacional.

O segundo encontro ocorreu em Rio Cururu (PA), em 1975, na Missão Franciscana Cururu, localizada no Alto Tapajós, município de Itaituba, entre os dias 8 e 14 de maio. O evento destacou a relevância das assembleias indígenas como espaços de associação política das populações indígenas e a formação de consciência política interétnica. A influência desta assembleia no contexto político é evidente, como demonstra o convite feito pelas próprias lideranças para a realização do encontro em Rio Cururu. Em 21 de fevereiro, Thomé Hacai Munduruku enviou um comunicado ao Padre Eggdio, na qual afirmou: “Prezado senhor Padre Eggdio, quero que o senhor visite nossa maloca na Missão Cururu e traga tuxauas; queremos

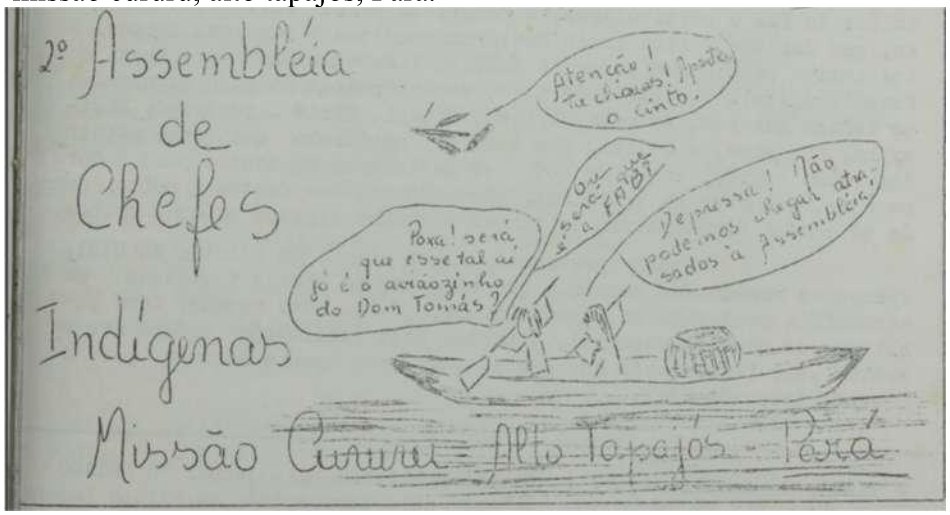
---

[219] Daniel Matenho Cabixi, Omizokay, do povo Paresi (Haliti), foi uma importante liderança do Movimento Indígena Brasileiro e da UNI. Educado no internato jesuíta de Utiariti, posteriormente transformou os conhecimentos adquiridos em instrumentos de defesa da autonomia indígena. Participou das primeiras Assembleias de Chefes Indígenas, denunciou a tutela estatal e representou a UNI na ONU, em Genebra, em 1985. Também atuou como escritor, professor, articulista do jornal *Porantim* e defensor dos direitos territoriais e da autodeterminação dos povos indígenas. Ver: AS CARTAS DOS POVOS INDÍGENAS AO BRASIL. **Quem foi Daniel Matenho Cabixi**. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/daniel-matenho-cabixi/. Acesso em: 7 set. 2026.

conhecê-los e falar com eles.” [220]. Ou seja, “foram os Munduruku que convidaram, por carta, os chefes indígenas e os missionários”[221] acerca da realização desta Assembleia.

Esse recorte é revelador, pois traz três aspectos que devem ser considerados na análise da política de (re) existência indígena. Em primeiro lugar, a agência dos Munduruku foi decisiva nesse processo, uma vez que atuaram como sujeitos ativos da ação política, e não apenas como receptores. Em segundo lugar, a assembleia não foi imposta “de fora”, mas resultou de um convite formulado pelos próprios indígenas, o que demonstra um claro protagonismo político. Por fim, os Munduruku revelaram sua capacidade em transitar entre os códigos de comunicação do mundo não indígena, utilizando-os de maneira estratégica para fortalecer seus laços de apoio. Mostrando assim, como assevera Rafael Xucuru-Kariri, “os povos indígenas constroem sua identidade política não só na relação com o Estado, mas em processos internos a cada grupo ou em dinâmicas entre diferentes coletivos.”[222]

Figura 08 - Charge relacionada à 2ª Assembleia de Chefes Indígenas na missão cururu, alto tapajós, Pará.



Fonte: Boletim do CIMI, n. 20,1975, p.5

Esta charge configura um bom exemplo da mediação de agentes externos na organização e condução desses encontros, sugerindo que, embora apresentados como espaços de deliberação indígena, tais eventos estavam inseridos em estruturas institucionais mais amplas. Notadamente, as falas ilustradas indicam a presença de missões e outros

[220] CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Boletim do CIMI**, n. 20,1975, p.5.
[221] Ibidem.
[222] XUCURU-KARIRI, Rafael. **Retomar o Brasil**: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023, p. 100.

intermediários no agenciamento da assembleia, o que permite interpretá-la como formas de articulação da política de (re) existência indígena.

O modo como os indígenas presentes nesse segundo encontro expressaram suas opiniões sobre o evento recria um território de afirmação. Nesse espaço, esses sujeitos constroem, a despeito de suas diferenças étnicas, uma percepção compartilhada de pertencimento e de identidade coletiva. Reconhecem que "os problemas que os indígenas enfrentavam eram bem maiores que as diferenças vistas entre eles."[223] É possível trazer algumas falas que ilustram a política da (re) existência. Foram contabilizadas cerca de 22 entrevistas, pertencentes aos seguintes povos indígenas: Munduruku, Tiriyó, Kaxuyana, Iranxe, Bororo, Xavante, Xerente, Tapirapé, Apiaká, Nambikwara e Kayabi. Desse total, cinco entrevistados eram caciques, um era subchefe e os demais participantes das assembleias.

Diante disso, para entender as expectativas e o sentimento de coletividade desses sujeitos em relação às assembleias como territórios político-pedagógicos, optei por analisar alguns de seus depoimentos. Pois, concordando com Pollack "que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si."[224] Nesse sentido, elementos como terra, conflitos institucionais e união indígena, aparecem de forma recorrente nos relatos.

Manhuari (Osar Munduruku) relatou com satisfação: "fomos convidados pelos tuxauas daqui. Estou satisfeito em tudo com parentes que vieram de longe."[225] Txibaibou (Lourenço Bororo) refletiu sobre a condição coletiva dos povos indígenas, afirmando:

> todos somos brasileiros, mais brasileiros do que os civilizados. Somos filhos legítimos desta terra. Temos todo direito de ter um pedaço de terra, nessa terra que é nossa. Os brancos querem tirar nossa terra, querem acabar com nós. Devemos estudar como nos defender dos brancos e temos esperança de vencer os fazendeiros [...] Não podemos confiar muito na FUNAI [...] Estamos aqui para saber como defender nossa reserva. Um vai ajudar o outro para saber como fazer.[226]

---

[223] CÂNCIO, Matheus Henrique Pereira Ayres**. As assembleias indígenas como espaço de reivindicações:** a crítica dos povos originários às políticas indigenistas da ditadura civil-militar (décadas de 1970 e 1980). In: MACÊDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024, p. 313.

[224] POLLAK, Michael. **Memória e identidade social.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 204.

[225] CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório da Segunda Assembleia Indígena**, 1975, p. 11.

[226] Ibid., p. 11.

Em outra perspectiva, Wairotsú (Pedro Xavante) ressaltou a importância do diálogo e da união entre os povos, dizendo: "vou representar minha tribo. Não sou chefe. Chefe ainda está em Brasília. Nós podemos ficar mais amigos conhecendo índios de outras tribos [...] É a segunda vez que estou participando dessa reunião. A outra foi em Diamantino."[227] Samprê (José Carlos Xerente) expressou um sentimento de fraternidade e (re) existência, ao afirmar:

> meus irmãos, chamo de irmãos porque sou índio. Sou irmão da mesma cor, do mesmo massacre. Tenho o mesmo sangue. Conheço muita aldeia, onde vi muita pobreza. Carro entrando nas aldeias. Só conhecia os padres pregando sermões. Não conhecia os padres defendendo os índios. Aqui vi o direito que eles mostram e dão.

Txuãeri (José Tapirapé) relatou sua preocupação com a questão fundiária, dizendo: "vim saber como é a vida do índio. Não temos terra [...] O Marco (chefe) falou que era para falar de nossa terra, que não está marcada. A FUNAI esteve lá, depois foi embora. Não ajuda a nós. Marco falou para ver se o índio daqui tem terra marcada. A nossa não está marcada, não."[228] Nasau (Mário Tiriyó), traduzido por Mosôku, explicou o propósito de sua presença, dizendo: "o chefe da Missão falou sobre nossa missão. Ele veio para conhecer a terra [...] Viemos para conhecer bem a vivência."[229] Piry (Pedro Apiaká) ressaltou o valor do encontro como espaço de aprendizado e troca, ao afirmar: "vim convidado pelos nossos patrícios. Índios que não conhecia. Xavante, Bororo já conhecia. Outros não conhecia. Vim para estudar nossos problemas."[230]

Yotobimainbê (Lauro Munduruku) destacou o protagonismo indígena na convocação do evento, afirmando: "Meu pessoal chegou. Fui chamar todos, não foi padre, não. Eu mesmo chamei todos [...] Queremos falar um pouco para conhecer."[231] Por fim, Samprê (Xerente) manifestou desconfiança em relação à atuação da FUNAI, e pontuou que o encontro é um marco da consolidação da fraternidade indígena, afirmando:

> fiquei muito satisfeito em saber que os irmãos não apoiaram a FUNAI. Ela não dá assistência que os padres dão. Quando índio sabe, quando vai até Brasília, a FUNAI diz: esse índio é safado, não presta. Vocês foram convidando os patrícios do posto da FUNAI, eles não deixaram vir. Eu vi coisa que não tem em posto algum. Eu vou voltar à minha aldeia do Funil, pois sei que lá tem irmã. A FUNAI não deixa padre entrar na aldeia. Quem bem soubesse, não aceitaria a FUNAI. Ali está a comadre (refere-se à jornalista), que vai lançar publicamente, mas vou falar. Essa reunião é uma força para planta que está seco crescer.[232]

---

[227] Ibid., p. 11.
[228] Ibid., p. 12.
[229] Ibid., p. 19.
[230] Ibid., p. 13.
[231] Ibid., p. 13.
[232] Ibid., p.18

Em geral, observa-se, a partir dessas narrativas, um processo de politização indígena em curso, marcado pela articulação interétnica, pela denúncia das violações territoriais, pela crítica às estruturas estatais e pela valorização de alianças estratégicas. Esses relatos constroem uma leitura coletiva da realidade e expressam o fortalecimento da consciência política indígena, uma vez que, " a construção dessa ideia de unidade se torna cada vez mais intensa".[233]

Por fim, as conclusões da Segunda Assembleia de Chefes Indígenas revelam o fortalecimento da autonomia e da coesão entre as populações indígenas, resultado de debates intensos e da construção de consensos entre as lideranças presentes. Os pontos aprovados expressam compromissos coletivos e diretrizes estratégicas para o futuro dos povos indígenas no Brasil, entre as quais se destacam:

1. Criação e demarcação de reservas para todos os grupos indígenas brasileiros.
2. Incentivo para que, inclusive as tribos mais aculturadas, retomem o cultivo de elementos de suas culturas originárias.
3. Fortalecimento da união entre os diferentes grupos indígenas do país.
4. Participação direta dos próprios indígenas na elaboração e na aplicação da política indigenista brasileira.
5. Promoção de reuniões periódicas de chefes indígenas para a discussão de problemas comuns vivenciados por suas comunidades.[234]

Como resultado desse fortalecimento, as repercussões dessas organizações políticas chamaram a atenção da FUNAI, que reagiu com uma campanha difamatória contra os indígenas e o CIMI. A reação da instituição revelou a discordância entre as políticas estatais e os objetivos das populações e de suas lideranças. Nesse período, as tentativas do órgão indigenista de desacreditar os encontros e manter o controle sobre os territórios indígenas mostraram e à auto-organização dos povos, ameaçavam sua autoridade institucional.

Em 17 de junho de 1975, o jornal *O Estado de São Paulo* publicou um editorial intitulado "FUNAI confirma proibição ao CIMI",[235] no qual noticiou as restrições impostas pela FUNAI ao Conselho Indigenista Missionário. Essa medida revelou o caráter repressivo das ações do governo, que buscava limitar a atuação de entidades de apoio aos povos indígenas. De acordo com a justificativa do então presidente da FUNAI, o general Ismarth de Araújo Oliveira, o CIMI estaria supostamente mais envolvido em atividades políticas do que

[233] Ibid., p. 139.
[234] Boletim do CIMI, n. 20,1975, p.7.
[235] "O ESTADO DE S. PAULO". Editorial: **FUNAI confirma proibição ao CIMI**, São Paulo, 17 jun. 1975.

em ações de auxílio direto às populações indígenas, argumento que deturpava o verdadeiro papel da instituição.[236]

A questão dos conflitos institucionais entre CIMI e FUNAI ocorre em um momento de articulação política coletiva dessas populações. Por consequência, as campanhas difamatórias contra o CIMI tinham como objetivo desacreditar o trabalho de defesa dos direitos indígenas realizado pela organização. Mais do que isso, tais investidas revelam que as tensões e os desafios enfrentados pelos povos indígenas em sua relação com o Estado, durante o regime civil-militar, estavam diretamente voltados à desmobilização das ações coletivas desses sujeitos. Aliás, é nesse contexto de conflitos que a sétima assembleia, realizada na Missão Consolata, em Surumu, Roraima, nos dias 7 e 8 de janeiro de 1977, por exemplo, "foi dissolvida em seu segundo dia pelo chefe da 10ª Delegacia Regional da FUNAI."[237] A justificativa apresentada pela chefia foi a ausência de autorização da FUNAI para a realização do encontro com a presença dos representantes do CIMI, Dom Tomás Balduíno e Egydio Schwade.

Mesmo diante dessas problemáticas e da pressão estatal, as assembleias indígenas continuaram ocorrendo. Entre os dias 2 e 4 de setembro de 1975, realizou-se a terceira assembleia, na Aldeia do Boqueirão (MT), situada na Terra Indígena Merure. Diferentemente das duas primeiras assembleias, realizadas em missões religiosas, esse encontro ocorreu em território indígena e contou com a participação de sete povos indígenas. [238]

Nesse encontro, a política da (re) existência assumiu novos contornos, marcada pela solidariedade e pela construção de alianças entre os povos, em oposição aos sistemas de opressão e pelo fortalecimento de uma consciência coletiva diante das violências e constrangimentos vividos. Em seu discurso, Juruna dirigiu-se aos indígenas presentes, conclamando-os à união entre os diferentes povos diante das situações de sofrimento e miséria vividas em diversas regiões. Nas palavras do próprio líder indígena,

> eu quero pedir a vocês: aonde índio tá sofrendo, vivendo a miséria, no lixo, então a gente devia fazer força, unir, com Bororo, Xavante, com Tapirapé, aonde índio tá sofrendo mais pior que nós. Então a gente devia ajudar prá poder apertar mais Governo de Brasília. Então a gente qué conversar governo de Brasília, até ficá madurando o cabeça dele. A gente tem que gritá no cara dele. A gente não precisa ficá com medo dele.[239]

---

[236] O Estado de S. Paulo, 17 jun. 1975.
[237] Ibid., p. 129
[238] Ibidem.
[239] JURUNA, Mário. Discurso na III Assembleia de Chefes Indígenas, 1975.

Como demonstrado, a construção desse programa mínimo revelava a consolidação de um instrumento político coletivo entre os povos indígenas, voltado ao fortalecimento das lutas por direitos e à ampliação da capacidade de pressão sobre o Estado. Nesse sentido, Juruna antecipava o que o movimento viria a sistematizar nos anos seguintes, a união entre etnias não como ideal abstrato, mas como estratégia concreta de pressão política sobre o Estado.

Outro vetor importante para a consolidação de um movimento indígena de caráter mais amplo e articulado em escala nacional foi o deslocamento recorrente de lideranças indígenas a Brasília. Essas idas não se limitaram à busca pontual por mediação administrativa, mas expressaram uma estratégia política consciente de aproximação dos centros decisórios do Estado, especialmente da FUNAI, dos ministérios e, posteriormente, do Judiciário. Essa maior circulação de indígenas em Brasília articulou-se diretamente às assembleias, fortalecendo redes políticas e ampliando as formas de mobilização coletiva.

Ao longo da década de 1970, principalmente a partir de 1976, as mediações concentravam-se prioritariamente na FUNAI. Já nos anos 1980, as idas à capital passaram a incorporar de modo mais sistemático o diálogo com parlamentares e outros agentes políticos. Na própria documentação do CIMI, os relatos sobre as idas de indígenas a Brasília passam a tornarem-se mais recorrentes. Em comunicados do CIMI, essas viagens aparecem como parte de uma estratégia de articulação política e de ampliação das formas de reivindicação junto ao Estado.

> Os índios têm conseguido se encontrar e descobrir sua força de povo e a necessidade urgente de se unirem para assumir a defesa de suas terras e de sua cultura. Para tanto foram em dezembro até Brasília exigir do Presidente da Funai uma tomada de posição.[240]

Conforme se observa no trecho acima, anteriormente o recurso à FUNAI estava mais associado a práticas de cunho assistencialista, como discutido no primeiro capítulo desta pesquisa. Nesse momento, ocorre um reposicionamento que expressa um arranjo de enfrentamento direto ao Estado. Os indígenas deixam a condição de tutelados e passam a atuar como sujeitos que reivindicam direitos e pressionam institucionalmente por respostas políticas concretas.

É possível observar, nas falas dos próprios indígenas, o propósito político desses deslocamentos a Brasília. Na conjuntura do período, a questão da demarcação das terras

---

[240] CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Boletim do CIMI.** Ano 5, n. 25, jan./fev. 1976. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1976.

aparece com destaque recorrente, como se percebe no relato identificado como Kadete (Marcolino) P.I. Nonoai (RS),

> O nosso problema na área é grande, e estamos lutando nas reunião [...] Já estamos cansado de promessa. Já foram a Brasília e já estamos fazendo alguma coisa. Precisamos de gente que ajude. A nossa gente é trabalhadora mas precisa de terra. Tem índio que é espancado [...] Eles tem direito, a terra ganhou no Império. Houve muitas conversa que índio é preguiçoso, mas não sei disso. Nós trabalha, tem roça, as casas. Mas problema é os intruso.[241]

O relato de Txywãeri, do povo Tapirapé, registra,

> Não sou chefe, ajudante dele. Não é só em outra aldeia que está acontecendo problema da terra. Nós estamos preocupados, sempre falando com Funai. Nos reunidos com outros índios fazer força com Funai. Funai está falando com nós que vai ter demarcação no ano que vem. Nós estamos querendo ir a Brasília. Faltá dando aula pra nós. Luiz está dando aula pra nós. Funai quer tirar. Eu mesmo brigar. Funai muito preocupada em tirar Luiz, tirar Irmãzinha. Fala sempre que vai ter demarcação [...] Funai sempre fala demarcar, mas não. Funai quer pegar reserva onde ela quer, mas não pode ser. Tem que ser onde índio quer. Só isso.[242]

As duas falas acima, permitem identificar categorias temáticas recorrentes que estruturam o discurso indígena a partir da política da (re) existência. Destacam-se a sobrevivência material, a memória histórica e o direito coletivo, constantemente contrapostos à presença de intrusos e às múltiplas formas de violência sofridas. Nessa dinâmica, os discursos mostram que o deslocamento a Brasília constitui uma estratégia política central na luta territorial indígena. Tal prática relaciona-se ao esgotamento diante de promessas reiteradas de demarcação não cumpridas e à percepção de ineficácia das mediações institucionais locais, como a FUNAI.

Ir a Brasília expressa, portanto, a busca por interlocução direta com as instâncias decisórias do Estado e revelam formas de organização coletiva, articulação interaldeias e formas de pressionarem reflexões à Nação brasileira. Mais do que uma ação pontual de reivindicação, esse deslocamento configura-se como prática de (re) existência e afirmação da agência política indígena frente às desproporções que marcam as relações entre povos indígenas, Estado e sociedade.

Em dezembro de 1978, Brasília passou a ser encarada como espaço de pressão política. Nesse contexto, lideranças indígenas de 13 populações distintas, Xingu, Guarani, Kaiwá, Xavante, Tapirapé, Pareci, Rikbaktsa, Dessana, Apurinã, Jamandi, Karipuna, Galibi e

---

[241] Ibid., p.9.
[242] Ibid., p.10.

Palikur. Oriundas de sete estados brasileiros, deslocaram-se à capital "para levar o protesto de seus povos às maiores autoridades dos brancos".[243] Por essa razão, a data escolhida foi 19 de dezembro, quinto aniversário do Estatuto do Índio, Lei nº 6.001.

Com isso, a mobilização buscava pressionar o Estado brasileiro diante do descumprimento do artigo 65 do Estatuto do Índio, dispositivo que determinava ao Poder Executivo a demarcação das terras indígenas ainda não demarcadas no prazo de cinco anos. Diante disso, a ambiguidade desse dispositivo residia no fato de que, embora representasse um compromisso formal do Estado com a regularização fundiária, foi aprovado no contexto da ditadura civil-militar como instrumento de controle e integração dos povos indígenas à sociedade nacional, e não como reconhecimento de sua autonomia. Logo, ao reivindicarem o cumprimento do artigo 65, as lideranças indígenas subvertiam a lógica original da norma, utilizando um instrumento do próprio Estado tutelar como ferramenta de pressão política e afirmação da política da (re) existência.

Somado a isso, os indígenas também protestaram "contra o projeto de emancipação que o Ministério do Interior estava tramando, nos últimos meses e que, devido a fortes pressões de amplos setores da sociedade, foi engavetado."[244] Dois temas, terras e emancipação, que foram discutidos nas assembleias de chefes realizadas em Goiás Velho, nos dias 17 e 18.

O *Jornal Movimento* relata a tentativa de interlocução direta das lideranças indígenas com o governo federal, destacando as barreiras impostas à sua presença nos espaços de poder:

> Na madrugada do dia 19 um ônibus especial saiu do Goiás Velho levando os líderes para Brasília. Quando o ônibus chegou à Praça dos Três Poderes, às 11 e 15, uma pequena multidão de repórteres estava a postos, para registrar a entrega do documento ao presidente Geisel. Os índios atravessaram a praça mas, antes de chegarem às portas do Palácio do Planalto, foram barrados pelos agentes de segurança, que permitiram que apenas dois prosseguissem. Aniceto e Daniel foram escolhidos pelos demais, que tiveram que voltar atrás, sendo mantidos a 100 metros do Palácio.[245] O funcionário telefonou para cima e mandou-os esperar [...] A desconfiança que então surgiu entre os índios confirmou-se logo depois: um fotógrafo avisou que Rangel Reis escapava sorrateiramente por outra saída.

Nessa conjuntura, o episódio ocorrido em Brasília traz à tona as tensões entre lideranças indígenas e o Estado brasileiro no âmbito das políticas indigenistas da época. Ao buscarem audiência com o então ministro Rangel Reis, os líderes indígenas enfrentaram

---

[243] MOVIMENTO**. Os donos do Brasil expulsos de casa.** Jornal Movimento, São Paulo, 25 dez. 1978, p. 15.
[244] Ibid.
[245] Ibid.

resistência e desconsideração institucional, expressas tanto na tentativa de evitar o encontro quanto na recusa em recebê-los formalmente. Ao mesmo tempo, o episódio simboliza a circulação desses agentes sociais em espaços de poder e sua disposição em confrontar diretamente as instâncias centrais do Estado.

"Todos são Xavantes?", questionou o general Ismarth de Oliveira, então presidente da FUNAI, ao se deparar com lideranças indígenas que apresentavam uma série de reivindicações no âmbito da política institucional. Tudo indica que essa associação está relacionada à figura de Mário Juruna, indígena do povo Xavante. Referente a isso, Flávio de Carvalho Juruna, observa que, "na década de 1970, Juruna levava para a capital federal, Brasília, a luta dos povos indígenas, em especial a dos Xavantes, visando à recuperação e demarcação de suas terras em um movimento jamais visto antes no cenário da política indigenista brasileira."[246] Mário Juruna foi o primeiro indígena eleito deputado federal na história do Brasil, pelo PDT do Rio de Janeiro, em 1982.

Nesse sentido, a consciência política se formava tanto pela circulação em espaços de poder quanto pela apropriação estratégica de instâncias burocráticas como instrumentos de disputa e pressão. Uma vez que, "Juruna transformou os escritórios da FUNAI, Ministério do Interior, Ministério da Justiça e demais Ministérios em novos campos de batalha política em prol das comunidades indígenas do país e enfrentava de modo muito astuto os funcionários do alto escalão do governo."[247]

Isto posto, assevera Michelle Reis de Macedo que a política da (re) existência protagonizada pelo cacique Mário Juruna o projetou como uma das principais lideranças do movimento indígena e "chamou a atenção da imprensa, sobretudo pelas atitudes ousadas de reivindicação"[248]. Com um gravador na mão, Juruna "provocava situações inusitadas, quando insistia em gravar conversas com autoridades da República por considerar os políticos indignos de confiança"[249].

Dessa forma, as assembleias indígenas e os deslocamentos recorrentes a Brasília não apenas consolidaram espaços de articulação política e de construção de uma consciência

---

[246] JURUNA, Flávio de Carvalho. **Histórias de lutas e resistências:** avanços e desafios para o presente e o futuro dos povos originários nos séculos XX e XXI. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024. p.328

[247] Ibidem.

[248] MACEDO, Michelle Reis de. **Mário Juruna:** "O Governo Brasileiro tem medo de me deixar ir". As estratégias político-jurídicas do indígena Xavante para participar do IV Tribunal Russell em 1980. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 15, n. 40, e0104, dez. 2023, p. 12.

[249] Ibidem.

interétnica, como também evidenciaram os limites de uma mobilização ainda fortemente mediada por instituições de apoio e pela tutela estatal. Ao longo da década de 1970, essas experiências produziram aprendizados políticos fundamentais, fortaleceram redes de solidariedade entre diferentes povos e ampliaram a capacidade de incidência dos indígenas nos centros decisórios do Estado.

Contudo, o acúmulo dessas práticas revelou de modo crescente, a necessidade de uma organização própria, capaz de expressar de forma autônoma os interesses e projetos dos povos indígenas em escala nacional. É nesse contexto que se insere a emergência de uma organização indígena autônoma própria, construída a partir das próprias lideranças indígenas, tema que será desenvolvido no tópico seguinte, no qual se analisa o processo de formação da UNI e a consolidação de um projeto político indígena independente.

2.4 "Indígenas de todo o Brasil, uni-vos": a emergência de uma organização indígena própria.

Retomando a ideia de organização dos povos indígenas enquanto movimentos sociais[250], observa-se que a articulação entre diferentes comunidades indígenas em todo o Brasil se configurou como um ato de socialização, estruturada na reafirmação de direitos, identidades e territórios. Essa tríade foi à base para consolidar formas de (re) existências, evidenciando que tais práticas se manifestam de maneiras diversas e adaptativas, sempre em consonância com as especificidades culturais e históricas de cada povo.

Em todo caso, a construção de uma autonomia indígena coesa na contemporaneidade tem raízes em processos históricos anteriores. No tempo presente, essa trajetória é protagonizada, em especial, pela atuação de mulheres indígenas à frente da coordenação de diversas organizações. Esse percurso fundamenta-se em três marcadores históricos[251] a *priori*: a) as primeiras Assembleias dos Chefes Indígenas, realizadas em 1974; b) o Decreto de Emancipação, uma iniciativa do Ministério do Interior, em 1978; c) a fundação da União das Nações Indígenas (UNI), primeira organização nacional formada por lideranças indígenas, em 1980.

---

[251] Esses marcos históricos expressam as lutas unificadas dos povos indígenas no século XX, voltadas à reconquista de territórios, à garantia de direitos e à superação da tutela estatal, com base na autonomia e autodeterminação. Essa leitura contribui para compreender a formação do movimento indígena contemporâneo, especialmente na forma como se organiza e se projeta hoje.

Em linhas gerais, Poliene Bicalho identifica outros momentos-chave que complementam essa trajetória e ampliam a estruturação do movimento indígena. Entre eles, destacam-se a Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e a Constituição de 1988, que asseguraram direitos fundamentais, como a demarcação das terras e o respeito às culturas indígenas.

Outro marco foi às mobilizações em torno dos 500 Anos do Brasil, em 2000, quando os povos indígenas conquistaram maior visibilidade internacional e denunciaram as violências históricas sofridas desde a colonização. Já no século XXI, o Abril Indígena e o Acampamento Terra Livre consolidaram-se como espaços permanentes de mobilização política e reivindicação de direitos, reforçando a unidade do movimento no contexto contemporâneo. Esses processos ampliam uma consciência de poder ancorada na memória de resistência e de (re) existência dos povos indígenas, sustentada por saberes ancestrais e pela ocupação política do território.[252] Amplificando, assim, uma consciência de poder por meio de uma memória de (re) existência nesse território a partir da sabedoria ancestral.

Mostra-se, assim, que o percurso rumo à autonomia indígena não se reduz a uma conquista circunscrita ao passado, mas configura um processo dinâmico e em permanente construção. Trata-se de uma resposta contínua às estruturas de opressão, que reafirma a luta pelo direito à autodeterminação dos povos originários no Brasil. Nesse sentido, a autonomia ultrapassa a noção de um objetivo finalizado e se apresenta como prática cotidiana de resgate coletivo e de autoafirmação das populações indígenas. Esse movimento articula memória, ação política e reorganização social.

Configura-se, portanto, de um processo material e social, construído por meio do diálogo e do apoio mútuo, tanto nas demandas do cotidiano quanto nas disputas que envolvem o campo jurídico e a garantia de direitos.[253]

Nessa lógica, a historiadora Michelle Reis de Macedo observa que, “muitas mobilizações indígenas, eram convocadas e organizadas por instituições de apoio à causa indígena”. Tais como “o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Associação Brasileira de

---

[252] BICALHO, Poliene. **Resistir era preciso**: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. Topoi (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019. Editora: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[253] GOHN, Maria da Glória**. O movimento dos povos originários indígenas no Brasil:** história das lutas e confrontos no campo dos direitos. Revista Brasileira de Sociologia, v. 12, 2024, p. 1-33. Disponível em: https://www.revistabrasileirasociologia.org. Acesso em: 30 dez. 2024.

Antropologia (ABA), universidades e Organizações Não Governamentais (ONGs). Diante disso,

> essas alianças foram fundamentais para o processo de conscientização política e de consolidação da presença do movimento em espaços de debate público, mas, aos poucos, as lideranças indígenas passaram a sentir necessidade de conquistar maior autonomia para se autoorganizarem.[254]

À vista disso, a transição para uma autonomia política e organização institucional se orquestram por meio das mobilizações em defesa de direitos políticos e sociais, fortalecendo o movimento indígena como um ator político independente. Esse processo buscava inserir esses agentes sociais na estrutura das políticas de Estado, ampliando sua representatividade e influência na formulação e implementação dessas políticas. Tais condições de protagonismo foram construídas a partir de suas próprias agências políticas, frequentemente ignoradas ou silenciadas por discursos hegemônicos. Logo, trouxeram à tona a capacidade de articulação, luta por direitos e uma nova cultura política desenhada por esses agentes sociais.

Nessa direção, a década de 1980 foi marcada por transformações políticas e pelo reposicionamento dos povos indígenas no Brasil e em outras regiões das Américas. Como resultado, esse cenário apontou para a necessidade de uma organização autônoma capaz de representar legitimamente os interesses dessas populações. Os debates em torno da consolidação de uma democracia plena, no contexto da redemocratização, possibilitaram enfrentar imposições históricas que restringiam direitos e cidadania desses sujeitos. Dinâmicas essas, que impactavam os povos indígenas tanto na esfera social quanto na participação política. Podem-se perceber essas expectativas registradas em publicações da época, que ressaltavam a importância da união indígena como instrumento de transformação política, como relata um trecho do *Mensageiro*:

> A situação vai melhorar quando os mesmos índios unidos lutarem para resolver seus problemas sem esperar pelos outros. É por isso que os índios estão se organizando para ficar fortes. No Brasil nasceu a União das Nações Indígenas.[255]

Aliado a isso, durante os últimos anos da ditadura civil-militar, os povos indígenas enfrentaram uma série de projetos do regime autoritário que ameaçavam diretamente a existência de direitos específicos a essas comunidades. Entre essas medidas, destacaram-se os esforços para impor uma "emancipação" compulsória dos indígenas, vide o que já

---

[254] MACEDO, Michelle Reis de. **Povos indígenas na Constituinte:** territórios, autonomia e reconhecimento como direitos permanentes (1985-1988). In: Macedo, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano:** por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024. p. 338.

[255] Mensageiro. **Sinais de esperança: os índios estão se organizando.** Belém: CIMI, ano I, n. 8, jan. 1981.

problematizamos no capítulo anterior desta pesquisa. Que, na prática, buscava dissolver suas identidades e integrá-los à sociedade tida como dominante como cidadãos comuns, eliminando seus direitos coletivos e territoriais. Essa "emancipação" não era uma conquista, mas uma imposição que ignorava as particularidades desses indivíduos. Pois, buscava "justamente negar essa diferença, ignorando-a ao confundir diversidade com desigualdade e submetendo as populações indígenas do Brasil a uma experiência típica de desrespeito."[256]

Sobre esse ponto, João Gabriel Ascenso pontua que,

> anos 1980, iniciativas que pareciam dizer: a emancipação está morta, viva a emancipação! Essas iniciativas se articulam aos interesses do Estado e do poder econômico sobre as terras indígenas, à concepção nacionalista da ditadura de que só poderia haver um povo no Brasil, o "povo brasileiro" (alinhando a questão indígena a uma questão de segurança nacional), e a toda uma herança colonial que concebia a indianidade como um estado de infância a ser superado e do qual, portanto, ser emancipado. Mas um novo elemento se colocava para os gestores da política indigenista em um momento em que as expressões "redemocratização", "eleições diretas" e "nova república" ganhavam força na cena pública: o indígena agora era um ator conhecido.

É possível perceber a complexidade desse período, atravessado pelas tensões entre os interesses do Estado, poder econômico e o crescente protagonismo indígena, impulsionado pelo contexto de redemocratização. Da mesma forma, os povos indígenas, ao reivindicarem protagonismo político e social, reconfiguraram às estruturas de poder ao pautarem o debate nacional em torno dos direitos indígenas. Tudo isso, idealizado a partir de um projeto emancipador que possibilitou um discurso próprio "que revela as vozes daqueles que, até então, haviam sido silenciados"[257], emergindo como uma resposta direta aos desafios impostos por um contexto de violência estrutural e institucional.

Nesse ínterim, o movimento indígena se organizou/reorganizou para resistir, (re) existir, denunciar violações e, acima de tudo, exigir direitos fundamentais vinculados aos princípios de autonomia e autodeterminação. Mediante isso, o reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos mostrou-se determinante em termos conceituais, sobretudo para compreender os indígenas como sujeitos políticos com forte coletividade. Essa concepção rompeu com visões tuteladoras e assimilacionistas, afirmando a legitimidade desses sujeitos para orquestrar suas próprias organizações sociais, bem como seus sistemas jurídicos, saberes e formas de governança. Ou seja, é um reconhecimento que ultrapassa o plano jurídico e se

---

[256] BICALHO, Poliene. **Resistir era preciso:** o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. Topoi (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019, p. 147.
[257] ASCENSO, **Como uma revoada de pássaros,** p.244.

consolida como princípio ético-político, mostrando a capacidade desses agentes sociais de gerir suas próprias demandas e definir os rumos de seus projetos de futuro.

O discurso em torno da emergência de organizações autônomas, fundamentadas na autonomia e na autodeterminação dos povos indígenas, ganhou força na América Latina. Esse processo ocorreu em um contexto marcado pela (re) existência, reorganização política e ressignificação dos marcos estatais e jurídicos. Por isso, tornou-se necessária uma compreensão mais crítica dessas noções, articulada aos processos constituintes, aos movimentos sociais e às transformações normativas. Essas dinâmicas foram conduzidas pelos próprios povos indígenas, que, em distintos contextos, passaram a reivindicar novas formas de participação política.

Segundo a antropóloga mexicana María del Consuelo Sánchez Rodríguez, "a partir da década de 1970, aconteceu na América Latina um despertar da consciência étnica dos povos indígenas; estes criaram organizações próprias e, a partir da identidade, elaboraram um novo discurso para expressar as suas reivindicações."[258] Esse "despertar" marcou o início de um discurso que se fortaleceu ao longo dos anos 1980, período em que diversos países latino-americanos vivenciaram um processo de etnogênese política dos povos indígenas. Em geral, esse movimento foi acompanhado pela formulação de projetos de nação baseados na inserção dos povos originários como sujeitos de direitos, como será analisado mais adiante.

Com isso, as reivindicações indígenas passaram a ultrapassar o campo do reconhecimento cultural, incorporando a exigência do direito à livre determinação, com ênfase na governança de seus próprios territórios. Nos anos 1980, a Constituição da Nicarágua, em 1987, introduziu uma inovação no ordenamento jurídico ao instituir as Regiões Autônomas da Costa Atlântica. Essas regiões configuram o primeiro modelo formal de autonomia reconhecida no continente, fundamentado no direito coletivo dos povos indígenas e afrodescendentes à gestão territorial e cultural dessas comunidades. De acordo com González Pérez, embora o alcance político dessa autonomia tenha sido limitado, sua criação representou um precedente fundamental para os debates posteriores sobre pluralismo político e reconfiguração do Estado.[259]

---

[258] SÁNCHEZ, Consuelo. **Para uma teoria do estado plurinacional:** a autonomia na América Latina. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges Marta (org.). **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça:** povos indígenas em movimento na América Latina. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017. p. 17.

[259] Ibidem, p. 24.

A partir de então, diversos países latino-americanos passaram a promover reformas constitucionais que, em maior ou menor medida, incorporaram os direitos dos povos indígenas.

No Brasil, a Constituição de 1988 reconheceu os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, bem como sua organização social, costumes, línguas e tradições. De forma semelhante, em 1991, a Colômbia promulgou uma nova Constituição que assegurou formas próprias de representação política e autonomia territorial às comunidades indígenas. Na sequência, as Constituições do México e do Paraguai, ambas reformadas em 1992, passaram a incorporar dispositivos relativos à identidade cultural e ao reconhecimento jurídico dos povos indígenas. No caso mexicano, esse processo foi posteriormente aprofundado com os Acordos de San Andrés, em 1996, firmados entre o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e o governo federal. Nesses acordos, os zapatistas defenderam uma reforma orientada pelo reconhecimento do direito à autodeterminação, por meio de um regime de autonomia com garantias territoriais, culturais e políticas.

Embora a proposta tenha sido posteriormente esvaziada na reforma de 2001, o processo desencadeou uma intensa reflexão teórica. Para Díaz-Polanco, o direito à autodeterminação não pode ser reduzido a um modelo único definido pelo Estado, devendo ser compreendido como um princípio que assegura a liberdade de escolha da condição política e do regime de governo.[260]

Ainda nesse processo regional de reconfiguração constitucional, o Peru reformou sua Constituição em 1993, reconhecendo as línguas originárias e os direitos culturais dos povos indígenas. Na Argentina, esse movimento foi seguido em 1994, quando a Constituição passou a afirmar o reconhecimento da preexistência étnica e cultural dos povos indígenas, bem como seu direito à posse das terras tradicionalmente ocupadas. Em 1995, a Bolívia iniciou o reconhecimento da diversidade cultural, preparando o terreno para transformações mais profundas nos anos seguintes. Já o Equador, em 1998, incorporou ao texto constitucional os direitos coletivos dos povos indígenas, antecipando reformas estruturais posteriores.

---

[260] DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía regional**: la autodeterminación dos pueblos indígenas. 5. ed. México: Siglo XXI Editores, 2006, p. 159, apud SÁNCHEZ, Consuelo. Para uma teoria do estado plurinacional: a autonomia na América Latina. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges Marta (org.). **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça:** povos indígenas em movimento na América Latina. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017, p. 21.

Contudo, como observa Sánchez esses marcos normativos frequentemente dissociam o reconhecimento do território do direito à autonomia política, restringindo a autodeterminação a uma dimensão cultural ou administrativa.[261] Diante da insuficiência desses reconhecimentos, a Declaração de Quito, em 1990, elaborada no Primeiro Encontro Continental de Povos Indígenas, constituiu um ponto de inflexão política. No documento, os povos indígenas da América Latina reivindicaram reformas constitucionais que possibilitassem a constituição de governos próprios e o controle efetivo de seus territórios.[262] Desde então, a autodeterminação passou a ser compreendida como parte de um processo mais amplo de reorganização do poder estatal e de superação do modelo monocultural e centralizador.

Com o início do século XXI, o conceito de "Estado Plurinacional" ganhou força, especialmente nos processos constituintes da Bolívia e do Equador. Em 2008, a nova Constituição equatoriana reconheceu o país como um Estado "plurinacional e intercultural". No entanto, conforme Leyva as circunscrições territoriais indígenas não alcançaram plena autonomia política, sendo tratadas como regimes especiais de administração, sem poder estatutário ou autogovernamental.[263] Na Bolívia, a Constituição de 2009 incorporou formalmente o modelo de Estado Plurinacional, reconhecendo as "autonomias indígenas originárias camponesas", dotadas de autogoverno, estatutos próprios e competências legislativas e administrativas. Segundo Gutiérrez Chong, trata-se de uma tentativa concreta de descolonização do Estado, baseada no reconhecimento da pluralidade de povos e formas de vida.[264]

Por fim, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007, consolidou, no plano internacional, o reconhecimento do direito à livre determinação como princípio fundamental. No entanto, como enfatiza Sánchez, esse reconhecimento permanece formal enquanto não se traduzir efetivamente em políticas públicas, reformas institucionais e práticas concretas de redistribuição de poder.[265]

Assim, como expressou o líder indígena Álvaro Tukano, "autodeterminação é sentir-se livre do outro", [266] uma compreensão que sintetiza a centralidade da liberdade e da autonomia

---

[261] Ibidem, p. 25.
[262] Idem, p. 22-23.
[263] Ibidem, p. 29.
[264] Ibidem, p. 26.
[265] Ibidem, p. 20.
[266] *Porantim:* em defesa da causa indígena. Manaus, ano II, n. 12, out. 1979, p.10.

na luta dos povos indígenas. Isso implica destacar que a autodeterminação não se limita à autonomia jurídica ou territorial, mas envolve o reconhecimento pleno das subjetividades indígenas e de seus modos próprios de existir, decidir e se organizar, sem imposições externas. Nesse sentido, a autodeterminação configura-se também como um exercício de libertação política, cultural e epistemológica.

A articulação continental dos povos indígenas começou a ganhar forma no final da década de 1970, tendo como marco a edição de *O Porantim*, de outubro de 1979, que anunciava a realização, entre 27 de janeiro e 1º de fevereiro de 1980, em Cuzco, no Peru, do Primeiro Encontro de Movimentos Indígenas de toda a Ameríndia. O evento tinha como objetivo promover o encaminhamento da luta pela autodeterminação dos povos indígenas e a construção de uma sociedade comunitária baseada nos *ayllus* e nos conselhos tradicionais. Conforme, o documento afirmava que "o Ocidente esgotou sua vida criadora", criticando a imposição da propriedade privada e da divisão em classes, apontadas como causas centrais da discriminação e da opressão. Em homenagem ao Império do Tahuantinsuyo, símbolo da unidade dos povos, os organizadores lançaram um "apelo Tahuantinsuyano", defendendo a retomada de valores históricos indígenas e a união continental como caminhos para fortalecer a (re) existência, a organização política e cultural e a luta comum dos povos indígenas de toda a América. Resulta, assim, da recuperação de um caminho interrompido pelo processo de consolidação colonial.[267]

Portanto, ao se reconhecerem como sujeitos políticos, os povos tradicionais passaram a se inserir em um novo contexto histórico e jurídico. Nesse cenário, o conceito de autodeterminação foi ressignificado no âmbito do direito internacional, a partir de iniciativas voltadas ao reconhecimento dos direitos indígenas. Essas pautas ganharam centralidade nas décadas de 1970 e 1980, em resposta às reivindicações dessas populações em diferentes partes do mundo, com destaque para a América Latina.

Na conjuntura, a própria palavra "índio", historicamente constituída como uma categoria exógena e homogeneizante passa a ser ressignificada a partir das lutas políticas dos povos indígenas. Forjada no período colonial como instrumento de classificação e controle, essa designação esteve associada a práticas estatais de tutela e a discursos que negavam a diversidade étnica, linguística e política desses povos. Com a abertura política e o fortalecimento dos movimentos sociais, os povos indígenas apropriaram-se criticamente do

[267] Ibidem.

termo, reinscrevendo-o nas arenas públicas e institucionais como categoria de mobilização coletiva.

Nesse processo, a enunciação de "índio" deixa de operar apenas como marca de subalternização e passa a funcionar como um gesto político estratégico. Tal ressignificação articula-se à reivindicação de direitos territoriais, ao reconhecimento jurídico e à participação na construção do Estado democrático, especialmente no processo constituinte que resultou na Constituição de 1988. É a partir dessa lógica que se projeta a proposta defendida pelos povos indígenas para os "índios" no Brasil.

Mediante isso, assevera o antropólogo, Roberto Cardoso de Oliveira,

> a recuperação do termo se daria no bojo no Movimento Indígena quando ele passa a ser usado para expressar uma nova categoria, forjada agora pela prática de uma política indígena, a saber, elaborada pelos povos indígenas e não mais pelos alienígenas, fossem eles particulares, como as missões religiosas, ou governamentais, como a Fundação Nacional do Índio FUNAI, políticas essas denominadas de indigenistas. Em oposição às políticas indigenistas começavam a surgir esboços de políticas indígenas com grandes possibilidades de, em algum momento, criarem objetivos e estratégias comuns suscetíveis de estabelecerem urna única e globalizadora política indígena.[268]

Com isso, as diretrizes foram elaboradas para assegurar a efetivação de direitos. Esse movimento buscou a valorizar a preservação das identidades culturais, sociais e políticas dos povos tradicionais, fortalecendo sua autonomia e (re) existência diante da tendência à homogeneização cultural. Diante dessas noções, diferentes lideranças indígenas passaram a ocupar espaços políticos, tanto nacionais quanto internacionais, articulando forças para inserir reivindicações em prol de pautas democráticas nos espaços de poder. Mobilizações essas, buscaram promover discussões que abordassem as múltiplas problemáticas relacionadas aos direitos dos povos indígenas. As ações passaram a compor um ideal que desse conta a uma experiência política que contemplasse todos os povos indígenas do Brasil.

Nesse sentido, diversos aspectos foram fortalecidos por meio de arranjos sociopolíticos, como a organização política, a mobilização social, a construção de alianças interétnicas, a defesa territorial, a valorização das culturas indígenas e a participação ativa nos debates sobre políticas públicas.

Nos relatos das memórias de resistência da liderança indígena Nailton Muniz Pataxó (Tupinambá), a importância do movimento indígena na criação de uma mobilização nacional e na articulação entre os povos é reconhecida como um dos elementos fundamentais para a

---

[268] OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988, p. 20.

conquista de direitos. Como ele afirmou, “estávamos recém-construindo o movimento indígena em nível nacional, e a solidariedade entre os povos era essencial.”[269] Em outras palavras, ao destacar que a força do movimento indígena reside em sua capacidade de unir os povos e articular diferentes frentes de ação, observa-se que essa união gera impactos positivos nos âmbitos político e social, sendo importante para a conquista e a manutenção dos direitos indígenas.

As ações orquestradas pelos indígenas, nesse contexto, durante a primeira visita do Papa João Paulo II ao Brasil, entre 30 de junho e 12 de julho de 1980, demonstraram a relevância da presença indígena em pautar os debates nacionais. Sobretudo, em razão dos caminhos percorridos para trazer à tona ao mundo os transtornos e constrangimentos vivenciados pelas populações indígenas do Brasil. Nessa mesma conjuntura, ocorreram três encontros indígenas em 1980, organizados para discutir pautas relacionadas às populações indígenas.

Em Brasília, foi realizada a 14ª Assembleia Nacional dos Índios, reunindo representantes de diversas regiões do país. Na Manaus, aconteceu uma Assembleia de Líderes, fortalecendo o diálogo entre as lideranças indígenas da Amazônia. Por fim, realizou-se o primeiro Encontro de *Tuxáuas*[270] e representantes indígenas da Prelazia de Tefé, no Amazonas, destacando a articulação em defesa de direitos e reivindicações coletivas. Na verdade, a presença do Papa foi aproveitada como uma oportunidade estratégica para amplificar a visibilidade das reivindicações das lideranças indígenas. [271]

Um dos momentos mais emblemáticos foi marcado pelo discurso de Marçal de Souza (Guarani), escolhido como orador oficial na Assembleia de Líderes em Manaus. Expressando assim, de forma contundente as demandas e as lutas históricas desses agentes sociais. Segundo Benedito Prezia “ás 20 horas, o papa apareceu na sacada e, depois de calorosos aplausos, passou a ouvir o discurso daquele pequeno-grande homem com voz de trovão. Por várias vezes, seu discurso foi interrompido pelo público que gritava: *“João, João, João, o índio é nosso irmão”*.[272]

---

[269] PATAXÓ, Nailton. **Relatando utopias:** o movimento indígena no Brasil narrado pelos protagonistas. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil**: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021, p. 71.

[270] A palavra “tuxaua”, derivada do tupi e com o significado de “aquele que manda”, designa uma liderança política reconhecida, figura de prestígio que concentra autoridade e saber no interior da coletividade.

[272] PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani:** a voz que não pode ser esquecida. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 13.

Em sua fala, Marçal destacou a situação de opressão e exclusão vivida pelas populações indígenas, enfatizando a luta por seus direitos territoriais e pela preservação de suas culturas. Ele denunciou as violações/violências sistemáticas desses direitos e a constante marginalização enfrentada pelos povos indígenas, apelando ao Papa, enquanto líder espiritual de uma Igreja que se proclama cristã, para que intercedesse politicamente em favor das causas indígenas e na defesa de suas vidas, frequentemente desrespeitadas.

No entanto, ao revelar a dura realidade vivida não apenas pelo povo Guarani, mas por todos os povos indígenas do Brasil, esse episódio serviu como um novo capítulo sobre a questão indígena. Representou com isso, a (re) existência em meio às sombras das violações históricas, destacando a urgência da luta por direitos, pela valorização da diversidade e pelo resgate da dignidade inerente a esses povos. Bem como, simbolizou o "momento de retomar uma democracia para a vida"[273], reafirmando a importância da participação indígena na construção da democracia.

A seguir, apresentamos o discurso de Marçal de Souza:

> Eu sou representante da grande tribo Guarani. Quando nos primórdios, com o descobrimento dessa grande pátria, nós éramos uma grande nação e hoje eu não poderia como representante dessa nação que hoje vive à margem da chamada civilização, Santo Padre, não poderíamos nos calar pela sua visita neste país.
>
> Como representante, porque não dizer, de todas as nações indígenas que habitam este país que está ficando tão pequeno para nós e tão grande para aqueles que nos tomaram esta Pátria.
> Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação explorada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência, Santo Padre.
>
> Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, não temos mais condições de sobrevivência. Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil chamado um país cristão.
>
> Represente aqui o Centro-Sul dessa grande nação, a nação Kaingang que perdeu recentemente seu líder (29-01-80), foi assassinado também o Pankararu (26-12-79), no Nordeste. Perdeu o seu líder porque quis lutar pela nossa nação. Queriam salvar a nossa nação, trazer a redenção, trazer a redenção para o nosso povo, mas não encontrou redenção, mas encontrou a morte. Ainda resta uma esperança para nós com a sua visita.
>
> Santo Padre, o senhor poderá levar fora dos nossos territórios, pois nós não temos condições, pois somos subjugados pelos potentes. A nossa voz é embargada por

[273] TUPÃ-Y, Marçal de Souza. **Carta ao Papa João Paulo II**. Manaus, jul. 1980. Disponível em: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/23/. Acesso em: 05 fev. 2026.

> aqueles que se dizem dirigentes desse grande país, Santo Padre, nós depositamos uma grande esperança na sua visita em nosso país. Leve o nosso clamor, a nossa voz por outros territórios que não são nossos, mas que o povo, uma população mais humana, lute por nós, porque o nosso povo, a nossa nação indígena está desaparecendo do Brasil. Este é o país que nos foi tomado.
>
> Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo, Santo Padre. Eu deixo aqui o meu apelo, a apelo de 200 mil indígenas que habitam, lutam pela sua sobrevivência nesse país tão grande e tão pequeno para nós, Santo Padre. Depositamos no senhor, como representante da Igreja Católica, chefe da humanidade, que leve a nossa voz para que ainda da nossa esperança encontre repercussões no mundo internacional. Esta é a mensagem que deixo para o senhor.[274]

Diante dessa narrativa, pode-se verificar um registro de um encontro simbólico que revela as lutas indígenas, ancoradas em torno de quatro pilares fundamentais. Primeiro, o resgate da verdade histórica, trazendo à tona as violências e apagamentos sofridos pelos povos indígenas ao longo do tempo. Segundo a denúncia das injustiças vividas em diferentes contextos, expondo as violações de direitos e o descaso institucional. Terceiro, o apelo por solidariedade internacional, buscando apoio global para a causa indígena. Por fim, a transmissão de uma mensagem de esperança e (re) existência, reforçando a determinação dos povos indígenas diante dos transtornos e constrangimentos históricos que enfrentaram.

Figura 09: Marçal de Souza Tupã-i discursa ao Papa João Paulo II, em Manaus, em 1980.



[274] TUPÃ-Y, **Carta ao Papa João Paulo II**, s.p.

Fonte: Fotografia de Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 1980. Imagem originalmente em preto e branco, colorizada por Inteligência Artificial pelo autor da pesquisa, 2026.

Como representado na imagem acima, é interessante perceber como a visita do Papa proporcionou um novo olhar da opinião pública sobre os povos indígenas, conferindo-lhes uma visibilidade inédita. Esse momento simbolizou a entrada definitiva desses sujeitos em espaços historicamente dominados pela colonialidade, rompendo barreiras que os mantinham à margem do debate público. Nas mídias, indigenista e indígena, que apoiavam a causa indígena, como os jornais *Porantim* e *Mensageiro*, é possível identificar as ações estratégicas das comunidades indígenas durante esses períodos de transição política. Essas publicações destacavam as articulações e reivindicações dos povos indígenas na luta por reconhecimentos, direitos e justiças sociais, reforçando a visibilidade de suas demandas.

Na edição nº 5 do *jornal Mensageiro*, de 1980, há ênfase na representatividade dos povos indígenas durante os dias de permanência do Papa no Brasil. Muitos atos promovidos por esses sujeitos buscavam estabelecer um contato direto com o líder da Igreja Católica, sobretudo na tentativa de levar até ele as demandas indígenas. Afinal, havia certa esperança de que a influência política do Papa pudesse abrir caminhos para a resolução concreta dos problemas envolvendo os povos indígenas.[275] Diante disso, interpreta-se aqui que essa abordagem reforça a centralidade indígena no controle de suas próprias narrativas e demandas, reafirmando o papel ativo desses povos na condução de suas lutas nesse contexto de reorganização política indígena.

Nessa mesma edição, temos uma mensagem intitulada povos indígenas do Brasil, destinada,

> Senhor João Paulo II,
>
> Nós, representantes de 26 povos indígenas do Brasil, onde havia de 3 a 5 milhões por ocasião da invasão portuguesa e hoje somos apenas 200 mil, e do povo Shuar do Equador, 100 mil habitantes da Bacia Amazônica, ao mesmo tempo que cumprimentamos o Senhor por ocasião de sua visita a este País que quer ser o maior país católico do mundo, queremos dizer ao Senhor o que está acontecendo com nós, os primeiros habitantes deste país e de toda a Bacia Amazônica.
> Nós estamos lutando para termos condições de viver como pessoas e como povos que estão sendo mortos, direta ou indiretamente, desde que aqui chegaram outros povos.
>
> Nós esperava falar com o Senhor aqui em Brasília, mas ficamos sabendo que o Senhor vai a Manaus, não para ver os milhares de Índios que vivem uma vida sub-humana naquela cidade. Vivem como trabalhadores mal pagos, como empregadinhas domésticas, e até como prostitutas.

[275] *Mensageiro*. N° 5, 1980.

> Soubemos que o senhor, em Manaus, vai ouvir os índios cantar e dançar para o Senhor, mas será que o Senhor não vai ficar triste e até chorar, quando souber que um povo não pode cantar e dançar quando lhes estão roubando as terras, matando os seus chefes e obrigando milhares de nossos patrícios a trabalharem em condições de escravos?
>
> Seria bom que o Senhor fosse visitar o povo Kaingang, o povo Pankarará, o povo Guajajara povo Tukuna, o povo Bororo, para ver as viúvas chorar a morte violenta de seus maridos e ver os órfãos cujos pais foram mortos pelos cristãos apenas nos últimos três anos.
> Seria bom, Senhor Papa, que o Senhor fosse até o Vale do Guaporé para ver o povo Nambikwara vivendo numa situação que já foi comparada a dos exilados do Biafra, como disse uma pessoa do Governo. Ver como o próprio órgão de proteção aos índios - FUNAI - aprovou a entrada de dezenas de fazendas que estão levando a morte aos Nambikwara, usando de todos os meios, até produtos químicos, para desmatamento; ver como agora, neste momento, o Brasil, apelando para Bancos estrangeiros, vai construir a estrada BR-364 por um novo traçado que passará sobre as aldeias destes mesmos índios. Os homens que estudaram a situação dos Nambikwara e a atuação do Governo com relação a estes índios, disseram que é um caso de vergonha nacional.
>
> O Senhor fosse até o vale Guaporé, o Senhor lá dizer: não é um caso de vergonha nacional mas de vergonha mundial; toda a humanidade devia se envergonhar com o que está acontecendo com os índios Nambikwara e mais ou menos com quase todos os povos indígenas de cujas áreas a FUNAI tira grande proveito, como no caso dos Kadiweu e de outros índios que vivem na maior miséria dentro destas áreas.
> Senhor Papa João Paulo II, nos gostaríamos de narrar para o Senhor toda a história da nossa luta, dos nossos sofrimentos, das injustiças, das opressões que estamos sofrendo até da parte da FUNAI, que está dividindo a nossa gente, está perseguindo aqueles que, com risco da própria vida, estão do nosso lado. Está ameaçando mandar prender os nossos patrícios que estudam e outros que estão procurando unir todos os povos indígenas do Brasil para melhor defender o direito que temos de viver como gente, de viver como irmãos, de viver como já não vivem muitos cristãos.
>
> Senhor Papa, o nosso coração já está ficando pequeno. As lágrimas já estão subindo aos nossos olhos, só de lembrar um pouco do que está acontecendo com a nossa gente. Nós achamos que o Senhor também está ficando triste e vai ter dificuldades de saudar, com um sorriso nos lábios, o Governo e os poderosos que estão criando o maior sofrimento para nós e para os pobres: a imensa maioria do povo deste País, rico de recursos e rico de miséria.
> Pedimos que o Senhor leve esta nossa mensagem para o mundo, para que toda a humanidade saiba que este é um país cheio de injustiças, a ponto de causar vergonha a qualquer país, especialmente a um país que se diz cristão.
> Cristo teria duras palavras a dizer aos chefes deste país. E o senhor, que os católicos dizem que é o representante de Cristo, que dirá?
> Nós índios, ainda vivos e em nome de todos os massacrados, por iniciativas particulares e oficiais, assinamos este documento.[276]

As informações contidas neste documento constituem uma importante demonstração da agência histórica indígena em movimento. Conforme vemos os povos indígenas se articulam coletivamente em torno de suas demandas políticas e sociais. Nesse processo, a escrita é mobilizada como instrumento de ação política, por meio do qual os povos denunciam

[276] *Mensageiro*, n. 5, Brasília, 30 jun. 1980

injustiças, expressam protestos e manifestam repúdio às situações de violência e marginalização.[277] Nesse sentido, nota-se a tentativa de acionar a autoridade simbólica do Papa como forma de pressionar o Estado brasileiro. Essa estratégia se insere em um cenário marcado pela intensificação dos conflitos territoriais na Amazônia, no qual as comunidades indígenas buscam ampliar a visibilidade de suas reivindicações e denúncias.

Sintomático a isso, as comunidades apresentam, de maneira abrangente, o processo histórico de violência, expropriação territorial e marginalização social sofrido pelas populações originárias desde o período colonial. Com isso, ao sistematizar esse processo, o texto constrói um argumento que remete à ideia de um genocídio histórico e estrutural. E, desse modo, estimular a autoridade simbólica da Igreja Católica para denunciar, em âmbito internacional, as injustiças enfrentadas por esses indivíduos. Ao passo que, trata da contradição entre a identidade cristã proclamada pelo país e as práticas de violência e exploração direcionadas às populações originárias.

A 14ª Assembleia Nacional de Chefes Indígenas, realizada em Brasília entre 26 e 30 de junho de 1980, marcou o momento em que a constituição de uma entidade indígena de alcance nacional, denominada neste recorte como UNIND ou UNI, deixou de ser apenas uma proposição e passou a orientar a agenda coletiva. O encontro reuniu 54 lideranças de 25 povos, na sede da CONTAG, e adotou procedimentos deliberativos como a liderança rotativa, a criação de comissões temáticas e o uso de línguas vernáculas com intérpretes, configurando uma experiência de democracia interna e de reconhecimento de epistemologias próprias.

As intervenções registradas abordaram invasões de terras, impactos de obras de infraestrutura, mortes associadas à escassez de caça e de peixe, bem como críticas à ausência de assistência estatal, ao mesmo tempo em que denunciavam a tentativa da FUNAI de impedir a realização da assembleia. A aprovação de uma carta destinada ao Papa e a discussão paralela do tema em Manaus indicam a busca por legitimidade externa e por articulação em múltiplas escalas.

Esses elementos, identificados por meio da análise de conteúdo, revelam a passagem de um regime tutelar para a afirmação de um sujeito político interétnico, organizado em âmbito nacional e engajado na disputa pela definição das políticas voltadas aos povos indígenas.

---

[277] XUCURU-KARIRI, **Retomar o Brasil,** 2023, p.41.

Dando continuidade às reflexões desenvolvidas até aqui, a tese buscará, nos próximos capítulos, explorar o início de uma nova etapa de mobilização e (re) existência indígena no Brasil, tendo a UNI como eixo central. Essa organização marcou esse período ao se constituir como referência de luta e ao inspirar o fortalecimento do movimento indígena em sua busca por justiça e reconhecimento. As diretrizes da UNI evidenciam a centralidade das lideranças políticas indígenas na consolidação de uma estrutura organizacional capaz de articular e defender os interesses dos povos indígenas.

Assim, a UNI emerge no cenário político como uma voz que conduz a luta por reconhecimento e direitos, em uma travessia marcada pela resistência e pela mobilização contínua, semeando, entre os povos indígenas do Brasil, a construção de um projeto coletivo e ancestral.

CAPÍTULO 3
A UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI) E O *PROJETO* DE ORGANIZAÇÃO INTERÉTNICA

Figura 10 - Charge *Jornal Porantim*, n°21, agosto de 1980



Fonte: *Jornal porantim.* Capa. N° 21, agosto de 1980.

Neste capítulo, apresento o contexto em que a UNI emergiu, destacando os fatores que levaram ao seu surgimento e a importância de uma organização que reposicionou os povos indígenas no cenário sociopolítico nacional. Para isso, analiso a criação, a evolução e a atuação histórica da organização, ressaltando seu papel pioneiro como a primeira organização indígena brasileira formada exclusivamente por representantes indígenas. Apoiada, sobretudo, nas concepções da política da (re) existência indígena como base do projeto indígena de organização política.

Essa análise permitirá compreender como as lideranças indígenas estavam atentas às propostas em curso sobre os rumos da política nacional e mobilizadas para articular uma resposta coletiva e autônoma em relação às demandas de seus povos, bem como propor um projeto de nação brasileira. Nesse sentido, a experiência da UNI corresponde à expressão de uma democracia indígena, entendida não como derivação da democracia liberal, mas como

forma de uma política própria, historicamente praticada pelos povos indígenas e mobilizada a partir de uma organização interétnica.

O capítulo inicialmente discute os fatores históricos e políticos que potencializaram seu surgimento, apontando a urgência de uma organização autônoma e representativa, capaz de (re) resistir à exclusão e ao silenciamento impostos pelo Estado brasileiro. Sobre esse prisma, a UNI emerge como um marco na luta pelos direitos indígenas, unificando diferentes povos em torno de uma agenda comum de (re) existência e autodeterminação.

Considerando esse debate, a trajetória da organização é analisada em duas fases principais. A primeira, denominada aqui nesta tese formação inicial (1980-1984), é caracterizada pelos esforços pioneiros para mobilizar os povos indígenas em um cenário marcado pela reconstrução democrática e ampliação da cidadania no Brasil.

Na segunda fase, chamada de Consolidação (1984-1988), destaca os avanços organizacionais e políticos alcançados pela UNI, culminando na formulação e apresentação de um programa de direitos. Nesse período, a atuação da organização como um protagonista nas discussões que resultaram na projeção dos interesses, sobretudo em espaços institucionais de poder, agora, com indígenas, amplamente articulados aos saberes políticos do mundo não indígena. Em razão disso, exploro as trajetórias individuais e coletivas das lideranças indígenas, destacando os diferentes papéis desempenhados por esses sujeitos dentro da organização, o que evidencia a pluralidade de vozes que moldaram sua estrutura e atuação.

Por fim, discute-se a relação da UNI com o Estado brasileiro, analisando as variadas respostas governamentais, que oscilaram entre repressão, tentativas de cooptação e momentos de diálogo. Essa interação expõe as tensões existentes entre o reconhecimento dos direitos indígenas conquistados e a persistência de políticas anti-indígenas. Em suma, busco responder: O que a UNI representou politicamente? Como ela se tornou um projeto indígena de organização nacional e de autodeterminação?

3.1 Fases da UNI

O percurso da União das Nações Indígenas (UNI), enquanto organização autônoma pode ser periodizado a partir de dois momentos distintos, que refletem não apenas a evolução organizacional da entidade, como também as transformações do campo político brasileiro entre o fim da ditadura e o início da redemocratização. Essas duas fases, formação inicial

(1980–1984) e consolidação (1984–1988),[278] configuram os eixos de uma pedagogia do saber político indígena que transitou da (re) existência difusa à institucionalização de uma identidade coletiva supracomunitária.

O primeiro grande projeto da UNI para a nação brasileira foi inserir, no cenário nacional, uma organização indígena. A proposta consistia em fomentar um Conselho de comunidades indígenas, composto por representantes de diferentes povos e que, em 1988, chegou a reunir 120 povos vinculados à organização. Esse Conselho buscava encaminhar demandas às autoridades constituídas, de modo a possibilitar o conhecimento dessas pautas e subsidiar a formulação de políticas públicas que fossem ao encontro das realidades desses sujeitos.[279]

Os primeiros anos da organização, especialmente entre 1980 e 1984, foram marcados por uma série de desafios que dificultaram sua consolidação como entidade representativa dos povos indígenas. Entre os principais problemas, destacam-se os conflitos internos, frequentemente decorrentes de divergências sobre estratégias de atuação, prioridades políticas, formas de articulação entre diferentes comunidades e questões de representação institucional. Um segundo ponto é a situação financeira, que comprometia a manutenção das atividades e a implementação de projetos que potencializassem a capacidade de atuação da organização.

Outra questão refere-se ao reconhecimento, por parte do Estado, que, marcado por uma visão limitada sobre a participação indígena, restringia o acesso a recursos, espaços de decisão e canais de interlocução. Por fim, havia o desafio da legitimação junto às lideranças indígenas regionais, que nem sempre compartilhavam as mesmas agendas ou confiavam plenamente na capacidade da organização de representar, de forma efetiva, os interesses das diversas comunidades.

---

[278] Ao longo da década de 1990, a fase de desfragmentação da UNI ocorreu de forma orgânica, marcada pela perda gradual de espaço e pela fragmentação da organização, à medida que entidades regionais e locais se fortaleciam. As preocupações passaram a se deslocar do nível macro para o micro, com a priorização de iniciativas locais em detrimento de um projeto nacional. Esse movimento de articulação em âmbito nacional só seria retomado a partir dos anos 2000, especialmente com a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que se consolidou como uma instância de aglutinação e referência do movimento indígena em todo o país.

[279] PROGRAMA DE ÍNDIO. **UNI:** entrevistas com Hamilton Kaiowá e Davi Yanomami. Entrevista. 01 maio 1988. Disponível em: https://ikore.com.br/programa/uni/. Acesso em: 25 mar. 2026.

Esses desafios exigiam da organização um esforço contínuo de negociação, articulação e fortalecimento interno, a fim de se afirmar como uma instância legítima de representação política indígena.

Considerando esses aspectos, a leitura aqui proposta possui caráter macroscópico e processual, com ênfase no processo pedagógico e político de consolidação da UNI. Ao acompanhar a trajetória da organização ao longo de sua evolução institucional, busca-se compreender os processos de aperfeiçoamento que transformaram uma articulação emergente em uma organização de alcance nacional/internacional. Com base nisso, a UNI é interpretada nessa pesquisa[280] como um espaço de produção de uma pedagogia do saber político indígena, responsável por conduzir a passagem de formas dispersas de (re) existência para a construção de uma identidade coletiva em prol de um projeto indígena.

Tal faceta pode ser observada em iniciativas como a publicação da cartilha "*Nosso Chão*", em 1984, elaborada pela própria organização com o objetivo de orientar as comunidades indígenas sobre seus direitos territoriais, a legislação indigenista e os mecanismos de atuação política. Ao registrar que o material confeccionado para "lhe ensinar algumas coisas" e convocar seus leitores a "lutar junto pelos nossos direitos", a organização ocupava explicitamente uma função formadora, promovendo a circulação de conhecimentos políticos e jurídicos entre diferentes povos indígenas.[281]

Nesse processo, a dimensão cosmopolítica da organização assume certa importância, uma vez que suas lideranças atuaram como mediadoras entre diferentes mundos, traduzindo cosmologias, reivindicações e projetos indígenas para a linguagem institucional do Estado sem abdicar de seus próprios referenciais ancestrais. Essa capacidade de mediação não se restringia a uma "adaptação estratégica", mas representava uma sofisticada forma de agência histórica, capaz de transitar simultaneamente por diferentes universos socioculturais sem diluir as especificidades dos povos indígenas. O próprio livreto orientava as comunidades a conhecerem "as leis que o branco faz" para melhor defenderem seus direitos, revelando um esforço deliberado de apropriação crítica dos instrumentos jurídicos e políticos do Estado.

---

[280] A historiografia sobre a UNI tem contribuído significativamente para a compreensão de sua fundação e dos embates que envolveram sua constituição. Todavia, os processos de formação política produzida ao longo de sua trajetória institucional ainda demandam maior atenção analítica. É nesse campo que se insere a presente investigação, ao privilegiar a evolução da organização e os mecanismos de construção de uma identidade política

[281] UNI-REGIONAL SUL. **Nosso chão.** São Paulo: UNI-Regional Sul, fev. 1984, s.p.

Ou seja, a UNI deve ser compreendida não apenas como uma entidade de (re) existência, mas como uma instância formadora, intelectual e política que elaborou, articulou e projetou uma proposta pluricultural de nação para o Brasil.

3.1.1 Primeiro grupo: formação inicial (1980/1984)

A primeira fase, entre 1980 e 1984, corresponde à fundação e aos primeiros esforços de articulação interétnica. É nesse período que a UNI assume o papel de organização nacional dos povos indígenas, um fato inédito na história brasileira. Para João Gabriel da Silva Ascenso, a UNI nasceu do encontro entre diferentes mundos: os chefes indígenas, os missionários progressistas, os antropólogos aliados e os movimentos sociais emergentes. Essa confluência de sujeitos e linguagens traduziu-se em uma forma de política de baixo para cima, que se afastava da tutela estatal e da mediação paternalista das instituições.[282]

Sobretudo, os missionários progressistas, organizados em torno do CIMI, foram agentes importantes nesse processo, ao disponibilizarem recursos materiais, logísticos e institucionais que maximizaram a capacidade de atuação da UNI. De forma complementar, antropólogos comprometidos com a causa indígena, como Manuela Carneiro da Cunha, João Pacheco de Oliveira Filho, Carlos Frederico Marés, entre outros, contribuíram com suporte técnico, jurídico e intelectual, traduzindo as demandas da UNI para o campo do direito e das políticas públicas. Com isso, ampliou-se sua circulação nos espaços acadêmicos e institucionais do mundo não indígena. Nesse momento, o surgimento da UNI expõe o processo de amadurecimento do movimento indígena como categoria política, que ressignificou a forma de organização social apropriada do mundo não indígena.

Marcos Terena, ao relatar sua experiência nesse processo, observa que jovens indígenas de Brasília passam a se apropriar de categorias jurídico-políticas, como o Estatuto do Índio e a Constituição, convertendo-as em instrumentos de leitura de sua própria condição. Essa apropriação não ocorre de forma isolada, mas conectada a práticas sociais e culturais, como debates universitários e atividades esportivas, que funcionavam como dispositivos de sociabilidade e de inserção no espaço urbano de Brasília. Em suas palavras,

> Foi dando um entrosamento muito forte entre a sociedade de Brasília. E quando os coronéis quiseram mexer com a gente, a gente já tinha um bloco formado. Só que não era formal, não era instituído. Foi aí que surgiu a ideia de criar um movimento de defesa daquela questão da escola. E daí veio a UNE, a União dos Estudantes, a

[282] ASCENSO, João Gabriel da Silva. Op. cit., p. 256-260.

> União dos Professores e a imprensa também ajudando. E foi aí que surgiu o movimento que é nacional hoje da União das Nações Indígenas. Foi inclusive esse nome que surgiu por inspiração do Paulo Bororo.[283]

Esse movimento ampliou a capacidade de incidência política ao inserir a pauta indígena em circuitos mais amplos de visibilidade. O processo organizativo revela, assim, uma estratégia de acúmulo político anterior à formalização, indicando que a UNI não surge como ponto de partida, mas como desdobramento de experiências compartilhadas ao longo de anos de mobilização coletiva.

Nesse mesmo sentido, o sociólogo Rafael Xucuru-Kariri recorda que a UNI foi uma "organização que surge reagindo ao morticínio dos governos militares. Diante do terror perpetrado pelo Estado, as lideranças indígenas se tornaram andarilhas do mundo na busca de aliados e de denunciar a situação indigna das aldeias".[284] Ou seja, o surgimento da UNI constituiu, simultaneamente, um gesto de sobrevivência e de reconstrução política diante das violências estatais, demonstrando a (re) existência e a autodeterminação que marcaram suas origens.

Ainda em 1980, a UNI apresentou sua primeira estrutura organizacional, composta, provisoriamente, pela seguinte diretoria: presidente Domingos Veríssimo Marco (Povo Terena), vice-presidente Marçal de Sousa (Povo Guarani), secretário Paulo Bonifácio (Povo Terena), 2º secretário Reginaldo Miguel (Povo Terena), tesoureiro Calixto Francelino (Povo Terena) e 2º tesoureiro Marcelino Pereira. Nessa configuração, foi formada a primeira diretoria da UNI.

---

[283]TERENA, Marcos. **Marcos Terena I**. Programa de Índio, IKoré, 6 dez. 1987. Disponível em: https://ikore.com.br/programa/marcos-terena-i/. Acesso em: 28 abr. 2026.

[284] XUKURU-KARIRI, Rafael (Carlos Rafael da Silva). **Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos**. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023. p. 76.

Figura 11- Encontro de Campo Grande (MS) e a primeira diretoria da UNI



Fonte: Porantim. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, n. 19-20, jun.jul. 1980

Na edição de número 07 do *Jornal Mensageiro*, a notícia sobre a formação de uma organização indígena ganhou destaque. Lideranças indígenas, à época, manifestaram-se sobre o surgimento da organização, ressaltando a relevância desse momento para as agências e lutas indígenas, na medida em que possibilitou a constituição de uma organização própria. Sobre essa conjuntura, relatos como "estamos lutando desde muitos anos em favor da redenção da nossa tribo, não só do Guarani, mas de toda tribo no Brasil" ampliam a noção de uma coletividade indígena.

Por sua vez, a afirmação de que era necessário " unir do norte ao sul, do leste ao oeste, o que resta de nossa nação" expressa a união entre diferentes povos como uma estratégia política diante da fragmentação produzida pelo indigenismo tutelar. Nessa atmosfera, a UNI é apresentada como a consolidação de uma conscientização voltada à autodeterminação, na qual os sujeitos indígenas acionam processos de politização organizada.[285]

No jornal indigenista *Porantim*, em algumas edições, havia um espaço reservado à publicação de cartas enviadas pelos leitores, destinado a críticas relacionadas aos editoriais. Nesse espaço de opinião, uma carta publicada em agosto de 1980, enviada por membros da UNIND, assinada por Paulo Mirisicuru e Rufo Nunes, chamava atenção para os estudantes indígenas residentes em Brasília. O texto foi escrito em resposta a uma matéria da edição anterior, que tratava da fundação da UNI. Logo na abertura, os autores questionam: "UNI,

[285] Mensageiro. Belém, n. 7, p. 1, dez. 1980.

UNIND ou UNAI? Venho através desta solicitar, que lendo o Porantim, vi alguns enganos de entidade declarados no número 21"[286].

Nesse ponto, as disputas simbólicas em torno das siglas utilizadas revelam a preocupação com a forma de nomear e consolidar uma organização indígena de alcance nacional. A escolha da denominação não era apenas formal, mas parte de um embate político acerca da identidade, da representatividade e do projeto coletivo que se pretendia afirmar.

Nessa conjuntura, havia a existência de um coletivo de estudantes indígenas em Brasília, a UNIND, que reunia jovens de diferentes etnias*:* "UNIND somos nós estudantes de Brasília constituído por 14 estudantes de diversas tribos do Brasil" [287]. O tom dessa afirmação mostra uma juventude indígena que estava inserida e transitando em espaços acadêmicos, interessada nos debates sobre representação política. Contribuindo assim, para a construção de novas formas de debater a realidade indígena.

Segundo o historiador Sidiclei Roque Deparis "este grupo de estudantes indígenas possuía maior acesso aos meios políticos e estavam mais próximos do centro das decisões governamentais relacionadas aos indígenas."[288] Como também, "possuíam uma articulação mais abrangente com entidades indigenistas e mesmo com simpatizantes da questão, os quais aportaram recursos mais fáceis para inserção das discussões e das propostas de luta."[289]

Para Mariano Marcos Terena, os códigos de (re) existência desses jovens eram fortalecidos na Casa do Ceará, espaço de acolhimento de jovens indígenas e hospedagem temporária de lideranças em trânsito, sobretudo daquelas que se deslocavam a Brasília com o objetivo de reivindicar direitos. Sobre isso, enfatiza,

> A gente sentava, conversava até duas horas da manhã, trocando ideias sobre a vida deles e sobre quem nós éramos. Essas conversas eram muito ricas. Até o dia em que percebemos que, se não registrássemos nossos territórios conforme as regras dos cartórios e dos direitos territoriais e humanos, sempre haveria invasores. Foi então que surgiu a ideia de afirmação da identidade.[290]

De um lado, estavam os líderes mais velhos, cuja atuação política era mediada por relações locais, pela defesa do território em âmbito regional e por estratégias de diálogo

---

[286] Porantim. *UNI, UNIND ou UNAI?* Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Imprensa, 7 ago. 1980, p. 2.
[287] Ibidem.
[288] DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI):** contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007, p. 22-23.
[289] Ibidem.
[290] MARCOS TERENA – Trajetórias. Produção: Itaú Cultural. YouTube, [s.d.]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=clTx8YTe8QE. Acesso em: 5 fev. 2026.

cauteloso com o Estado. De outro, emergia uma geração de jovens indígenas articulados nacionalmente, que buscavam protagonismo político ampliado, uso estratégico da mídia e mobilização pública. Muitos eram chamados de " índios estudantes" em Brasília, sobretudo, sobretudo aqueles que, após iniciarem sua escolarização nas aldeias, deslocaram-se posteriormente para cidades maiores e capitais para dar continuidade aos estudos. Alguns, inclusive, "foram, em grande parte, absorvidos nos quadros funcionais da Funai – não apenas na burocracia de Brasília ou das delegacias regionais, mas, em muitos casos, nas próprias aldeias."[291]

Nesse contexto, a UNI expressou uma virada geracional ao incorporar essa nova forma de atuação, marcada pela ampliação da pauta reivindicatória e pela defesa de participação ativa na formulação de políticas públicas. Constituiu-se de um processo de transformação interna, no qual diferentes concepções de ação política passaram a coexistir e a redefinir os rumos do movimento indígena.

Mário Juruna (Xavante) atuou de forma decisiva na consolidação da UNI, exercendo o papel de mediador entre diferentes gerações de lideranças indígenas. Juruna foi um dos responsáveis por apresentar a proposta de criação de uma organização que unificasse os povos indígenas em torno de um projeto político comum, inspirado na ideia de uma "Federação Brasileira do Índio". A partir disso, o desejo coletivo de autogestão e independência em relação à tutela estatal, especialmente da FUNAI, reafirmando a busca por autonomia e organização política própria dos povos indígenas.

[291] MOURA, Marlene Castro Ossami de. **As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984)**. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil:** da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021, p. *64.*

Figura 12 - Encontro de lideranças indígenas e entidades de apoio



Entre os dias 26 e 29 de abril de 1980, ocorreu um encontro com lideranças indígenas. Durante esse período, os líderes expuseram seus problemas mais graves, reivindicaram seus direitos e apresentaram soluções. Além disso, propuseram formas de organização próprias, traçando novos caminhos para a luta e para a fundação da UNI. Em destaque, Álvaro Tukano, Marcos Terena e

Fonte: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. Índios: direitos históricos. Cadernos da Comissão Pró Índio, n. 3. São Paulo: Comissão Pró Índio, 1980. Imagem originalmente em preto e branco, colorizada por Inteligência Artificial pelo autor da pesquisa, 2026.

A esse respeito, o jornal *Mensageiro*, em entrevista com Juruna, registra falas que revelam a longa trajetória de mobilização política, ao afirmar que há tempos "estamos lutando para abrir a federação indígena nacional"[292] e ao denunciar que "há demais tempo que nós vive em dependência de branco". As declarações reforçam a urgência de constituir uma organização própria, capaz de assegurar às futuras gerações a possibilidade de encontrar "a federação já pronta". No mesmo contexto, Juruna critica a atuação da FUNAI, sustentando que ela "não está resolvendo o problema do índio" e que não cumpre o Estatuto do Índio.[293] Recorda, ainda, que o governo prometera concluir a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos, compromisso que não se efetivou.

Ainda na mesma publicação, Juruna salienta sobre as violências em curso ao afirmar, "tomando terra do índio, expulsando o índio, matando índio, tomam casa do índio, tomam a terra rica, tomam a mata do índio".[294] Assim, a enumeração explicita a sistematicidade das violências a partir de expropriações e da intensificação dos conflitos nos territórios indígenas. Soma-se a isso o uso distorcido de mecanismos normativos, como o próprio Estatuto do Índio, aqui mobilizado para legitimar práticas de espoliação e devastação.

Paralelamente, observa-se o crescimento do reconhecimento e do apoio à causa indígena, tanto no Brasil quanto no exterior. Esse cenário é sintetizado na afirmação de que "é

[292] MENSAGEIRO. Belém, n. 7, p. 1, dez. 1980.
[293] Ibidem, p.1
[294] Ibidem.

muita gente apoiando e pouca gente com raiva do índio",[295] revelando uma percepção de ampliação da solidariedade social em prol da causa indígena. Ainda assim, essa visão é contraposta pela denúncia de que determinados grupos, especialmente aqueles envolvidos na exploração mineral ou na ocupação de territórios indígenas, mantêm uma postura hostil, marcada pelo "ódio" e pelo desejo de eliminação dos povos indígenas.

Apesar dos transtornos e constrangimentos mencionados, a mensagem de Juruna, no entanto, não se encerra na denúncia, mas assume um tom marcadamente otimista. Pois, a confiança no engajamento crescente da sociedade brasileira, expresso na ideia de que "a maioria de brasileiro está interessado em defender o nosso povo indígena"[296]. Nesse contexto, a fundação da UNI emerge não apenas como uma resposta ao abandono histórico e à violência institucional, mas como uma estratégia política construída pelos próprios povos indígenas. Mais do que reagir, a iniciativa convoca à articulação coletiva, reafirmando a agência histórica desses sujeitos e consolidando seu protagonismo na luta por direitos e reconhecimento.

Durante esses primeiros anos, a UNI atuou primordialmente como espaço de formação política e reeducação simbólica. A circulação de lideranças como Mario Juruna, Ailtom Krenak, Marcos Terena, Álvaro Tukano, Lino Miranha, Idjarruri Karajá, Celestino Xavante. Como também, Nelson Xangrê, Paulinho Borôro, Domingos Veríssimo Terena, Daniel Kabixi, Biraci Brasil Yawanawá, Apolonio Xokó, Catarina Guarani, entre outros. O processo possibilitou a constituição de um vocabulário político indígena comum, no qual termos como autonomia, autodeterminação, nação, direitos, reivindicações e Constituição passaram a operar como categorias de luta, marcando a (re) existência política.

Luiz Henrique Eloy Amado (Eloy Terena) observa que, nesse contexto, o aprendizado político se fazia pela oralidade, pela assembleia e pelo corpo, ou seja, por meio de práticas coletivas que fundiam a pedagogia tradicional com a práxis política moderna. Segundo Eloy Terena

> Ao relembrar dos nossos heróis de ontem e de hoje, temos a oralidade como traço marcante, mas também outros líderes jovens que agora se valem de novos instrumentos: "o saber dito científico aliado ao conhecimento tradicional" como a arma para a defesa dos direitos dos povos indígenas e da Constituição. [297]

---

[295] Ibidem.
[296] Ibidem.
[297] AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo:** o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2020, p. 235.

O processo organizativo da UNI também explicita um aspecto cosmopolítico importante. Diante disso, a mobilização indígena da década de 1980 deve ser entendida como um movimento de diplomacia entre mundos, no qual as lideranças aprenderam a traduzir seu universo próprio em linguagem política, sem perder o sentido ancestral de sua ação. Essa diplomacia operava por meio de trocas rituais e discursivas, em que a noção de povo e território transcendia o espaço físico e alcançava o plano espiritual e simbólico, uma característica que diferencia o movimento indígena dos demais movimentos sociais.[298]

Uma análise que materializa essa perspectiva pode ser encontrada na entrevista do *Programa do Índio* com Davi Yanomami e Mascara Kadiwéu, que rememora a conversa que tiveram com três ministros e o presidente José Sarney. Enquanto os representantes do Estado operam sob uma lógica que concebe a terra como recurso, passível de exploração por meio do ouro, da madeira e de outras riquezas, a perspectiva indígena afirma que "o lado natural da natureza […] é a vida".[299] Mostrando uma relação intrínseca, espiritual e relacional com o ambiente. Esse desencontro torna-se ainda mais evidente quando são questionados se também praticam o garimpo, revelando a dificuldade de compreender um modo de existência que não se orienta pela extração e pelo acúmulo.

Diante dessa experiência, a dimensão cosmopolítica do movimento indígena aparece marcada pelo profundo desencontro entre a racionalidade estatal e a concepção indígena de mundo. No diálogo com autoridades governamentais, as lideranças demonstram que não se trata apenas de uma divergência de interesses, mas de uma diferença radical quanto à própria compreensão da vida e do território. Em vez de reivindicarem os benefícios da exploração ou a integração às grandes metrópoles, afirma-se a necessidade da retirada dos garimpeiros e da demarcação do território.[300] Nesse gesto, há uma sofisticada operação diplomática, na qual as lideranças traduzem sua cosmologia em demandas inteligíveis ao Estado, sem abrir mão de seus próprios referenciais.

Aspecto esse que, demonstra como os movimentos indígenas são movimentos de classe e de etnia ao mesmo tempo, mas que escapam às definições sociológicas tradicionais, pois mobilizam o simbólico e o espiritual como dimensões políticas.[301] Essa singularidade fez com que a UNI incorporasse elementos das assembleias tradicionais, como o consenso e a

---

[298] ASCENSO, João Gabriel da Silva. Op. cit., p. 61-62
[299] AUDIÊNCIA com Sarney. In: IKORE. Programa de Índio. Disponível em: https://ikore.com.br/programa-de-indio/page/2/. Acesso em: 7 abr. 2026.
[300] Ibidem.
[301] BICALHO, Poliene. Op. cit., p. 142.

palavra coletiva, à estrutura moderna de uma organização civil, resultando em um híbrido institucional único.

Nessa primeira fase, a UNI funcionava de modo descentralizado, com coordenações regionais frágeis e uma atuação fortemente vinculada às alianças com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pró-Índio (CPI). Essas parcerias foram essenciais para o fortalecimento do movimento, assim como revelaram as tensões entre autonomia indígena e dependência institucional.[302] O desafio dos povos indígenas foi transformar as redes de solidariedade em espaços de soberania[303], e não de subordinação, uma vez que muitas das orientações e ações em prol das populações indígenas provinham dessas entidades de apoio. Uma transição que a UNI começaria a operar a partir de meados da década de 1980.

O contexto político brasileiro também contribuiu para essa dinâmica. O país vivia o lento processo de abertura, com a anistia de 1979 e o início da mobilização das Diretas Já. Nesse ambiente, as pautas indígenas encontraram eco nos discursos de redemocratização. Para, além disso, a atuação pública de Mário Juruna, eleito deputado federal em 1982, representou a primeira tradução institucional dessa nova fase do que aqui chamarei de militância indígena.

Por ocasião do primeiro Encontro da UNI-Norte, em 1983, a UNI enviou, entre os dias 24 e 25 de janeiro, uma série de cartas a diferentes agentes sociais e representantes de instituições, nas quais apresentava diversas ações voltadas à reestruturação da organização. Uma dessas correspondências, remetida ao representante dos Povos Indígenas na ONU, ilustra tanto a precariedade material quanto a estratégia política da entidade. O texto ressalta que o encontro seria realizado "nos dias 15 a 18 de março deste ano, em Manaus, e contará com a presença de lideranças indígenas da Região Norte do Brasil, além de representantes de povos indígenas de outros países"[304], deixando claro, a preocupação da organização em articular uma rede regional e internacional de apoio.

Ao mesmo tempo, a carta explicita as dificuldades financeiras: "esclarecemos que não podemos arcar com as despesas de deslocamento até Manaus, garantindo, entretanto, a cobertura dos custos de hospedagem e alimentação"[305]. Diante disso, a escolha da ONU como

---

[302] RESENDE, Ana Catarina Zema. Op. cit., p.272-273
[303] Ibidem, pp. 302
[304] ENCONTRO DA UNI REGIÃO NORTE (1., 1983, Manaus, AM). Cartas endereçadas a várias entidades internacionais e nacionais, convidando e pedindo verbas para o Encontro. Brasília, DF, 1983. 21 p. Documento. Código: G3D00022.
[305] Ibidem.

destinatária reforça a dimensão internacional da luta, associada à defesa da "autodeterminação dos povos indígenas", considerada de "fundamental importância para o fortalecimento de nossa luta"[306]. Por fim, o documento solicita com "a urgência possível" a confirmação de participação, indicando a mediação logística do CIMI. Ou seja, evidencia-se a capacidade da UNI de, mesmo diante de limitações estruturais, construir estratégias de mobilização em diferentes escalas e afirmar-se como voz autônoma dos povos indígenas no cenário político nacional.

Na correspondência endereçada à organização *Cultural Survival*[307], uma entidade sem fins lucrativos sediada em Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos, reforça-se a centralidade do processo organizativo da UNI. Destinada aos cuidados do antropólogo britânico David Henry Peter Maybury-Lewis, fundador da organização, o documento apresenta a UNI como uma entidade em processo de consolidação. Empenhada, sobretudo, em se estruturar por meio da representatividade ampla, do diálogo com as bases e da formação política das lideranças. A carta enviada nesse período resgata a memória dos encontros anteriores, como o realizado em Brasília em 1982, que reuniu 220 lideranças e resultou na criação de uma comissão nacional indígena que "se constitua um reflexo das necessidades e anseios das Nações Indígenas"[308]. Além de projetar os passos seguintes, entre eles o I Encontro da UNI-Norte, em Manaus, destacando a urgência de "conscientizar e orientar as populações indígenas e suas lideranças, e encaminhar a organização das comunidades"[309].

Também, são apontadas as dificuldades estruturais e a busca por apoio externo, uma vez que, a UNI reconhece que "pensamos que nosso trabalho não será de curto prazo, mas de longa duração, lutando até que tenhamos uma auto-gestão comunitária nas questões índias"[310]. Outro aspecto é a internacionalização da luta indígena, expressada na intenção de participar do Pacto Amazônico e no diálogo com organismos multilaterais como a ONU e a OEA, demonstrando que a estratégia da UNI não se limitava ao fortalecimento interno, mas

---

[306] Ibidem.
[307] A *Cultural Survival* é uma organização não governamental internacional fundada em 1972, dedicada à defesa dos direitos dos povos indígenas. A atuação da organização é focada na promoção da autodeterminação, na proteção dos territórios, na valorização das línguas e culturas indígenas e no fortalecimento da participação política, cooperando com as comunidades indígenas.
[308] Ibidem.
[309] Ibidem.
[310] Ibidem.

buscava projetar suas demandas em escalas mais amplas. Isto é, um esforço de consolidação interna e de ampliação das redes externas.

Em entrevista à *Folha de São Paulo*, Ailtom Krenak pontuou que em 1983, a organização percebeu "que o movimento estava se dando de uma forma contraditória, pois supunha uma direção nacional enquanto a maioria do povo indígena ainda não estava organizada."[311] Diante disso, prover uma reestruturação era necessário," dissolvendo aquela organização formal com presidente, secretário e criamos um conselho indígena provisório que tinha como responsabilidade percorrer todo o território nacional e consolidar as bases."[312]

Figura 13- "II Encontro Nacional dos Povos Indígenas"



Fonte: *Mensageiro*, Belém, n. 25, maio 1984.

A partir do II Encontro Nacional dos Povos Indígenas, realizado em Brasília, em 2 a 5 abril, de 1984, um novo momento da reorganização política indígena durante a transição democrática reconfigura a dinâmica do movimento indígena. Nesse evento, "mais de 600

[311] FOLHA DE S.PAULO. **Os inimigos da tribo**. São Paulo, [s.d.].
[312] Ibidem.

líderes se acomodavam para ouvir os irmãos" e discutir "as pressões e ameaças que seus povos vêm sofrendo"[313].

Logo, a presença de representantes de todas as regiões do país conferia ao encontro uma dimensão inédita de articulação nacional, evidenciando a capacidade dos povos indígenas de construir redes políticas próprias em diálogo com o Estado e em resistência às estruturas tutelares que os subordinavam. Afinal, foi como uma "resposta coletiva à burocracia e ao controle estatal,"[314] descritos como heranças do *"sistema ditatorial e da Funai",* que ameaçavam "a autonomia dos povos e a integridade de suas terras". Nesse caso, a arena política nacional foi transformada em mecanismo de denúncia e em instrumento de mobilização dos grupos originários.

Na reportagem intitulada, *"UNI sai fortalecida, no final do Encontro",* a ideia de virada que os representantes indígenas deram "o passo mais importante para a ação organizada contra as pressões e ameaças que seus povos vêm sofrendo".[315] Uma vez que, a reestruturação da UNI, demonstra amadurecimento político, expressando de fato o desejo de autonomia e representatividade interétnica. Nesta edição, a fala de Ailton Krenak, responsável pelo Setor de Publicações da UNI-Sul, ganha destaque como símbolo dessa consciência coletiva. Ao lançar a cartilha *Nosso Chão*, em 1984, Krenak aponta para a importância da comunicação e da formação política como instrumentos de (re) existência rompendo com a dependência informacional da FUNAI e de outros meios de comunicação. Essa iniciativa foi interpretada como parte de um projeto político mais amplo de "mobilização e fortalecimento das lideranças indígenas". Registrando a transformação da UNI em espaço de convergência para elaboração do projeto indígena de Nação, cujo impacto se estenderia até a Constituinte de 1987.

O Jornal Indígena, produzido pela própria UNI entre 1984 e 1985, constituiu uma importante estratégia comunicativa da organização. Publicado pela Coordenadoria Regional Sul, sob edição de Ailton Krenak, redação de Álvaro Tukano e Catarina Guarani, o periódico reflete as transformações impulsionadas pelo II Encontro de Lideranças Indígenas, realizado em Brasília, entre os dias 2 a 5 de abril. Mais do que um veículo de informação, o jornal é um sinal da ampliação da estrutura comunicativa e da atuação da UNI em diferentes escalas, do

[313] *Porantim.* Brasília, maio de 1984, p. 7.
[314] Ibidem, p. 9.
[315] Ibid., p.

diálogo e do reconhecimento nos territórios indígenas à sua crescente projeção em âmbito nacional.

O projeto de fortalecimento das bases se intensificou durante o II Encontro de Lideranças Indígenas, que reuniu representantes de mais de sessenta povos do Brasil, além de delegações da Argentina, do Paraguai e do Peru. Os representantes peruanos estiveram presentes em nome do Conselho Indígena Sul-Americano (CISA), organização que articulava movimentos indígenas em escala continental. Parte significativa das atividades ocorreu no Congresso Nacional, sob a coordenação do deputado Mário Juruna, cuja posição estratégica naquele espaço político permitiu que diversas lideranças apresentassem suas demandas diretamente ao Poder Legislativo. Esse acesso ampliou a visibilidade das pautas indígenas no contexto da redemocratização e conferiu maior projeção a todas as lideranças presentes.

Nesse evento, decidiu-se criar o Conselho Indígena da UNI, instância representativa responsável por estabelecer um elo institucional entre as comunidades de base e a direção nacional. Segundo o *Jornal Indígena*, o Conselho foi formado com a intenção de reunir "um representante de cada povo. Esses conselheiros, indicados por suas comunidades, passariam a representar seu povo nas reuniões e assembleias da União das Nações Indígenas"[316]. Logo em sua criação, o Conselho reuniu 44 representantes, expressando a tentativa de assegurar ampla legitimidade e diversidade étnica na condução da entidade. Diante disso, a seleção dos representantes, não se encerrava no encontro: "isso é muito importante, pois não deixa nenhuma dúvida sobre o apoio que tem de seu povo"[317]. Pois, era preciso reforçar o caráter comunitário e participativo da estrutura da UNI.

Essa forma de organização representava uma ruptura com os mecanismos tradicionais de representação tutelada pelo Estado. Ao contrário da prática recorrente da FUNAI, que frequentemente indicava ou legitimava lideranças segundo critérios próprios, a UNI baseava-se no princípio da escolha comunitária. Logo, consolidava-se como uma entidade nacional enraizada nas bases e comprometida com a autonomia política dos povos indígenas. À medida que, incorporava o modelo do fazer político do mundo indígena a elementos do mundo ocidental.

Essa primeira etapa foi marcada por dificuldades estruturais, como a escassez de recursos, a dispersão territorial, os desafios de comunicação entre povos de línguas e tradições diversas e a presença de conflitos internos. Ainda assim, a UNI conseguiu consolidar uma

[316] Jornal Indígena. Ano I, n. 1, jul. 1984. Publicação da União das Nações Indígenas (UNI), p. 9.
[317] Ibid., p. 9.

rede de lideranças que, posteriormente, seria responsável pela inserção do movimento indígena nas discussões constituintes. Essa fase inicial, portanto, deve ser entendida como o tempo do despertar político coletivo, aquilo que Eloy Terena denominaria a partir da visão cosmológica Terena de *vukápanavo*, [318]o "avanço" da consciência indígena sobre seus direitos.

3.1.2 Segundo grupo: consolidação, reorganização e ampliação (1984/1988)

A segunda fase, entre 1984 e 1988, corresponde ao período de consolidação organizacional e de afirmação institucional da UNI no cenário nacional. O Brasil vivia a transição da ditadura civil-militar para a democracia, e a abertura política ampliava os espaços de participação popular. Nesse contexto, a UNI passou a articular-se com outros movimentos sociais na formação de uma frente ampla de defesa de projetos que garantissem a efetivação de direitos. A entidade tornou-se, assim, o principal interlocutor dos povos indígenas junto ao Estado e à sociedade civil. Sobretudo, buscou construir um "movimento capaz de fazer um enfrentamento"[319] político que reconhecesse "os interesses indígenas de forma autônoma e sintonizada com seus anseios"[320] dessas populações.

Essa fase caracteriza-se por um duplo movimento: internalização da autonomia e externalização da representação. Nessa conjuntura, Rafael Xucuru-Kariri mobiliza o conceito de democracia indígena para demonstrar como os povos indígenas passam a defender a democracia não apenas como valor abstrato, mas como prática política concreta. Essa prática está vinculada à luta pela terra, à autodeterminação, à superação do regime tutelar e ao direito de intervir na definição do Estado brasileiro.

Nesse sentido, a democracia indígena pressupõe que as decisões que afetam os povos indígenas sejam tomadas com consulta, participação e protagonismo das comunidades envolvidas. Tal perspectiva rompe com a tradição estatal de decidir sobre esses povos sem ouvi-los.[321] E nessa ótica, a UNI, foi importante para representação política baseada no consenso e na coletividade, e não na lógica da maioria eleitoral.

Internamente, a UNI adotou mecanismos próprios de decisão, definindo assembleias nacionais e regionais, e fortalecendo a presença das mulheres indígenas nos processos

[318] AMADO, Luiz Henrique Eloy. Op. cit., p. 33.
[319] DEPARIS, Sidiclei Roque. Op. cit., p. 81.
[320] Ibid., p. 81.
[321] XUCURU-KARIRI, Rafael. **Retomar o Brasil**, 2023, p. 60-80.

deliberativos. Externamente, passou a dialogar com o Congresso Nacional, com a imprensa e com organismos internacionais, como a ONU e a OIT. Segundo Ricardo Verdum, esse período marca a passagem da autodeterminação como ideal simbólico para a autodeterminação como prática institucional.[322]

Feito notável desse processo foi o III Encontro Nacional dos Povos Indígenas, realizado em Goiânia de 9 a 13 de junho, em 1985, no qual a UNI aprovou o documento *"Por uma Constituição que garanta nossos direitos"*. Esse texto antecipou, em grande medida, as pautas que seriam defendidas na Constituinte de 1987: o reconhecimento da organização social e cultural dos povos indígenas, o direito às terras tradicionalmente ocupadas e o fim da tutela. O Relatório da CIDH/IWGIA destaca que, para os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, a autodeterminação é um direito inerente, histórico e pré-existente. Corresponde a um direito que não deriva do ordenamento jurídico nacional ou internacional, mas que é originário. [323] Em outras palavras, já naquele momento se planejava um projeto político próprio dos povos indígenas para sua inserção na nação brasileira, fundamentado no reconhecimento de sua autonomia, identidade e direitos históricos.

Importa destacar que, nesse encontro, o principal objetivo foi fortalecer a organização indígena "diante da Política Indigenista, da Constituinte e da Reforma Agrária". Ao término das discussões, foi elaborado um documento final, apresentado a seguir:

> 1. Que a solução encontrada pelo governo para resolver a sucessão na Funai não respeitou a vontade dos povos indígenas. Foi arbitrária e não será acatada pelos povos indígenas.
> 2. Que será exigido do Ministério da Justiça respostas quanto ao processo envolvendo violências contra Populações Indígenas. Para tanto, será listado o nome, região e data das violências contra população indígena em todo o país.
> 3. Exigimos solução para os conflitos envolvendo comunidades Pankaré, Kaingang, de Chimbangue e Manqueirinha, Xokó, aldeia de Sítio Pedro, todos envolvendo conflito de terra.
> 4. Apoiamos as reivindicações dos povos Krahô, Xerente, Apinajé e Karajá, decididas em seu I Encontro de Lideranças Indígenas do Norte de Goiás, realizada em 01, 02 e 03 junho/85. Acatamos todos os pontos deste documento do Encontro e reconhecemos o Conselho Indígena desta região.
> 5. Foi decidido o fortalecimento do Conselho Indígena Nacional, além da criação de Coordenadorias Regionais por todos os Estados onde existe população indígena.
> 6. Reafirmamos a intenção da atual direção da Funai no sentido de entregar aos governos estaduais responsabilidades sobre populações indígenas. Somos contrários à estadualização Funai. [324]

---

[322] VERDUM, Ricardo. **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: reflexões sobre a situação dos povos indígenas no Brasil a partir do Navegador Indígena.** Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2023, p. 11

[323] Ibidem, p.4.

[324] Organização Indígena. Jornal Mensageiro, ano VI, n. 21, jul./ago. 1985, p. 3. Acervo UNI – União das Nações Indígenas.

Nesse contexto, o documento final do III Encontro Nacional de Lideranças Indígenas descortina a consolidação de uma consciência política e pela afirmação do protagonismo indígena na condução de suas próprias pautas. Isto é, as negociações políticas das lideranças reunidas em Goiânia, em 1985, mostraram a capacidade de formular, deliberar e agir de forma articulada em defesa de seus direitos e projetos políticos.

A UNI, nesse sentido, ampliou e consolidou seu modelo de representação por meio do Conselho de Líderes, incorporando novas lideranças e estruturando instâncias em níveis nacional e regional, como as respectivas coordenadorias. Dado isso, surgiram novas configurações políticas e mecanismos de participação que fortaleceram a condução da entidade, conforme indica o fragmento publicado no *Mensageiro*, edição nº 32, de julho-agosto de 1985, de circulação interna, mostrando o lado organizativo da UNI.

Figura 14 - Organização Indígena: estrutura e funcionamento da UNI (1985)



ORGANIZAÇÃO INDÍGENA

O que é a União das Nações Indígenas (UNI)?

O que é o Conselho da UNI?

Como funcionam as Coordenações Regionais da UNI?

O que é Conselho?

O Conselho é a reunião de Representantes de Nações Indígenas. Neste Conselho entra um representante de cada povo. Até agora já tem representante de 60 nações. Vamos juntar mais gente. Ainda falta muitas nações.

Cada região do Brasil já tem um parente que é o COORDENADOR deste Conselho.

O que é Coordenador?

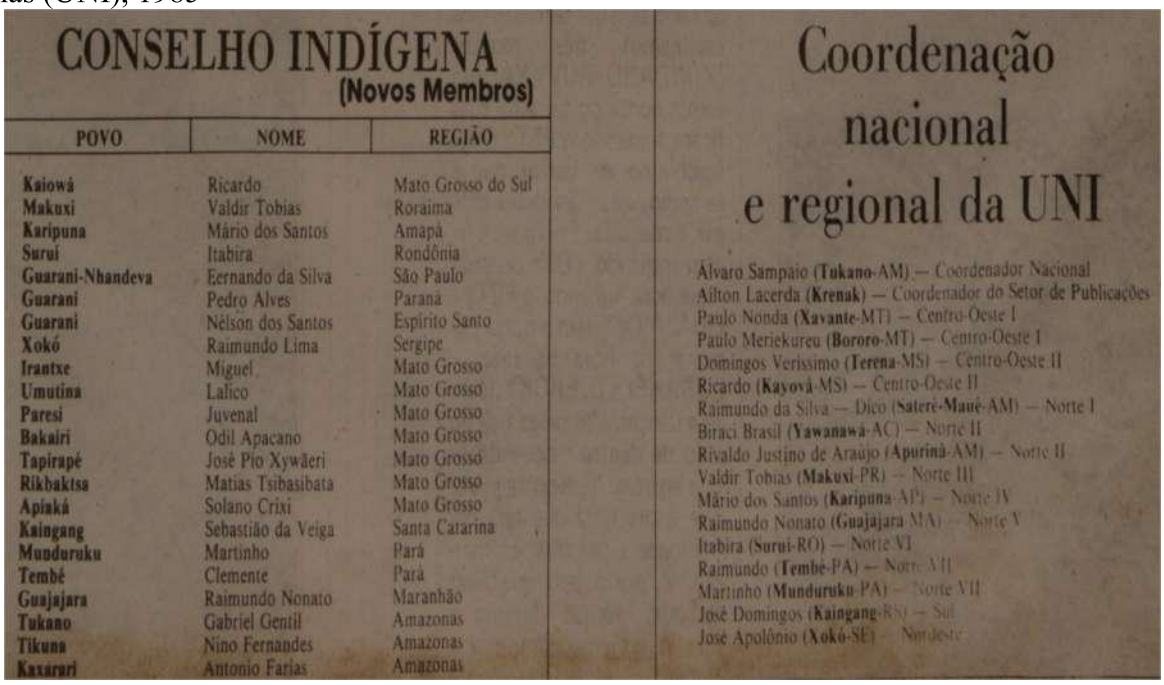
Coordenador é um representante escolhido pelos membros do Conselho de cada região.

Foi decidido nesta reunião que cada membro do Conselho Indígena e que os coordenadores vão chegar nas suas áreas e contar para os parentes como vai ser o trabalho de cada Conselheiro.

Foi decidido que o CONSELHO INDÍGENA com estes nomes aqui indicados, mais os nomes já confirmados da reunião de Brasília em 1984, será a maneira dos povos indígenas responder ao governo e aos brancos, nos casos de CONSULTA e REPRESENTAÇÃO.

Fonte: *Jornal Mensageiro*, ano VI, n. 21, jul./ago. 1985, p. 3.

Figura 15 - Conselho Indígena e Coordenação Nacional e regional da União das Nações Indígenas (UNI), 1985



CONSELHO INDÍGENA
(Novos Membros)

POVO	NOME	REGIÃO
Kaiowá	Ricardo	Mato Grosso do Sul
Makuxi	Valdir Tobias	Roraima
Karipuna	Mário dos Santos	Amapá
Surui	Itabira	Rondônia
Guarani-Nhandeva	Fernando da Silva	São Paulo
Guarani	Pedro Alves	Parana
Guarani	Nélson dos Santos	Espírito Santo
Xokó	Raimundo Lima	Sergipe
Irantxe	Miguel	Mato Grosso
Umutina	Lalico	Mato Grosso
Paresi	Juvenal	Mato Grosso
Bakairi	Odil Apacano	Mato Grosso
Tapirapé	José Pio Xywãeri	Mato Grosso
Rikbaktsa	Matias Tsibasibata	Mato Grosso
Apiaká	Solano Crixi	Mato Grosso
Kaingang	Sebastião da Veiga	Santa Catarina
Munduruku	Martinho	Pará
Tembé	Clemente	Pará
Guajajara	Raimundo Nonato	Maranhão
Tukano	Gabriel Gentil	Amazonas
Tikuna	Nino Fernandes	Amazonas
Kaxáruri	Antonio Farias	Amazonas

Coordenação nacional e regional da UNI

Álvaro Sampaio (Tukano-AM) — Coordenador Nacional
Ailton Lacerda (Krenak) — Coordenador do Setor de Publicações
Paulo Nonda (Xavante-MT) — Centro-Oeste I
Paulo Meriekureu (Bororo-MT) — Centro-Oeste I
Domingos Verissimo (Terena-MS) — Centro-Oeste II
Ricardo (Kayová-MS) — Centro-Oeste II
Raimundo da Silva — Dico (Sateré-Mawé-AM) — Norte I
Biraci Brasil (Yawanawá-AC) — Norte II
Rivaldo Justino de Araújo (Apurinã-AM) — Norte II
Valdir Tobias (Makuxi-PR) — Norte III
Mário dos Santos (Karipuna-AP) — Norte IV
Raimundo Nonato (Guajajara-MA) — Norte V
Itabira (Surui-RO) — Norte VI
Raimundo (Tembé-PA) — Norte VII
Martinho (Munduruku-PA) — Norte VII
José Domingos (Kaingang-RS) — Sul
José Apolônio (Xokó-SE) — Nordeste

Fonte: Jornal Mensageiro, ano VI, n. 21, jul./ago. 1985, p. 3.

Nessa etapa de consolidação e expansão, a UNI expandiu suas bases territoriais, simbólica e comunicativa. Com esse propósito, buscou fortalecer sua atuação por meio de diferentes mecanismos.

No campo da comunicação, destacou-se o Programa de Índio[325], idealizado e apresentado por Ailton Krenak e Álvaro Tukano, com produção da jornalista Ângela Pappiani, transmitido pela Rádio USP e organizado pelo Núcleo de Cultura Indígena da UNI. Essa iniciativa estabeleceu um precedente na comunicação indígena no Brasil, ao criar um espaço de expressão e visibilidade aos indígenas nos meios de comunicação.

Não se tratava apenas de um programa de rádio, mas de um espaço de produção de conhecimento, afirmação política, espiritual e cultural, concebido por indígenas e voltado às próprias comunidades. Sua função era desvelar as complexas questões que atravessavam a vida dos povos originários no Brasil. Mais do que isso, como afirmavam seus idealizadores, "era um programa de índio para amansar branca", uma provocação que expressava o caráter pedagógico e crítico da iniciativa. Ao longo de suas transmissões, o programa abordava uma

[325] O Programa de Índio reúne mais de 190 edições gravadas, atualmente disponíveis para consulta em seu site oficial. Esse acervo configura-se como importante fonte histórica e documental para a análise das mobilizações indígenas contemporâneas, na medida em que registra discursos, estratégias políticas, articulações organizativas e expressões culturais produzidas pelos próprios sujeitos indígenas. Segue o link: https://ikore.com.br/programa-de-indio/

ampla gama de temas, como a luta pelo reconhecimento e pela demarcação de terras, a preservação da cultura e da identidade étnica, além de denúncias das violações perpetradas pelo Estado e por agentes privados.

Tudo isso ocorria em um período de intensa mobilização política, marcado pela Assembleia Constituinte de 1987-1988, quando os povos indígenas buscavam ocupar espaços de poder e afirmar sua autonomia.

O Programa de Índio também se configurava como uma ação política estratégica, articulada a um trabalho de base que envolvia uma ampla logística para alcançar os territórios indígenas. Conforme relata Ailton Krenak,

> Cada edição do programa virava 600 fitas cassete e ia para 600 aldeias. Eu despachava do Correio de São Paulo uma fita cassete, daquelas bem comuns, que chegava nas aldeias e os parentes tocavam aquela fita no gravador, no rádio, botavam um alto-falante no pátio da aldeia. E eu ficava lá, falando nessas aldeias por aí afora.[326]

Ao ocupar a rádio, um meio tradicionalmente dominado por discursos hegemônicos voltados à "pacificação" ou à domesticação da voz indígena, a UNI subverteu a lógica da comunicação institucional e afirmou seu protagonismo político. O Programa de Índio não se limitava à transmissão de informações, mas funcionava como um instrumento de educação política e formação de consciência coletiva, aproximando comunidades e fortalecendo identidades e, sobretudo, na construção de uma ideia de nação. Ocasionando uma ação política marcada pela disputa de sentidos com o Estado.

A noção de nação mobilizada pela UNI ultrapassa o sentido étnico ou cultural e adquire uma dimensão estritamente política, apresentando-se como a "força das 180 nações indígenas" e a "expressão viva" de sua população. Ao reivindicar para os povos indígenas o estatuto de sujeito coletivo autônomo, a organização formulou uma concepção de nação fundada na capacidade de organizar-se politicamente para garantir o "direito de viver como qualquer ser humano", confrontando a visão estatal de que existiria apenas uma nação. Pois, o Brasil deveria ser compreendido como uma "nação pluricultural e pluriétnica", onde a diversidade não empobrece, mas "enriquece a nossa experiência como seres humanos"[327].

Essa lógica se expressa tanto na configuração organizacional da própria UNI, ao abrir espaço para diversas representações indígenas na composição dos Conselhos Indígenas,

---

[326] KRENAK, Aílton. **Ocupação Ailton Krenak – Programa de Índio** [vídeo]. Itaú Cultural, 22 set. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lmNoeXSYEcQ. Acesso em: 21 out. 2025.

[327] PROGRAMA DE ÍNDIO. Programa de estreia. 30 jun. 1985. Disponível em: Ikore - Programa de Índio. Acesso em: 26 maio 2026.

quanto na elaboração de projetos que abarcavam questões basilares ao movimento. Tais como, a crítica ao indigenismo tutelar, à defesa da autonomia política, o reconhecimento das diferenças culturais, a autogestão e a participação na gestão dos recursos naturais. Isto é, ao sistematizar essas demandas, a UNI não apenas contestava a estrutura estatal, mas construía uma linguagem política capaz de inserir as pautas indígenas no vocabulário dos direitos coletivos. Isso ocorreu, inclusive, no campo da comunicação, transformando o rádio em um símbolo de (re) existência para populações que "nunca tiveram a vez de falar nas emissoras".

Isso demonstra os esforços da UNI na construção de um trabalho de base sólida. Dado isso, o diálogo contínuo com os territórios indígenas e com os próprios indígenas constituía uma ação estruturante de sua atuação. Esse diálogo, realizado tanto nas cidades quanto nas aldeias, era substancial para o projeto de conscientização coletiva da organização. As frentes de mobilização política nas aldeias ocorreram de forma sistemática e descentralizada, envolvendo pessoas que permaneciam nas bases comunitárias. Esses agentes tinham como função principal explicar temas políticos, como o significado e o funcionamento da Assembleia Constituinte, traduzindo esses conceitos para uma linguagem acessível aos territórios indígenas. As experiências de Paulo Cipassé Xavante traduzem essa pedagogia política,

> Ele (o programa) falava sobre o que é Constituinte, o que é isso [...] mobilizava pessoas de várias etnias [...] Mato Grosso, Pará, Acre, Rondônia [...] Ele mobilizava [...] gente que ficava na aldeia, nas bases [...] eles colocavam isso no ar, no Conselho dos Homens, na escola, tudo [...] Então também a gente usou bem [...] para as pessoas conscientizarem [...][328]

Nesse sentido, a frente de mobilização alcançava uma ampla extensão territorial. Isto é, as gravações atuavam como instrumentos de circulação de informações e de formação política coletiva dado que os conteúdos registrados eram compartilhados em espaços comunitários estratégicos.

Quando se observa o impacto que o programa teve na mobilização indígena durante a Assembleia Constituinte, compreende-se sua relevância para a organização política dos povos indígenas. Como rememora Ailton Krenak,

> E na votação que elegeu esse texto da Constituinte, a casa estava lotada. Tinha delegações indígenas de tudo quanto era canto do país. Então é interessante, porque você olha aquela presença indígena e fica se perguntando: mas como é que os indígenas foram mobilizados numa época dessas, onde não tinha celular, onde não tinha todas essas mídias? Aliás, não tinha internet! E como é que eles sabiam, nas aldeias, que tinham que vir pra Brasília, né?

[328] Ibid.

> Eu acho que o Programa de Índio foi, assim, decisivo pra isso. Foi uma experiência de participação social tão ampla... difícil de repetir agora, mesmo com todas essas mídias cruzadas por aí.[329]

Mediante essa problematização, Michelle Reis de Macedo destaca que "para a surpresa de muitos, viam-se diariamente lideranças indígenas pelos corredores do Congresso Nacional, participando de audiências, frequentando gabinetes."[330] João Pacheco de Oliveira, também observa,

> Era como se o Congresso estivesse convocado dentro de uma aldeia indígena! Uma presença assim colorida e vistosa tornava evidente aos constituintes e aos funcionários das duas câmaras legislativas o que sua experiência urbana havia camuflado, a diversidade cultural e linguística do país, a pujança e vivacidade atual de suas populações autóctones[331]

Ou seja, o alcance e a potência organizativa do programa, que, mesmo em um contexto de restrições tecnológicas, foram decisivos para a articulação de diferentes povos indígenas em torno de objetivos comuns.

Portanto, o Programa de Índio simboliza não apenas uma inovação comunicativa, mas uma estratégia no ato de comunicar em torno de uma mobilização social sem precedentes, que contribuiu diretamente para a presença e a atuação indígena no processo político nacional. Materializando aquilo que Catherine Walsh denomina de "práticas de reexistência", ao afirmar modos de ser, saber e comunicar que desafiam a colonialidade do poder e do conhecimento.[332]

Em termos teóricos, essa etapa também representa a maturação daquilo que o João Gabriel Ascenso chama de cosmopolítica da paz provisória. Essa ideia sintetiza o modo como as lideranças indígenas operavam a política: [333]

> Essa paz provisória abarca necessariamente o conflito – no caso do movimento indígena, não porque se advogasse um embate aberto com o Estado brasileiro, mas porque a própria reivindicação de uma autodeterminação indígena acompanhada de uma autogestão sobre as suas terras, enquanto essas mesmas terras eram concebidas enquanto parte de um território nacional (brasileiro), escancara um conflito que não se resolve em favor das comunidades indígenas de forma permanente [334]

---

[329] Krenak*, op. cit.*

[330] MACEDO, Michelle Reis de. **Povos indígenas na Constituinte**: territórios, autonomia e reconhecimento como direitos permanentes (1985-1988). In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024, p. 338.

[331] OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, p. 290-291.

[332] WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Abya-Yala, 2009.

[333] ASCENSO, João Gabriel da Silva. Op. cit., p. 60-63.

[334] Ibid., p. 63.

Outro aspecto desse período é a redefinição da sujeição jurídica dos povos indígenas. Com isso, a atuação da UNI na arena política contribuiu para deslocar o indígena da categoria de "um grupo menor tutelado" para a de "sujeito de direito coletivo", categoria que seria posteriormente incorporada à Constituição de 1988. Esse processo constituiu um dos maiores avanços da história republicana brasileira, pois inseriu no ordenamento jurídico a noção de cidadania diferenciada.[335]

Do ponto de vista simbólico, o fortalecimento da UNI coincide com a emergência de um novo imaginário político indígena. A atuação pública de Ailton Krenak e Álvaro Tukano em nível nacional e dos representantes regionais, contribuiu para a construção de uma forma de ação política que amplia a visibilidade das pautas indígenas e redefine suas estratégias de interlocução com o Estado e a sociedade.

Entretanto, a consolidação da UNI não significou a ausência de conflitos internos. Havia divergências entre as lideranças quanto à relação com o Estado, à dependência financeira de parceiros não indígenas e à representatividade regional. Ainda assim, a organização conseguiu manter sua coesão discursiva em torno da defesa da autonomia. Como ressalta Ana Catarina Zema de Resende, a consolidação do movimento indígena brasileiro passou pela difícil tarefa de negociar as diferenças sem comprometer a unidade, em um exercício de pluralismo político que antecipou debates contemporâneos sobre interculturalidade.[336]

Em decorrência disso, entre 1980 e 1988, a UNI trilhou um caminho que vai da articulação à institucionalização, da palavra à lei, do coletivo ao Estado. Como expressa Daiara Tukano, sua criação foi tecida a muitas mãos, nas alianças entre indígenas, indigenistas e acadêmicos, tornando-se a primeira organização indígena de alcance nacional. Nesse território de encontros e escutas, floresceu um pensamento político próprio, que conduziu os povos indígenas à cena Constituinte e à conquista dos direitos inscritos no capítulo VIII da Constituição de 1988.[337]

Foi nessa trajetória que o movimento indígena brasileiro se reconheceu como sujeito histórico de transformação, afirmando a força de sua voz diante do Estado e da colonialidade. Nesse campo de disputas de narrativas históricas e políticas, esses atores, por meio da criação

---

[335] RESENDE, Ana Catarina Zema. Op. cit., p. 255.
[336] Ibidem, p. 122-123.
[337] SAMPAIO-TUKANO, Daiara Hori Figueroa. ***UKUHSÉ KIHTI NIISÉ***. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, 2018, p. 79.

de um movimento indígena contemporâneo, foram capazes de, como assevera Rafael Xucuru-Kariri "participar da refundação democrática"[338]. Agora, ancorados em um projeto indígena de Brasil.

3.2 Articulações com outros movimentos e influências externa

A força política da UNI não se explica apenas pela capacidade de mobilização interna das comunidades, mas, sobretudo pela teia de alianças que foi capaz de tecer com outras entidades, movimentos e redes de solidariedade, tanto no Brasil quanto no exterior. Essa dimensão relacional foi analisada por João Gabriel da Silva Ascenso como o escopo da aliança entre grupos distintos, uma prática política que articula sujeitos, instituições e cosmologias distintas em torno de um objetivo comum: a defesa da vida, da terra e da dignidade dos povos.[339]

Desde sua fundação, a UNI compreendeu que a luta indígena não poderia ser travada isoladamente. O contexto de redemocratização do Brasil nos anos 1980 propiciou o florescimento de uma ampla rede de movimentos sociais, como os sindicatos rurais, associações de moradores, pastorais e organizações de mulheres que, embora diferentes em suas agendas, convergiam na denúncia do autoritarismo, do latifúndio e das desigualdades estruturais. Inserir-se nesse campo significava para a UNI, como observa Poliene Bicalho, assumir um papel de interlocução ampliada, em que o indígena não fala apenas de si, mas em nome de um projeto ético-político de sociedade plural.[340]

Esse aspecto foi importante para o fortalecimento do discurso indígena em espaços públicos. Durante os anos 1980, a UNI estabeleceu vínculos duradouros com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e com o movimento negro unificado. Esses diálogos possibilitaram uma troca simbiótica entre experiências de (re) existência: enquanto os movimentos populares incorporavam a noção de territorialidade e ancestralidade das lutas indígenas, as lideranças indígenas aprendiam as estratégias de mobilização política e ocupação de espaços institucionais desenvolvidas por esses grupos.

---

[338] XUCURU-KARIRI, Retomar o Brasil, 2023, p. 19.
[339] ASCENSO, João Gabriel da Silva. *Op. cit.*, p. 144-146
[340] BICALHO, Poliene. *Op. cit.*, p. 141.

Além dos movimentos sociais, a UNI também construiu alianças estratégicas com organizações não governamentais (ONGs) e entidades acadêmicas. A Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) foram atores centrais nesse processo.[341] Tais instituições ofereceram suporte logístico, jurídico e formativo, além de abrirem canais de diálogo entre as lideranças indígenas e os meios políticos e acadêmicos.

Apoio esse que não se deu sem tensões.[342] A relação com as ONGs e o CIMI, por exemplo, era ambígua: ao mesmo tempo em que forneciam recursos e legitimidade, corriam o risco de reproduzir formas sutis de tutela. Entretanto, a UNI conseguiu inverter essa lógica ao se apropriar das ferramentas institucionais oferecidas, transformando-as em instrumentos de autodeterminação. Os indígenas aprenderam a falar a língua do outro sem abandonar a sua, praticando uma política de tradução insurgente.[343]

Essa política da tradução se estendia também ao campo internacional. A partir de 1985, a UNI começou a participar de fóruns transnacionais de direitos humanos, como o Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Povos Indígenas, em Genebra, e os encontros preparatórios da Convenção 169 da OIT. Essas participações colocaram o movimento indígena brasileiro em contato direto com lideranças do Canadá, da Bolívia, do México e da Nova Zelândia, fomentando uma consciência planetária de (re) existência. Daniel Matenho avalia como foi positiva a participação da UNI no evento da ONU. Pois, “deu a possibilidade e a oportunidade de termos outras ideias, de termos outros níveis de relações com outras organizações indígenas, com organizações não governamentais”,[344] ampliando as formas de articulação e fortalecendo o diálogo com diferentes atores.

No encontro em Genebra, foram três delegados brasileiros, Valdir Tobias de Macuxi, Daniel Matenho Kabixi e Álvaro Tukano, que, juntos, representaram a UNI. Nesse contexto, a organização apresentou um manifesto político e técnico à Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU, expressando a atuação da política da (re) existência em espaços internacionais. O documento sistematiza demandas, interpreta a realidade dos povos indígenas no Brasil e propõe diretrizes a partir de uma perspectiva

[341] ASCENSO, João Gabriel da Silva. *Op. cit.*, p. 309.
[342] Ibidem, p. 310, 350-352.
[343] Ibidem, p. 62.
[344] PROGRAMA DE ÍNDIO. ONU – Direitos humanos I. Participação na Subcomissão de Direitos Humanos da ONU, em Genebra. 18 ago. 1985. Disponível em: Acessar programa. Acesso em: 25 mar. 2026.

indígena. Desse modo, a política institucional desloca o monopólio estatal e afirma a organização como sujeito ativo na definição de agendas e estratégias de luta.

As reivindicações apresentadas no fórum internacional foram organizadas em três eixos principais: educação indígena; mineração em terras indígenas; e política indigenista com direitos constitucionais. Essa estrutura indica a articulação entre educação, exploração econômica e ordenamento jurídico-político em um mesmo projeto de dominação. No campo educacional, a UNI afirma que, historicamente, "o alvo era a aculturação, ou melhor, o aniquilamento das culturas e a passagem total dos povos indígenas para a sociedade nacional"[345], processo que envolvia a imposição da língua portuguesa e a desestruturação dos modos de vida tradicionais.

Embora o Estatuto do Índio tenha incorporado a proposta de educação bilíngue, o próprio texto problematiza esse modelo ao indicar que ele visa à "lenta, gradual e harmoniosa integração na sociedade branca"[346], o que mantém a lógica assimilacionista sob nova formulação. Essa crítica se intensifica ao denunciar a influência de instituições externas, como *o Summer Institute of Linguistics*, cuja atuação teria como consequência a internalização de valores alheios às culturas indígenas.

No campo econômico, especialmente no que se refere à mineração em terras indígenas, o documento explicita a contradição entre a legislação e a prática. Embora as normativas garantam o usufruto exclusivo dessas terras, persistem fortes pressões políticas e empresariais para sua exploração. Nesse contexto, a atuação de empresas e garimpeiros é descrita como profundamente destrutiva, sendo a extração mineral por não indígenas caracterizada como "uma clara demonstração de vandalismo contra os recursos naturais e culturais indígenas".[347] Para além dos danos ambientais, os impactos sociais, como a disseminação de doenças, os conflitos e a desestruturação das comunidades, revelam que a exploração econômica está diretamente vinculada à violação de direitos fundamentais.

No plano político e constitucional, a UNI reivindicava uma transformação estrutural do Estado, pautada no reconhecimento da diversidade étnica e cultural como princípio fundamental. Nessa direção, propõe o "reconhecimento da Nação Brasileira como pluri-étnica

---

[345] UNI - UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. **Documentos apresentados pela UNI** - União das Nações Indígenas do Brasil na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985. [S.l.]: CEDI/INESC, 1985, p. 2.
[346] Ibidem.
[347] Idem, p. 12.

e culturalmente diferenciada",[348] em ruptura com a ideia de homogeneidade nacional. Diante disso, a organização também critica o modelo de tutela estatal, que reduz os povos indígenas à condição de incapazes, e defende sua participação direta nos processos decisórios, com a criação de mecanismos que assegurem representação e autonomia.

Portanto, a reconfiguração das relações entre Estado e povos indígenas explicita a formulação de um projeto político alternativo, que rompe com a lógica tutelar. Ao afirmar a participação direta e o reconhecimento da pluralidade, desloca os povos indígenas à condição de sujeitos políticos autodeterminados.

O Relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos destaca que a autodeterminação dos povos indígenas não se limita à gestão interna de suas comunidades, mas implica a capacidade de se articular em redes internacionais de solidariedade e representação. A UNI encarnou esse princípio ao compreender que a defesa dos direitos indígenas no Brasil dependia também da inserção do país nas normativas internacionais de direitos humanos.[349]Ainda no encontro em Genebra, o documento protocolado pela UNI, apresentava os caminhos para autodeterminação dos povos indígenas do Brasil,

> 1. Direito às condições que possibilitem uma vida digna, a fim de poder assumir e traçar diretrizes do presente e do futuro.
> 2. Direito à terra e a intervir sobre as causas de conflito.
> 3. Direito às informações sobre tudo aquilo que diz respeito à sobrevivência de cada população indígena.
> 4. Direito a manter vivas e orgulhosas de si as culturas indígenas.
> 5. Direito a uma relação condigna com os brancos, nem de explorados, nem de objeto de folklore.
> 6. Reconhecimento de um conjunto de direitos firmados na Constituição e em lei especial: à terra, à cidadania, ao usufruto das riquezas naturais, à liberdade de organização política, à participação, à assistência de saúde e educacional que se conforme ao respeito das culturas indígenas.
> 7. Reconhecimento da Nação Brasileira como pluri-étnica e culturalmente diferenciada.[350]

Ricardo Verdum reforça esse ponto ao afirmar que as alianças internacionais criaram uma espécie de proteção política transfronteiriça, que impediu retrocessos maiores nas décadas de 1980 e 1990. A atuação conjunta da UNI com a Anistia Internacional, o *International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)* e a Oxfam exemplifica como a

[348] Idem, p. 8.
[349] COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2023, p. 4.
[350] Idem, p.8

diplomacia indígena brasileira ganhou escala global, projetando lideranças como Marcos Terena e Ailton Krenak em circuitos internacionais de defesa dos direitos humanos.[351]

Eloy Terena acrescenta que essa rede de solidariedade também funcionava como uma escola política. Essa dimensão pedagógica das alianças é o que permite compreender a UNI como uma instituição formadora, no sentido amplo do termo, uma instância de aprendizado político, jurídico e intercultural.[352]

Por outro lado, as alianças também impuseram desafios, uma vez que a dependência financeira de parceiros externos e a assimetria de poder nos espaços de representação internacional exigiam das lideranças indígenas constante vigilância epistemológica, para que suas vozes não fossem traduzidas ou mediadas em excesso[353]. Essa preocupação ressoa na análise contemporânea de Poliene Bicalho, para quem a autonomia indígena não se realiza plenamente enquanto a mediação não for também decolonizada, ou seja, enquanto os interlocutores não indígenas insistirem em falar em nome de e não junto com os povos originários.[354]

De todo modo, as redes de solidariedade criadas pela UNI foram fundamentais para o sucesso político do movimento indígena na Constituinte de 1987/1988. Elas forneceram não apenas apoio técnico e jurídico, bem como uma rede de legitimidade internacional que pressionou o Estado brasileiro a reconhecer o direito originário às terras e à autodeterminação. Em termos históricos, pode-se afirmar que a atuação da UNI inaugurou uma nova modalidade de ação política: a aliança cosmopolítica, em que a solidariedade é exercida não por paternalismo, mas por reciprocidade simbólica e política.

A trajetória da UNI, portanto, exemplifica a construção de uma política de alianças que é, ao mesmo tempo, resistência e invenção. Ao aliar-se a outros movimentos, a UNI não apenas buscou apoio; ensinou, por meio do exemplo, o que significa praticar a solidariedade como princípio ético e político. Como lembra o relatório da CIDH "a autodeterminação se realiza quando os povos podem decidir livremente seus destinos e cooperar entre si sem perder suas especificidades".[355] Essa foi, em essência, a pedagogia política da UNI: unir sem homogeneizar, resistir sem isolar-se, existir em relação.

---

[351] VERDUM, **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça,** 2023, p.6-7.
[352] AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Op. cit.*, p. 145.
[353] RESENDE, Ana Catarina Zema. *Op. cit.*, p. 263-264.
[354] BICALHO, Poliene. *Op. cit.*, p. 146.
[355] COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2023, p. 14

3.3 Diálogos com os territórios indígenas

A consolidação da UNI não pode ser compreendida apenas a partir de sua atuação em fóruns nacionais e internacionais ou de suas articulações políticas com outros movimentos sociais. Sua legitimidade residia, sobretudo, na relação orgânica e dialógica com as comunidades de base, que constituíam a fonte de sentido, a sustentação moral e o horizonte de suas ações. Esses diálogos, ancorados nas assembleias, nas práticas tradicionais de deliberação e nas trocas interétnicas, configuraram *estruturas de mobilização,* ou seja, um conjunto de vínculos, escutas e reciprocidades que fazem da política um exercício comunitário e não apenas institucional.[356]

A UNI, em sua essência, operava como um movimento de tradução recíproca entre dois mundos: o das aldeias e o da política nacional. Suas lideranças atuavam como mediadores entre a experiência cotidiana das comunidades e as demandas de representação que se impunham na arena pública. Essa mediação não se dava apenas em termos estratégicos, como também ontológicos. Os diferentes povos se faziam presentes nas diversas reuniões que aconteceram para a discussão de diretrizes e normas de pertencimentos, num sentido performativo e espiritual. [357]A representação, portanto, não era delegação, mas a presença da comunidade no corpo e na palavra de seus representantes. Nas palavras de Ascenso:

> O que mais chama a atenção ao se analisar essas três primeiras assembleias em conjunto é a gradual construção de um vocabulário que traduz determinada noção de pertencimento e solidariedade entre povos cultural e etnicamente distintos. Por mais que não haja uma linha de continuidade entre elas, visto que as participações não foram constantes entre os representantes, é notável a formação progressiva da ideia de que existe um conjunto de elementos capaz de configurar certa unidade entre diferentes grupos indígenas.[358]

Esse processo se apoiava em um *ethos* coletivo de escuta. A cada encontro nacional, os representantes retornavam às aldeias para relatar as discussões, recolher opiniões e deliberar coletivamente sobre as estratégias seguintes. Esse movimento pendular, de ida e volta, de fala e escuta, garantia que a política não se transformasse em burocracia e que as decisões mantivessem coerência com os modos tradicionais de governança. Eloy Terena apresenta esse

[356] Ibidem, p. 44.
[357] Ibidem, p. 134.
[358] Ibidem, p. 137.

ciclo como um importante instrumento para a compreensão da organização indígena, a partir da participação dos caciques nas diferentes assembleias.[359]

A escuta coletiva, que estrutura os conselhos e assembleias indígenas, foi transposta pela UNI para os espaços urbanos e institucionais, configurando um modelo alternativo de democracia participativa. Priscila Faulhaber Barbosa, interpreta esse fenômeno como uma "indigenização da política", ou seja, a inserção de práticas comunitárias no interior das estruturas do Estado. Para a autora, "é com elas [as organizações indígenas] que os atores sociais e o poder público têm sido postos a negociar. Mas a análise antropológica deve considerar os campos políticos e discursivos no qual estas organizações se constituem enquanto ator virtual"[360]

Esses diálogos também cumpriam uma função pedagógica fundamental. Ao retornarem às aldeias, as lideranças levavam não apenas notícias, mas aprendizados relacionados à legislação, aos direitos, às estratégias de mobilização e às formas de interlocução com o Estado.

No *jornal indígena,* produção da própria UNI de 1984, traz o relato da visita aos Maxakali, em razão de denúncias, indica que essas dinâmicas funcionavam como verdadeiras escolas políticas. Nesses espaços, aprendia-se a linguagem do direito, os limites da ação das elites regionais/estatal e as estratégias possíveis de mobilização. Saberes posteriormente reelaborados e compartilhados nas aldeias. Como observa,

> A UNI-Regional Sul recebeu uma carta enviada pelo povo Maxakali, que vive no Vale do Mucuri em Minas Gerais. Nesta carta eles estão denunciando as pressões que vêm sofrendo de fazendeiros e políticos da região. Em agosto do ano passado, três representantes do povo Maxakali, foram a Brasília se encontrar com o deputado Mário Juruna. Foram denunciar "os assassinatos e agressões" contra seu povo [...] No dia 13/6/84 ficamos sabendo da prisão de 8 índios Maxakali na cidade de Águas Formosas, onde eles tinham ido fazer feira. Decidimos então, eu e o Álvaro Tukano, ir até lá. Quando chegamos nesta cidade, ficamos sabendo que o pessoal já tinha sido solto, depois de ficar dois dias na cadeia. Seguimos para a Aldeia Maxakali onde conversamos com os nossos companheiros.[361]

Esses aprendizados não são neutros, estão diretamente orientados à política da (re) existência. Ou seja, o movimento indígena se transformou em uma escola itinerante de

---

[359] AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Op. cit.*, p. 116-117.
[360] FAULHABER-BARBOSA, Priscila. **Politização indígena e crise da política indigenista no Brasil**. Revista Brasileira de Estudos Brasileiros, v. 5, n. 2, p. 391-406, 2017.
[361] "Nossa visita aos Maxakali". **Jornal Indígena**, Ano I, n. 1, jul. 1984, p. 5.

cidadania e autonomia, onde a política se fazia no corpo e na palavra, e onde cada comunidade se tornava um espaço de formação crítica.[362]

Essa pedagogia comunitária pode ser lida, como parte da "cosmopolítica da paz provisória", na medida em que produzia um campo de encontro entre saberes tradicionais e linguagens políticas modernas.[363] Nesses espaços, pajés, mulheres, anciãos, jovens e lideranças políticas compartilhavam visões e responsabilidades, reinventando o próprio sentido de governança[364]. O ato de deliberar, nesse contexto, não era apenas decidir, mas reafirmar os vínculos de pertencimento entre os seres humanos, os espíritos e a terra.

O Relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos reconhece a importância dessa dimensão comunitária ao afirmar que a autodeterminação dos povos indígenas não se limita ao exercício de instituições políticas formais, mas se manifesta nas práticas cotidianas de governança e nos modos tradicionais de tomada de decisão[365]. Essa formulação encontra eco nas práticas da UNI, que traduziu para o contexto nacional um conjunto de saberes políticos ancestrais, baseados na reciprocidade, na escuta e na responsabilidade coletiva.

Em muitas comunidades, os encontros promovidos pela UNI constituíram experiências de intercâmbio cultural e espiritual entre diferentes povos. Esses espaços favoreceram uma socialização política interétnica, na qual o pertencimento étnico não era apagado, mas articulado. Esse caráter intercomunitário ampliava a noção de comunidade para além das fronteiras territoriais, produzindo um sentimento de unidade plural. [366]

O jornal *Mensageiro*, em 1983, demonstra essa dinâmica ao relatar que Lino Miranha havia visitado "comunidades indígenas em número de seis de diferentes povos"[367]. A viagem incluiu aldeias Tikuna e o encontro com "Kanamari, Kulina, Katukina e Tukano do Rio Jutaí"[368], povos descritos como vivendo "bem afastado[s] da sociedade branca"[369]. O objetivo

---

[362] AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Op. cit.*, p. 133.
[363] Ibidem, p. 74.
[364]João Gabriel Ascenso, amplamente utilizado neste capítulo em função do seu trabalho paradigmático, destinou um subcapítulo da sua tese somente para tratar da organização feminina para a participação nas assembleias. Para maior aprofundamento, ver o capítulo **" Entrecapítulo IV: 'Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas'"**
[365] COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). *Relatório*. Washington, D.C., 2023, p. 4-5.
[366] BICALHO, Poliene. *Op. cit.*, p. 138.
[367] MENSAGEIRO. Belém, n. 23, circulação interna, p. 2.
[368] Ibidem
[369] Ibidem

era circular por distintos territórios, "levando mensagem da UNI" e realizando "trabalhos de conscientização em prol da UNI".[370]

Esses deslocamentos operavam como dispositivos de articulação política interétnica. Ao mesmo tempo, a prática de levar "medicamentos de primeira necessidade" reforçava a dimensão ética e relacional dessas viagens. Nelas, a política se entrelaçava com o cuidado, a reciprocidade e a solidariedade entre povos. Isso se expressa no desejo de que "a UNI através de seus membros possa oferecer uma estrutura de trabalho" e na convocação para a atuação conjunta "junto à FUNAI em Brasília"[371].

Esses diálogos horizontais também permitiram que as comunidades influenciassem as pautas nacionais da UNI. Temas como o direito à terra, a demarcação, a saúde, a educação e a espiritualidade indígena emergiram não como reivindicações abstratas, mas como experiências concretas relatadas pelas aldeias. O conhecimento político da UNI era um conhecimento situado; sua força vinha da escuta da vida real nas comunidades. Essa dinâmica fez da organização um espaço aberto às multiplicidades regionais e culturais, ainda que, em termos práticos, o reconhecimento constitucional dos povos indígenas não tenha correspondido a uma transformação da sua realidade. [372]

Ana Catarina Zema Resende destaca que:

> A análise das conquistas constitucionais dos povos indígenas quando confrontadas com a situação real das comunidades leva a uma primeira constatação de que tais ganhos não foram capazes ainda de garantir-lhes uma maior inclusão no pacto social. Podemos então concluir que a inclusão dos povos indígenas na Constituição de 1988 não os fez sair completamente de sua condição anterior.[373]

Do ponto de vista espiritual, o diálogo com as comunidades sustentava o equilíbrio simbólico da UNI. Em muitas assembleias, as deliberações eram precedidas por rituais de benção e cantos sagrados, que reafirmavam o vínculo entre o político e o sagrado.[374] Tal dimensão, frequentemente ignorada pelas leituras sociológicas, é fundamental para compreender a profundidade das relações que sustentavam a organização indígena.

A experiência acumulada nesses processos comunitários deu origem, nas décadas seguintes, a formas próprias de governança e representação, como os conselhos regionais e as associações locais que se inspiraram na estrutura e nos princípios da UNI.[375] Com isso, é

---

[370] Ibidem
[371] Ibidem
[372] RESENDE, Ana Catarina Zema. *Op. cit.*, p. 317.
[373] Ibidem, p. 317-318.
[374] ASCENSO, João Gabriel da Silva. *Op. cit.*, p. 346.
[375] Ibidem, p. 13.

possível observar que as práticas de consulta e escuta que hoje se multiplicam nas comunidades indígenas brasileiras são herdeiras diretas da pedagogia política da UNI, que ensinou que decidir é um ato coletivo e sagrado.

Em síntese, os diálogos com as comunidades foram o coração pulsante da UNI. Eles asseguraram que a organização não se transformasse em uma burocracia, mas permanecesse um organismo vivo, alimentado pelas palavras, pelos ritos e pelas experiências de seus povos. Essa dimensão comunitária não é apenas uma característica histórica do movimento, mas o próprio princípio de sua continuidade. Como afirma "enquanto houver escuta nas aldeias, haverá UNI, mesmo que com outro nome, outra forma, outro tempo".[376]

3.4 Relações com o Estado brasileiro

A relação da UNI com o Estado brasileiro foi marcada por um campo de tensões permanentes. De um lado, um movimento que reivindicava a autonomia e o direito à autodeterminação; de outro, uma estrutura estatal que ainda operava sob a lógica tutelar e sob os resquícios autoritários do regime civil-militar. Entre a vigilância e o diálogo, entre a repressão e a tentativa de cooptação, desenrolou-se um complexo jogo político, no qual a UNI precisou afirmar sua legitimidade enquanto o Estado buscava controlar, neutralizar ou assimilar sua potência transformadora.

A emergência da UNI representou, para o Estado, uma atipicidade política, pois desafiava o monopólio estatal da representação indígena. Apesar disso,

> Mesmo assim, inegavelmente, a Constituição de 1988 representa a culminância de um processo histórico de emergência e articulação indígena no Brasil em defesa de seus direitos e de sua autodeterminação. Um processo iniciado justamente como resposta a um aumento da ofensiva da ditadura militar contra os povos indígenas, particularmente – mas não exclusivamente – aqueles amazônicos[377]

Desde a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910 e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967, o Estado brasileiro havia se colocado como mediador exclusivo entre os povos indígenas e a sociedade nacional. A UNI rompeu com esse paradigma ao afirmar o direito dos indígenas de falarem e negociarem por si mesmos. Essa ruptura foi vista, pelos setores conservadores da burocracia estatal, como uma ameaça à hierarquia institucional.

---

[376] Ibidem, p. 415.
[377] Ibidem, p. 353.

Documentos oficiais e relatos de lideranças da época indicam que a UNI foi monitorada sistematicamente por órgãos estatais, especialmente durante os primeiros anos de sua atuação. O Serviço Nacional de Informações (SNI) manteve relatórios sobre as atividades da UNI, sobretudo nas assembleias realizadas em Mato Grosso do Sul e em Brasília, podendo interpretá-las como potenciais focos de agitação ideológica. O discurso da "infiltração comunista", amplamente utilizado pelo regime militar, ainda ecoava, sendo aplicado agora aos movimentos indígenas e às entidades eclesiais que lhes davam apoio, como o CIMI e as CEBs.[378]

O Porantim, de maio de 1981, permite apreender a relação conflituosa entre o movimento indígena e o Estado a partir da atuação concreta de agentes sociais e atores políticos envolvidos na tentativa de conter a organização indígena. O general Golbery do Couto e Silva, como articulador da decisão que "orienta a FUNAI no sentido de extinguir a organização da UNI", mobilizando o Serviço Nacional de Informações como instância legitimadora dessa ação.

A proposta de revisão do Estatuto do Índio pretendia "responsabilizar penalmente as lideranças indígenas que criam 'celeumas na imprensa'" e que se organizam "em entidades intertribais a nível nacional", mostrando a criminalização direta das lideranças indígenas enquanto agentes políticos. A FUNAI surge como braço executor dessa política, ao sustentar que "o índio tutelado não pode se organizar", reafirmando a lógica da tutela e da incapacidade jurídica. Desse modo, o conflito não se dava apenas no plano abstrato das políticas públicas, mas se estruturava a partir da disputa entre atores estatais comprometidos com a repressão e a tutela de agentes indígenas na afirmação da autonomia e da organização política coletiva.

Ana Catarina Zema de Resende confirma que, mesmo após o início da abertura política, as práticas de vigilância e controle sobre as lideranças indígenas persistiram, revelando a continuidade de uma lógica de segurança nacional travestida de política indigenista. Os relatórios internos da FUNAI e de delegacias regionais monitoravam viagens, encontros e declarações de lideranças como Ailton Krenak, Marcos Terena e Álvaro Tukano, especialmente quando estas buscavam interlocução com organizações internacionais.[379]

Essas práticas evidenciam que o Estado via a UNI com desconfiança. As lideranças indígenas, que reivindicavam autonomia política, eram interpretadas como "agitadores" ou "instrumentos de organizações estrangeiras". Esse enquadramento retórico servia a dois

[378] Ibidem, p. 95.
[379] RESENDE, Ana Catarina Zema. *Op. cit.*, p. 208.

propósitos: deslegitimar a voz indígena e justificar o controle estatal sobre suas ações.[380] Ou seja, a repressão simbólica operava pela criminalização da autonomia, convertendo a liberdade política em suspeita ideológica. As estratégias jurídicas desempenharam papel fundamental nesse contexto de resistência estatal. A UNI, apoiada por advogados aliados e antropólogos engajados, passou a recorrer a instrumentos legais e a demandar o cumprimento da legislação existente, especialmente o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), que, embora limitado, reconhecia alguns direitos territoriais e culturais.

O campo jurídico, nesse sentido, tornou-se um espaço de disputa simbólica e política. A UNI foi pioneira ao reivindicar o direito de petição junto à CIDH e ao denunciar, em fóruns internacionais, as violações cometidas contra comunidades indígenas no Brasil, sobretudo casos de expulsão territorial e violência policial.

Ricardo Verdum observa que essas denúncias internacionais funcionaram como um contrapoder simbólico, capaz de pressionar o Estado brasileiro a adotar medidas de proteção e a rever sua postura autoritária. [381]A presença de lideranças como Marcos Terena e Krenak em conferências internacionais introduziu o Brasil no circuito global de responsabilização por direitos humanos, invertendo o eixo tradicional de vigilância: se antes o Estado vigiava os indígenas, agora eram os indígenas que vigiavam o Estado.

Essa inversão política foi acompanhada de um processo de aprendizado jurídico. As assembleias e cursos organizados pela UNI, com o apoio da Comissão Pró-Índio e do CIMI, difundiram entre as comunidades noções básicas de legislação, demarcação, consulta e representação. Eloy Terena reconhece que foi nesse período que os povos indígenas começaram a se apropriar do direito como ferramenta de luta, transformando-o de instrumento de opressão em instrumento de resistência. [382]

Apesar das tentativas de cooptação, a UNI manteve uma postura de crítica constante. Suas lideranças compreendiam que o Estado, ainda que em processo de redemocratização, continuava a reproduzir estruturas coloniais. Essa percepção ao afirmar que a relação entre o Estado e os povos indígenas, na década de 1980, foi uma convivência tensa entre o novo discurso dos direitos e a velha prática do controle. Essa ambivalência manifestava-se tanto na FUNAI quanto nas esferas parlamentares, onde a presença indígena era frequentemente

[380] BICALHO, Poliene. *Op. cit.*, p. 152.
[381] Ibidem, p. 08-09
[382] AMADO, Luiz Henrique Eloy. Op. cit., p. 234.

recebida com exotismo ou desconfiança. Ana Catarina Resende ainda demonstra que essa recepção vai de encontro com a perspectiva de comunidade dos indígenas, uma vez que:

> No nível da comunidade, é possível falar em uma diversidade de experiências de controle sobre as decisões internas e suas respectivas execuções. É na comunidade que as relações entre as pessoas e o espaço e entre as pessoas e elas mesmas acontecem. Mas a comunidade é algo mais que um simples agregado de indivíduos. [383]

No entanto, é preciso reconhecer que, nesse mesmo período, começaram a emergir fendas de diálogo. Com a ascensão de novas forças políticas no Congresso e a pressão dos movimentos sociais, o Estado começou a abrir espaços formais de escuta. A participação da UNI nas audiências públicas que precederam a Constituinte de 1987 exemplifica essa reconfiguração da relação. Mesmo sob vigilância, as lideranças indígenas conseguiram ocupar o espaço institucional e transformar o controle em oportunidade de afirmação política.

Portanto, a relação da UNI com o Estado brasileiro foi dialética: feita de enfrentamentos e de mediações, de vigilâncias e de aprendizagens. Se o Estado buscava vigiar, a UNI aprendeu a observar; se o Estado tentava controlar, a UNI respondeu com diplomacia insurgente; se o Estado resistia à mudança, a UNI respondeu com a paciência ancestral de quem sabe que a terra, e não o poder, é a verdadeira medida do tempo.

3.5 Percursos de (re) existências: trajetórias, lideranças e agência indígena na UNI[384]

A história da UNI é inseparável da trajetória de suas lideranças. Cada figura que compôs o movimento, de Mário Juruna a Ailton Krenak, de Marcos Terena a Álvaro Tukano, de Raoni Metuktire a outras dezenas de líderes regionais, não deve ser vista como um herói isolado, mas como um vetor de uma coletividade que se reconhece no protagonismo do outro. É nesse entrelaçamento entre o individual e o coletivo que se configura o que Poliene Bicalho denomina protagonismo indígena, João Gabriel da Silva Ascenso define como “revoada” de alianças e, neste trabalho, é compreendido como política de (re) existência.

A compreensão da UNI exige o reconhecimento de que suas dinâmicas políticas, estratégias e decisões foram moldadas pela interação entre trajetórias individuais e coletivas. Isto é, pela conjunção de sujeitos históricos que, ao se reunirem em torno de um ideal comum

---

[383] RESENDE, Ana Catarina Zema. Op. cit., p. 98.

[384] Nesta etapa da pesquisa, optei por incluir, entre os atores sociais indígenas analisados, indivíduos que não participavam institucionalmente da UNI, mas que mantinham vínculos em nome da solidariedade cívica cooperando com a instituição. Essas pessoas contribuíam para a vida coletiva indígena por meio de apoio político, aconselhamento e outras formas de colaboração voltadas ao bem comum. Em muitos casos, eram também figuras respeitadas e frequentemente consultadas pelos jovens integrantes da organização.

de autonomia e autodeterminação, criaram uma organização que superou os limites da representatividade étnica para alcançar o estatuto de uma verdadeira confederação política indígena.

Nesse sentido, ao longo da década de 1980, a UNI constituiu-se como um organismo vivo, tecido a partir das experiências locais e das biografias políticas de suas lideranças. A heterogeneidade de suas bases, envolvendo povos do Norte, Nordeste, Centro-Oeste e Sul do país, conferiu-lhe uma pluralidade de visões que, longe de fragilizá-la, se converteram em sua principal força política. Afinal, a UNI não foi um partido nem um sindicato, mas uma assembleia de mundos; sua força vinha da diferença, e sua unidade, da palavra compartilhada.[385] Palavra essa que, como bem pontuou Ailton Krenak, imprimiu que "as populações indígenas foram para esse debate apresentar um projeto, uma proposta que pressupõe o reconhecimento, pelo Estado brasileiro, dos direitos tradicionais, originários do povo indígena"[386]

Para compreender a densidade e a capilaridade da atuação da UNI, é necessário deslocar o olhar das estruturas organizacionais abstratas para as iniciativas concretas dos sujeitos que viabilizaram sua existência. Nesse sentido, recorro à biografia histórica como recurso metodológico e analítico neste tópico. Distanciando-se de uma perspectiva heroica ou individualista, o estudo dos percursos das lideranças envolvidas, direta ou indiretamente, na articulação e consolidação da entidade permite examinar como vivências singulares de expropriação, deslocamento e aprendizagem política se transformaram em práticas de agência coletiva. Assim, a abordagem biográfica oferece um caminho para conferir corpo e rosto à política da (re) existência, ao mesmo tempo que possibilita analisar as estratégias de mediação, a diplomacia intercultural e a produção intelectual mobilizadas por esses sujeitos históricos na construção de um projeto de nação.

O estudo das lideranças da UNI, bem como das lideranças indígenas que fortaleceram a luta da organização sob o signo da *solidariedade cívica*,[387] não pode se limitar a um registro

---

[385] Ibidem, p. 283

[386] Programa de Índio. **Constituinte [programa de áudio]**. Disponível em:https://programadeindio.org.br. Acesso em: 10/02/2026

[387] A noção de solidariedade cívica, desenvolvida no âmbito da teoria política contemporânea, sobretudo por Jürgen Habermas em, "*Direito e democracia: entre facticidade e validade"*, contribui para compreender a especificidade histórica e a complexidade da atuação da UNI. O autor distingue a solidariedade ética ou étnica, fundamentada em vínculos particulares de pertencimento cultural e identitário, daquela constituída na esfera pública por meio do engajamento político e jurídico de cidadãos distintos em defesa de direitos compartilhados. No caso da UNI, essa concepção manifesta-se na capacidade da entidade de articular diferentes povos indígenas em torno de objetivos comuns e estabelecer uma ampla rede de cooperação com segmentos não indígenas, entre

biográfico. Cada trajetória constitui um capítulo da história da (re) existência indígena no Brasil, moldada simultaneamente por experiências individuais e por processos coletivos. Essas vidas foram atravessadas por expropriações, deslocamentos e conflitos, como também por iniciativas de reconstrução política. São trajetórias que expressam, de forma indissociável, a violência histórica sofrida e a capacidade de reinvenção e de mobilização coletiva indígena.

Mário Juruna (1942–2002) nasceu na aldeia Namunkurá, no território Xavante, Juruna enfrentou desde cedo o peso das políticas de confinamento territorial impostas pela FUNAI e pela ditadura militar.

Sua ascensão política é um dos episódios mais singulares da história democrática brasileira. Sem formação escolar formal, Juruna se destacou pela eloquência moral e pela autenticidade de sua fala. Tornou-se nacionalmente conhecido pelo uso de um gravador portátil, com o qual registrava as promessas não cumpridas de políticos e funcionários públicos, um gesto que simbolizou a inversão da vigilância: o tutelado passava a vigiar o tutor.

No Congresso, Juruna denunciou sistematicamente as violações cometidas pela FUNAI e por fazendeiros, defendendo a demarcação das terras e a criação de uma política indigenista que respeitasse as autonomias locais. Embora tenha enfrentado racismo, isolamento e a incompreensão da elite política, sua atuação abriu caminho para uma nova geração de parlamentares indígenas. Juruna demonstrou que a representação institucional, ainda que limitada, podia ser transformada em palco de (re) existência.

Nesse contexto político de formação da UNI, a trajetória de Mário Juruna foi singular. Sua experiência como primeiro deputado federal indígena do Brasil não apenas projetou nacionalmente a causa indígena, mas retroalimentou a própria organização, oferecendo novos repertórios institucionais. Ao ocupar um espaço historicamente vedado aos povos indígenas, Juruna demonstrou que era possível disputar, a partir de dentro do Estado, as condições de (re) existência política, levando a UNI a repensar suas próprias estratégias de atuação e representação.

Marçal de Souza Tupã-Y uma das mais importantes lideranças indígenas do Brasil no século XX. Pertencente ao povo Nhandeva, também conhecido como Avá-Guarani, nasceu no

---

os quais intelectuais, juristas, organizações não governamentais e setores progressistas da Igreja. Tais grupos mobilizaram-se não mais sob a antiga lógica do paternalismo tutelar, mas com base em um compromisso cívico com a redemocratização do país e a construção de um projeto pluriétnico de Estado.

atual estado de Mato Grosso do Sul, em uma região marcada pela expansão das fazendas e pela exploração da erva-mate. Como tantas famílias guaranis de sua época, viveu uma infância atravessada pelas dificuldades impostas pela perda dos territórios tradicionais, experiência que moldaria, de forma decisiva, seu posterior engajamento político.[388]

Em sua caminhada, destacou-se pela inteligência, capacidade de mobilização e compromisso inabalável com seu povo. Após realizar um curso vinculado à Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1959, tornou-se auxiliar de enfermagem, acumulando uma experiência que aprofundou sua compreensão sobre as condições de vida nas comunidades indígenas e contribuiu para que assumisse uma posição cada vez mais ativa na defesa dos direitos indígenas, articulando saúde, território e autodeterminação como dimensões inseparáveis da luta.[389]

Reconhecido por seus discursos vigorosos e por sua capacidade política, participou dos arranjos que resultaram na criação da UNI, em 1980, representando a organização em uma conferência internacional promovida pela ONU, nos Estados Unidos, em 1981. Em 25 de novembro de 1983, foi assassinado em sua residência, em um crime amplamente associado aos conflitos fundiários da região. Sua morte interrompeu uma trajetória de intensa dedicação à causa indígena, mas sua memória permanece como símbolo vivo da (re) existência indígena.

Entre as lideranças que deram forma e alma à UNI, Ailton Alves Lacerda Krenak ocupa um lugar único. Nascido em 1953, às margens do Rio Doce (MG), o líder e pensador cresceu num contexto de deslocamento forçado do povo Krenak, vítima das políticas de integração e das violências impostas pela expansão agropecuária e mineradora. Essa vivência de desterritorialização precoce marcou indelevelmente sua visão política.

Desde jovem, Krenak participou de movimentos missionários progressistas e da atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), espaços nos quais amadureceu uma crítica profunda ao modelo de proteção integradora do Estado. Sua trajetória é paradigmática de uma geração que converteu o trauma em consciência política.

Em 1985, Krenak já despontava como uma das vozes mais respeitadas do movimento indígena brasileiro. Sua atuação na reorganização da UNI foi decisiva, não apenas por sua oratória e carisma, mas pela profundidade conceitual com que articulava as pautas da organização. Krenak representava uma reposicionamento geracional: para além do acesso a espaços institucionais, afirmava-se como um intelectual capaz de transformar a oralidade em

[388] PREZIA, **Marçal Guarani:** a voz que não pode ser esquecida, p. 16.
[389] PREZIA, **Marçal Guarani**, p. 27.

filosofia e de converter a experiência vivida em teoria política, expressando, assim, a trajetória de uma geração que soube converter o trauma em consciência política e (re) existência ativa.

O gesto de pintar o rosto de preto com jenipapo durante seu pronunciamento na Assembleia Constituinte, em 1987, permanece como um dos mais emblemáticos atos de (re) existência da história política brasileira. Não se tratava de um símbolo estético, mas de uma denúncia existencial: o corpo indígena, exposto e pintado, devolvia à República o espelho de suas próprias sombras.

Posteriormente, sua trajetória se consolidou também no campo intelectual, com obras como *Ideias para adiar o fim do mundo*, *A vida não é útil* e *O amanhã não está à venda*", nas quais reformula os fundamentos éticos da política e da ecologia. Krenak representa, assim, a continuidade viva do espírito da UNI, traduzido em pensamento, palavra e memória.

Marcos Terena, nascido em 1954, em Aquidauana (MS), do povo Terena, foi um dos principais articuladores da fundação da UNI e seu mais notável estrategista diplomático. Sua formação em aviação civil e seu contato com o mundo não indígena o capacitaram a transitar entre diferentes universos, aldeias, cidades, universidades e organismos internacionais, corporações militares, o que lhe conferiu uma habilidade rara de construir pontes interculturais.

Desde o início da década de 1980, Terena defendia a necessidade de que os povos indígenas ocupassem também os espaços multilaterais de decisão. Sua atuação como presidente da UNI consolidou a prática de negociar sem abrir mão da diferença, de traduzir sem assimilar.[390] Sob sua liderança, a UNI participou de encontros internacionais, aproximou-se do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e foi uma das principais impulsionadoras da criação da Primeira Conferência Mundial dos Povos Indígenas, realizada em Brasília em 1989.

Além de articulador político, Terena foi também pedagogo da (re) existência. Fundou, posteriormente, o Comitê Intertribal, Memória e Ciência Indígena (ITC), que mantém programas de formação de jovens e de valorização dos saberes tradicionais. Em sua obra *O Índio Aviador*, ele narra a metáfora que permeia sua vida: "voar é aprender a olhar de cima, sem perder o chão. O céu é o território dos espíritos, mas é também o lugar de observar o caminho dos povos".

---

[390] Ibidem, p. 237

Álvaro Tukano, originário do povo Tukano, no Alto Rio Negro (AM), foi uma das figuras mais influentes da vertente amazônica da UNI. Sua liderança emergiu no contexto da reorganização das comunidades rionegrinas durante o final dos anos 1970, quando missionários e jovens indígenas passaram a discutir educação, identidade e autonomia territorial.

Dotado de uma eloquência marcante e de profunda sensibilidade pedagógica, Tukano transformou o ato de falar em ato de ensinar. Como relatado por Mariana Petroni: "Álvaro Tukano se integrou ao cenário da questão indígena no final da década de 1970: mesmo momento em que iniciaram as manifestações, reuniões e assembleias a favor dos direitos indígenas no país"[391]. Foi responsável por coordenar encontros de formação política e cultural, nos quais se discutiam temas como cidadania, território e espiritualidade. Para ele, a educação era o caminho para a libertação intelectual dos povos indígenas.

Sua atuação foi decisiva para inserir na agenda da UNI a pauta da educação intercultural e da valorização linguística, defendendo o ensino bilíngue e a incorporação dos saberes tradicionais nas escolas. Tukano acreditava que "sem o idioma, o povo adoece", perspectiva que se conectava diretamente às discussões antropológicas sobre o direito à diferença linguística como expressão da autodeterminação.

Além de educador e articulador político, Álvaro Tukano foi porta-voz da Amazônia, levando ao cenário nacional e internacional as demandas dos povos rionegrinos. Sua atuação exemplifica o entrelaçamento entre o local e o global: um líder que falava em nome do rio, mas que compreendia que sua voz podia atravessar oceanos.

Entre as lideranças responsáveis por consolidar a presença da UNI no Nordeste brasileiro, José Apolônio dos Santos, conhecido como Apolônio Xokó, destacou-se pela atuação da agência histórica indígena na região. Cacique do povo Xokó por cerca de trinta anos, sediado na Ilha de São Pedro, em Porto da Folha, no sertão sergipano, sua trajetória esteve profundamente vinculada à política de (re) existência e retomada territorial de seu povo.

Os Xokó haviam sido expulsos de suas terras pelos antigos jesuítas e, somente em 1979, retornaram à Ilha de São Pedro, quando a área foi cedida aos indígenas por decreto do governador Augusto Franco. Esse retorno, contudo, não significou o fim dos conflitos, mas o início de uma longa luta pela garantia formal do território e pela preservação cultural do povo.

---

[391] PETRONI, **Índios em movimento,** 2015, p. 29.

Foi nesse contexto de preocupação e fortalecimento da (re) existência indígena que Apolônio Xokó emergiu como importante liderança política.[392]

Nas décadas de 1980 e 1990, conduziu as negociações pela demarcação do território Xokó, enfrentando a pressão histórica de famílias proprietárias que disputavam a região desde o período imperial. Sua atuação chamou a atenção da UNI, que realizou uma assembleia na Ilha de São Pedro em 1985, ressaltando a relevância da luta Xokó no cenário nacional. Escolhido para representar a UNI no Nordeste, Apolônio contou com o apoio do CIMI, Comissão Pró-Índio em Sergipe, e de outras organizações. Mediações que possibilitaram a construção de redes de diálogo e trocas que fortaleceram o movimento indígena regional[393].

Duas lideranças projetaram a UNI para a dimensão planetária da (re) existência indígena: Raoni Metuktire, cacique Kayapó, e Davi Kopenawa Yanomami. Embora não tenham ocupado cargos formais de direção na UNI, ambos estiveram profundamente conectados às suas redes políticas e espirituais.

Raoni, nascido na década de 1930, tornou-se uma das figuras mais conhecidas do movimento indígena mundial. Sua aliança com ambientalistas e artistas internacionais, como Sting, projetou a luta dos Kayapó e da Amazônia no cenário global.

Davi Kopenawa, por sua vez, emergiu como intelectual xamânico e tradutor entre mundos. Em sua obra *A queda do céu*, desenvolve uma crítica cosmológica à destruição ambiental e à colonialidade. Sua amizade e interlocução com lideranças da UNI reforçam o caráter espiritual do movimento, que compreendia a luta política como extensão da luta pela preservação dos espíritos da terra.

A trajetória de Davi Kopenawa Yanomami sintetiza a dimensão cósmica e espiritual da (re) existência indígena, configurando uma verdadeira diplomacia entre mundos distintos. Como xamã e liderança política, Kopenawa assume a posição de quem se comunica tanto com os não indígenas quanto com os espíritos da floresta, por meio de uma palavra que recusa a separação entre o humano e o não humano. Essa perspectiva amplia significativamente o horizonte político do projeto da UNI, ao demonstrar que a autodeterminação reivindicada pelos povos originários ultrapassa as categorias institucionais do Estado moderno. Trata-se de uma afirmação propriamente cosmopolítica, na qual a defesa do território não se limita à

[392] XOKÓ**, História e Memória da (Re) existência Xokó**, p.108.
[393] Ibidem, p. 108.

sobrevivência material, mas compreende o direito desses povos de existir segundo suas próprias ontologias e formas de habitar o mundo.[394]

Nesse contexto, a consolidação da UNI e a articulação do movimento indígena contemporâneo não podem ser compreendidas sem o protagonismo político e intelectual das mulheres indígenas, cujas trajetórias redefiniram os horizontes de liderança e (re) existência naquele período. Longe de ocuparem posições periféricas ou meramente representativas, lideranças como Catarina Guarani e Eliane Potiguara atuaram de maneira decisiva na organização, participando da produção de discursos, das estratégias de comunicação e da formação de redes nacionais e internacionais de solidariedade. Suas atuações são importantes para uma leitura decolonial da historiografia do movimento indígena, pois demonstram que a política da (re) existência se constituiu, estruturalmente, por meio de suas vozes, práticas e saberes.

Catarina Guarani representa uma figura singular no movimento indígena brasileiro. Pertencente ao povo Guarani do litoral paulista, sua trajetória foi marcada por uma experiência pouco comum entre as mulheres indígenas de sua geração: a busca pela formação fora da aldeia como instrumento de (re) existência e de luta política em defesa de seu povo. Seu nome tradicional, Kunhã Nimbopyruá, cujo sentido cosmológico remete àquela que estende a mão e oferece auxílio ao próximo, sintetiza esse percurso de compromisso com a coletividade. Alfabetizada tardiamente na cidade, realizou diversos cursos nas áreas de enfermagem e educação, sem romper os vínculos com sua comunidade. Desse modo, transitou entre os universos indígenas e não indígena, preservando o enraizamento cultural que orientava suas ações.[395]

Sua contribuição à UNI ocorreu, sobretudo, no campo da saúde indígena[396], área em que a entidade desenvolvia um programa de abrangência nacional. A convite de Ailton Krenak, Catarina iniciou sua atuação na organização entre 1979 e 1980, integrando esse projeto com o propósito de fiscalizar as condições de atendimento nas aldeias e promover encontros entre os responsáveis pela saúde nas comunidades. Ao longo desse trabalho,

---

[394] KOPENAWA; ALBERT, **A queda do céu**, p. 327.

[395] PROGRAMA DE ÍNDIO. **Catarina Guarani**. Entrevista concedida ao Programa de Índio, 16 nov. 1986. Disponível em: https://ikore.com.br/programa/catarina-guarani/. Acesso em: 25 maio. 2026

[396] A participação da UNI na 8ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em Brasília em 1986, permitiu que lideranças indígenas apresentassem propostas voltadas à construção de políticas públicas específicas para seus povos, entre elas a criação de uma secretaria de saúde indígena vinculada ao Ministério da Saúde. Esse protagonismo resultou de um processo anterior de articulação política, no qual a atuação de Catarina Guarani foi decisiva para consolidar a pauta da saúde indígena no interior do movimento e nos espaços institucionais de debate.

identificou algumas das principais dificuldades enfrentadas pelos povos originários, como a precariedade dos serviços de saúde, a ausência de uma educação culturalmente adequada e a dependência produzida por iniciativas assistencialistas que, em vez de fortalecerem a autonomia comunitária, aprofundavam a subordinação a agentes externos.[397]

Sua participação, entretanto, não se limitou às questões relacionadas à saúde. Catarina atuou como redatora do *Jornal Indígena* da UNI, ao lado de Ailton Krenak e Álvaro Tukano, o que permite sua presença nos espaços de formulação política e de construção discursiva da organização. Seu envolvimento na elaboração de boletins, documentos e outros materiais de circulação pública também revela a apropriação da escrita como instrumento da política de (re) existência indígena.

De modo semelhante, a trajetória de Eliane Potiguara permite compreender a participação das mulheres na UNI como parte do processo de fortalecimento político do movimento indígena brasileiro durante a década de 1980. Sua atuação demonstra que a organização não se restringiu às lideranças masculinas, pois também incorporou mulheres aos processos decisórios, à representação institucional e à divulgação das reivindicações dos povos originários. Nascida em 1950, no Rio de Janeiro, e formada em Letras e Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Eliane consolidou-se como escritora, professora e ativista. Também fundou o Grupo Mulher-Educação Indígena, considerado a primeira organização de mulheres indígenas do país.

Eliane atuou como articuladora e difusora das reivindicações indígenas em espaços não indígenas. Em 1986, participou do Congresso Nacional de Mulheres Trabalhadoras, realizado em São Paulo, como representante da UNI em um importante espaço de debate político. Sua presença contribuiu para ampliar a visibilidade dessas demandas entre os movimentos sociais, sem que a entidade renunciasse à própria autonomia. Durante o evento, afirmou que a UNI constituía um "movimento independente", desvinculado de partidos políticos e centrais sindicais, reafirmando a preocupação de preservar sua liberdade de atuação diante das demais forças políticas do período. Em seus pronunciamentos, denunciava o desconhecimento da sociedade brasileira acerca dos povos originários e relacionava a luta indígena à defesa da terra, à demarcação dos territórios e à sobrevivência física e cultural dessas populações.[398]

---

[397] Ibidem.
[398] PROGRAMA DE ÍNDIO. **Entrevista com Eliane Potiguara**. [S.l.]: Ikoré, 20 jan. 1986. Disponível em: Ikoré – Programa Eliane Potiguara. Acesso em: 25 maio. 2026.

Em diferentes ocasiões, Eliane também questionou os estereótipos construídos acerca das mulheres indígenas, especialmente a ideia de que ocupavam uma posição de submissão nas aldeias. Em contraposição a essa imagem, ressaltava sua participação nas decisões coletivas, nas atividades produtivas, na educação das crianças e no apoio às lideranças durante os conflitos territoriais. Sua trajetória, marcada por obras literárias como *Metade cara, metade máscara* e pela participação em debates realizados na Organização das Nações Unidas, em Genebra, expressa o papel das mulheres indígenas como intelectuais, articuladoras e mediadoras entre diferentes espaços políticos e sociais. Além disso, demonstra a capacidade da UNI de ampliar suas redes de mobilização e diálogo para além dos espaços propriamente indígenas.

Esses perfis revelam que o movimento da UNI foi, antes de tudo, uma confluência de biografias insurgentes, em que a experiência individual se entrelaça com o destino coletivo. Como enfatiza o Relatório da CIDH, "o direito à autodeterminação dos povos indígenas e tradicionais não deve ser considerado uma ameaça à integridade territorial ou à unidade política dos Estados"[399]. Nesse sentido, cada líder da UNI foi uma tradução concreta desse princípio

Essas lideranças, cada uma com sua história e vocação, compuseram o corpo coletivo da UNI. Suas trajetórias biográficas, longe de se limitarem a um repertório de feitos individuais, expressam o surgimento de uma nova subjetividade política indígena. Trata-se da passagem do indígena tutelado ao indígena autor da própria história. A UNI, nesse sentido, foi o espaço em que essas cosmografias se encontraram, formando um projeto político que continua a reverberar nas organizações indígenas atuais, nas conferências internacionais e nos movimentos pela defesa dos territórios originários.

3.6 A herança das lideranças da UNI e sua repercussão contemporânea

Embora formalmente extinta nos anos 90, a UNI não desapareceu[400]. Sua força se transformou em herança viva, transmitida por meio da memória, da pedagogia política e da continuidade das lutas que inaugurou. Essa herança ultrapassa a dimensão institucional e deve ser entendida como o alicerce sobre o qual se ergueu o movimento indígena contemporâneo no Brasil.

---

[399] COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2023, p.6

[400] Esse processo de extinção será analisado com maior profundidade no quinto capítulo deste trabalho.

A influência da UNI é visível na criação e no fortalecimento de diversas organizações indígenas, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), fundada em 1989, e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), constituída em 2005. Ambas retomam a proposta original de articulação supraétnica e autônoma, adaptando-a aos novos contextos políticos. Nesse sentido, a dissolução da UNI não significou seu fim, mas a disseminação de seus princípios em novas formas organizativas por meio da mudança de escalas.[401] A COIAB, originada da articulação amazônica, e a APIB, consolidada como frente nacional, representam o amadurecimento dessa pedagogia política baseada na palavra coletiva e na horizontalidade das decisões.

Essa continuidade histórica confirma a permanência dos ideais da UNI, sobretudo no que diz respeito à autonomia e à unidade na diversidade. Eloy Terena identifica na APIB uma herdeira direta do espírito da UNI, ao promover a articulação de diferentes povos sob uma mesma pauta de luta, sem apagar as identidades locais, na integração das mobilizações nacionais[402] Essa herança também se reflete na emergência de movimentos autônomos, como o Movimento das Mulheres Indígenas do Brasil (MMIB) e a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que ampliam o horizonte político da organização inicial.

A herança da UNI não se limita às instituições. Ela se manifesta também no plano simbólico e intelectual. Lideranças como Ailton Krenak, Marcos Terena e Davi Kopenawa tornaram-se referências de pensamento indígena contemporâneo, expandindo o campo da militância para o da filosofia, da literatura e da diplomacia. Suas obras e atuações públicas representam a continuidade da pedagogia política inaugurada nas assembleias da década de 1980, que transformou o discurso em instrumento de reflexão e (re) existência.

A herança também é intergeracional. As novas lideranças, como Sônia Guajajara, Célia Xakriabá, Joenia Wapichana e o próprio Eloy Terena, são frutos diretos das experiências formativas proporcionadas pela UNI. Elas ampliam o legado ao ocupar espaços institucionais e políticos de grande visibilidade, levando adiante o projeto de autodeterminação e pluralidade iniciado nos anos 1980. O vínculo entre essas gerações demonstra que a herança da UNI é mais que uma memória: é uma força ativa que orienta o presente e inspira o futuro.

No campo jurídico, os efeitos dessa herança são igualmente profundos. As conquistas incorporadas à Constituição Federal de 1988, como o reconhecimento dos direitos originários

[401] ASCENSO, João Gabriel, p. 365.
[402] TERENA, Eloy, p. 152.

sobre as terras tradicionalmente ocupadas e a garantia das organizações representativas indígenas, têm origem direta nas mobilizações articuladas pela UNI. Sem a experiência acumulada pela entidade, não haveria base política nem linguagem comum para o avanço dos direitos indígenas no período constituinte. Desde então, cada disputa contemporânea, seja pela demarcação de terras, seja pela defesa contra o marco temporal, retoma, ainda que implicitamente, os fundamentos éticos e políticos lançados por essa organização pioneira.

Do ponto de vista teórico, a herança da UNI redefine a compreensão de memória política e (re) existência. Nessa perspectiva, as ações e mobilizações atuais, como as marchas das mulheres indígenas e as retomadas territoriais, podem ser vistas como atos de rememoração política. O Relatório da CIDH/IWGIA reforça essa ideia ao reconhecer a autodeterminação dos povos indígenas como processo contínuo de ressignificação das experiências de (re) existências. Assim, a herança da UNI não pertence ao passado; ela atua como princípio dinâmico que estrutura o presente.

Em síntese, a herança das lideranças da UNI é ampla e multifacetada. Ela atravessa dimensões políticas, espirituais, jurídicas e educativas, manifestando-se tanto nas instituições quanto nas práticas cotidianas de resistência. Cada nova organização, cada ato de mobilização e cada discurso em defesa da terra ecoam a palavra inaugural da UNI e renovam o compromisso com a autonomia dos povos.

Dado isso, da UNI, reconstituída neste capítulo, evidencia que o movimento indígena brasileiro dos anos 1980 ultrapassou a luta por reconhecimento jurídico e político. Trata-se, na verdade, de um processo de refundação da própria noção de política a partir da diferença e da pluralidade cultural. Em meio à transição do regime civil-militar para a abertura democrática, os povos indígenas formularam uma proposta inédita de organização supraétnica, capaz de subverter as fronteiras impostas pela tutela estatal e instaurar um novo horizonte de autonomia coletiva.

Desde sua criação, a UNI representou mais do que uma entidade de representação política: constituiu-se como a concretização de um ideal coletivo, baseado na reciprocidade entre povos distintos e na criação de um espaço de diálogo intercultural. Essa experiência se sustentou na partilha de saberes, na escuta e na articulação de cosmologias e histórias diversas, transformando o ato político em uma prática de convivência e respeito mútuo. A passagem de uma política tutelada para uma política autônoma expressa um movimento de

emancipação simbólica e institucional que reposicionou os povos indígenas como sujeitos ativos na construção do Estado democrático.

Nos subitens anteriores, observou-se que as estruturas e estratégias da UNI foram forjadas no cruzamento entre práticas tradicionais de assembleia e instrumentos modernos de mobilização social. As lideranças perceberam que a transformação das experiências locais em um projeto nacional exigia não apenas articulação, mas também tradução intercultural, compreendida como um processo de diálogo entre formas próprias de governança e modelos ocidentais de representação. Assim, a UNI configurou-se como um espaço de convergência entre a oralidade e a institucionalidade, o conselho dos anciãos e o debate público.

A vigilância exercida pelo Estado brasileiro sobre a UNI revelou que, mesmo durante a redemocratização, persistiam práticas de controle e desconfiança em relação à autonomia indígena. Órgãos estatais acompanharam, limitaram e, em alguns momentos, tentaram cooptar o movimento, demonstrando a dificuldade histórica do Estado em reconhecer a alteridade indígena como expressão legítima de soberania. Ainda assim, a UNI respondeu a essas estratégias com inteligência política, combinando resistência e diplomacia, recusando a submissão e reinventando as formas possíveis de diálogo com as instituições oficiais.

No campo jurídico, a entidade abriu novos caminhos para a atuação política dos povos indígenas. O direito, antes instrumento de dominação, passou a ser apropriado como ferramenta de (re) existência e autodeterminação. Essa reconfiguração do uso do direito transformou o campo normativo em espaço de disputa simbólica, onde os povos indígenas afirmaram suas próprias concepções de justiça e legitimidade. Nesse sentido, a UNI operou como uma verdadeira escola política, na qual o aprendizado sobre leis e direitos se articulava à prática concreta da emancipação coletiva.

Outro aspecto fundamental dessa trajetória foi a pluralidade de suas lideranças. A UNI constituiu uma constelação de vozes que, embora distintas em origem e perspectiva, convergiam no propósito de construir um futuro comum. Cada liderança trouxe de sua experiência local uma dimensão específica de resistência, somando à organização uma complexa rede de sentidos e práticas. Esse encontro de trajetórias transformou a UNI em um espaço de síntese de saberes, um verdadeiro rio de confluências, no qual diferentes povos e histórias se entrelaçaram na construção de uma política indígena contemporânea.

A interlocução com as comunidades de base reforçou o caráter ético e coletivo do movimento. As assembleias e encontros regionais representavam não apenas momentos de

deliberação, como também de retorno às aldeias, onde as decisões coletivas eram debatidas e reinterpretadas segundo os valores comunitários. Nesses espaços, a política não se distanciava da vida cotidiana: confundia-se com o ritual, com o canto e com o conselho dos mais velhos. Essa dimensão comunitária assegurou que a UNI permanecesse enraizada em seus territórios e que sua legitimidade derivasse da escuta e do consenso, e não da autoridade formal.

A força simbólica e política da UNI também deve ser compreendida à luz das transformações sociais da época. O processo de redemocratização e a emergência dos novos movimentos sociais criaram um ambiente propício à consolidação de novas identidades políticas. Entretanto, enquanto outros setores da sociedade reivindicavam cidadania e participação, os povos indígenas lutavam por algo mais profundo: o reconhecimento de sua existência plena como coletividades autônomas. Assim, a luta indígena assumiu uma dimensão ontológica, ao questionar não apenas a exclusão institucional, mas as próprias bases da ideia moderna de humanidade e civilização.

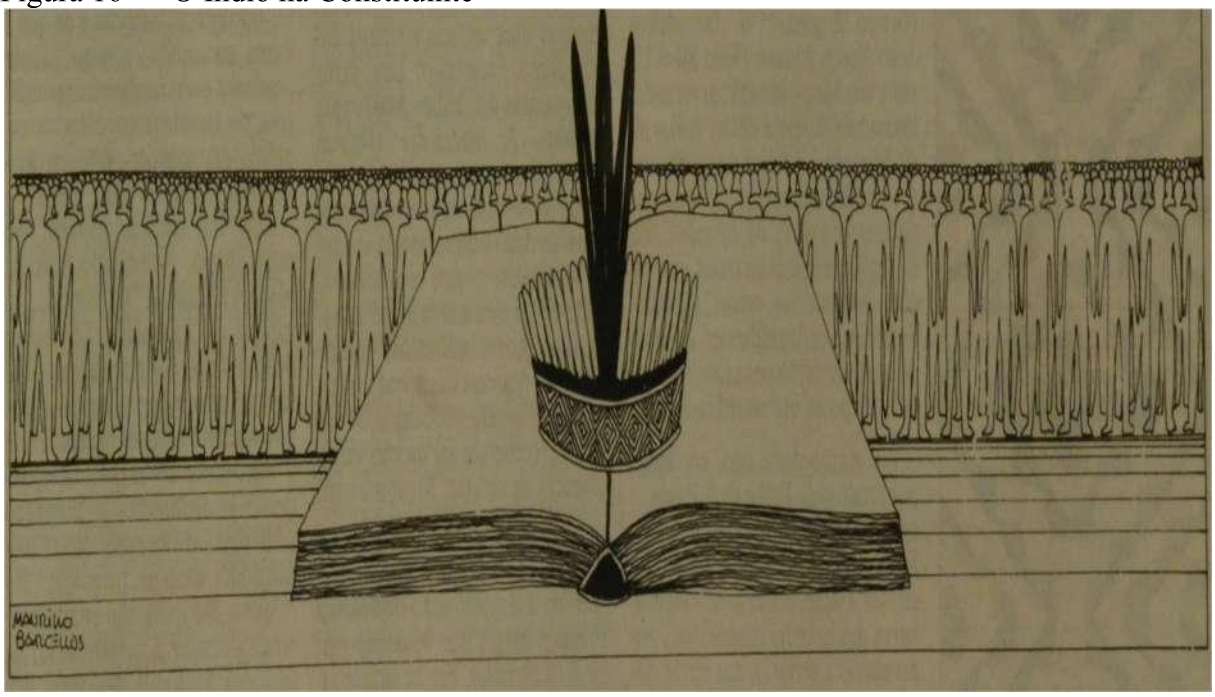
Ao reivindicar a autodeterminação, a UNI propôs uma redefinição do conceito de cidadania. Mais do que a inclusão formal no Estado, tratava-se de questionar o modelo homogeneizador da nação e propor uma cidadania plural, fundada no reconhecimento da diversidade e na legitimidade dos modos próprios de organização política. A cidadania indígena, nesse sentido, não buscava espelhar o modelo liberal, mas instaurar uma forma de pertencimento coletivo que respeitasse a diferença e a autonomia dos povos.

No plano teórico, a UNI inaugurou uma nova gramática política no Brasil. Essa gramática deslocou o centro da ação política do Estado para o território, substituiu a tutela pela palavra e o controle pela reciprocidade. Ao afirmar a coexistência de múltiplos mundos dentro do mesmo país, o movimento introduziu uma noção de política fundada na coexistência e na negociação constante, e não na assimilação. A diferença deixou de ser obstáculo à unidade nacional para se tornar condição de sua vitalidade democrática.

Com isso, compreende-se que a UNI não apenas abriu caminho para as lutas constituintes de 1987/1988, como também redefiniu o sentido histórico e político da presença indígena no Brasil. Sua atuação demonstrou que a autodeterminação não é uma abstração, mas um processo histórico construído nas relações concretas entre povos, territórios e instituições. A entidade consolidou as bases para um novo pacto social, ainda em formação, entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, um pacto de coexistência, respeito e escuta.

CAPÍTULO 4
A CONSTITUINTE 1987/1988: UNI E O PROJETO QUE QUEREMOS PARA OS "ÍNDIOS" DO BRASIL

Figura 16 - "O Índio na Constituinte"



Fonte: *Porantim:* Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ano VIII, n. 80, p. 6, out. 1985.

Para dar início à última parte desta tese, tomo como ponto de partida a fotografia publicada pelo *Jornal Porantim*, no contexto da Assembleia Nacional Constituinte (ANC) em pleno processo de reconstrução democrática. Na imagem, registrada por Maurício Barcellos, adquire força simbólica ao representar um livro aberto, uma alusão à nova Constituição em construção, com um cocar indígena fincado no centro de suas páginas. O cocar, nas culturas indígenas, carrega múltiplas representações e significados, sendo, em essência, um símbolo de identidade, liderança e espiritualidade.

Célia Xakriabá, ao se referir ao uso do cocar a partir da cosmovisão Xakriabá, afirma que "é um dos elementos mais sagrados" [403]. Assim, ao ser plantado sobre o livro, o objeto

[403] CORREA, Célia Nunes**. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, 2018, p. 145.

sugere, de forma potente, a presença e o protagonismo dos povos originários na fundação de um novo Brasil.

A partir dessa emblemática ilustração, retomo também o cerne desta investigação, voltada à análise dos desafios enfrentados pelas populações indígenas no contexto das políticas públicas e na consolidação da cidadania plena desses sujeitos. Torna-se fundamental refletir sobre como as ações institucionais, os marcadores normativos e as dinâmicas sociopolíticas têm impactado a efetivação da autonomia e da autodeterminação desses povos, bem como evidenciar as tensões históricas entre o Estado, sociedade indígena e não indígena.

Nesse contexto, os projetos elaborados pela UNI constituíram expressões políticas centrais no processo de afirmação dos direitos indígenas durante a transição democrática brasileira. Tais projetos foram além da simples reivindicação de direitos específicos, ao proporem um novo modelo de sociedade que incorporasse, de forma estruturante, os valores, saberes e modos de vida dos povos indígenas a partir do direito normatizado. Como bem afirmou a carta da UNI ao Brasil, "os povos indígenas querem uma Assembleia Nacional Constituinte com o objetivo único de elaborar a constituição brasileira".[404]

Como vimos, na década de 1980, a UNI fortaleceu a articulação política indígena no Brasil. A entidade reuniu lideranças de diferentes regiões do país, promoveu encontros e debates, além de construir propostas voltadas à autodeterminação dos povos originários. Entre os principais eixos desses projetos, destacam-se:

1. a defesa da demarcação e proteção dos territórios tradicionais;
2. a luta por uma educação escolar indígena bilíngue e intercultural;
3. a criação de políticas públicas de saúde diferenciada;
4. o reconhecimento das línguas e culturas indígenas como patrimônios nacionais;
5. e a inserção ativa dos povos indígenas nos debates sobre o futuro político do país.

Com base nesses projetos, observa-se a capacidade da UNI de propor alternativas políticas autônomas, alicerçadas nas experiências históricas, nas cosmologias e nas trajetórias próprias de (re) existência dos povos indígenas. Em função disso, as propostas formuladas pela UNI ultrapassavam reivindicações pontuais ao pautar um novo modelo em contradição com o paradigma integracionista e tutelar adotado pelo Estado. Ou seja, ao defender o território, a educação diferenciada, a saúde específica e o reconhecimento cultural, a

[404] UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. **Carta da União das Nações Indígenas aos Membros do Congresso Nacional sobre a Assembleia Nacional Constituinte.** Goiânia, out. 1986. Documento político. Acervo: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-uniao-das-nacoes-indigenas-para-o-brasil/

organização desafiava a lógica tutelar que buscava incorporar os povos indígenas à sociedade nacional por meio de processos de assimilação cultural. Tratava-se de uma cosmovisão de nação plural, fundamentada na defesa do reconhecimento pleno da cidadania indígena, sem a renúncia às especificidades culturais. Nessa mesma direção, a forma como esses projetos dialogaram com a sociedade civil, as instituições acadêmicas e os setores progressistas favoreceram a formação de alianças e o fortalecimento do movimento indígena como ator político legítimo.

Por fim, pretende-se demonstrar que os esboços de futuro elaborados pela UNI anteciparam debates que, décadas depois, continuam sendo pautados nas lutas indígenas contemporâneas, reafirmando sua atualidade.

4.1 "Entre mundos": o reconhecimento das nações indígenas e o projeto da UNI para um Brasil

Ao analisar os projetos formulados pela UNI às vésperas e durante a Assembleia Nacional Constituinte, torna-se necessário delimitar com precisão o alcance e o destinatário do conceito de *nação* mobilizado pelo movimento indígena.

Para os povos originários, o termo *nação* não reproduzia a estrutura do Estado-nação moderno ocidental, tampouco expressava pretensões separatistas. Correspondia à afirmação da autonomia e do pertencimento étnico de cada povo, compreendido como uma coletividade politicamente organizada e culturalmente diferenciada. Em relação ao Brasil, o projeto defendido pela UNI não representava a rejeição de uma pátria comum, mas reivindicava a reformulação do Estado brasileiro com base no reconhecimento de sua composição pluriétnica e da pluralidade das nações indígenas, em contraposição ao modelo monocultural e integracionista então vigente.

Essa distinção conceitual esteve no centro de intensos embates políticos. Conforme demonstra Alcida Rita Ramos, o emprego do termo *nação* pelos indígenas despertava, nos governos autoritários e no aparato de Segurança Nacional da ditadura, um "temor separatista", decorrente da interpretação equivocada de que essa categoria representaria uma ameaça à soberania e à integridade territorial do país. Para o movimento indígena e as entidades que o apoiavam, entretanto, a noção de *nação* constituía uma bandeira de luta dotada de forte apelo político e jurídico, capaz de expressar a legitimidade da existência de "nações dentro da Nação".[405]

Segundo Poliene Bicalho, esse desencontro interpretativo, alimentado pela lógica persecutória do regime, fez com que a expressão *nações indígenas* enfrentasse forte resistência no Congresso Nacional. Diante desse cenário, o movimento precisou adotar estratégias discursivas ao longo dos debates constituintes, ajustando sua linguagem sem abandonar a defesa da autonomia, da diversidade cultural e dos direitos territoriais. Portanto, a proposta da UNI para o país não consistia na fragmentação do território nacional, mas na construção de uma Nação brasileira capaz de acolher, com autonomia, direitos e dignidade, as múltiplas nações originárias.[406]

---

[405] RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. (Org.) **Etnia e Nação na América Latina**. Vol. I. Washington: OEA, 1996. p. 79

[406] BICALHO, Poliene. Op. cit., p. 221.

Desde sua fundação, conforme discutido no capítulo anterior, a UNI articulou um projeto político indígena voltado à defesa da autonomia, da autodeterminação e da participação ativa dos povos originários nos espaços de decisão do país. Como relatou Álvaro Tukano, "fazer o movimento indígena é testar nossa capacidade de organização para articular nosso povo."[407] Uma conjuntura orientada pelos princípios da autonomia e da autodeterminação, visando à reafirmação da identidade indígena no contexto da nação brasileira. O engajamento da organização em prol das articulações do movimento indígena ficou evidente quando, segundo Álvaro Tukano, a UNI passou a "intermediar os conflitos entre os dirigentes indígenas e os coronéis, fazendeiros" [408], fortalecendo mecanismos de representação política e defesa coletiva dos direitos indígenas.

Em uma das primeiras atas elaboradas pela organização, na qual traduzem os anseios, como se observa no trecho a seguir,

> a) representar as nações indígenas e comunidades que nela vieram a participar.
> b) promover a autonomia cultural e a autodeterminação das nações e comunidades e sua colaboração recíproca.
> c) promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras, e o uso exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.
> d) assessorar os indígenas e suas comunidades no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário[409].

Sob essa perspectiva, a ata da UNI antecipa a formulação de um projeto político indígena orientado pela política da (re) existência mediante a consolidação de mecanismos de autonomia coletiva. Ao articular território, cultura, organização política e autodeterminação como dimensões inseparáveis da continuidade histórica dos povos originários, a organização pressionava as estruturas impostas pelo Estado brasileiro e disputava os próprios sentidos de Nação, cidadania e participação política. Nesse contexto, a atuação da UNI estruturava-se em torno da mobilização de quatro "modos de (re) existir": representatividade política, autodeterminação cultural, soberania territorial e apoio institucional.

Esses eixos revelam a construção de um projeto político voltado à ampliação da autonomia indígena e à redefinição das relações entre os povos originários, o Estado brasileiro e os espaços institucionais de poder, em enfrentamento às estruturas que historicamente limitaram a atuação política indígena. Pois, "o advento da Nova República teria passado despercebido no tocante a uma política do Estado brasileiro, para populações indígenas, se

---

[407] LOPES, Danielle Bastos. **A presença do invisível na Assembleia Nacional Constituinte:** um estudo sobre a participação indígena (1987-1988). *História Revista*, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 71-87, jan./abr. 2017, p. 75.
[408] Ibidem.
[409] Estatuto provisório da UNI (trechos), apud PORANTIM, ibid.

não fosse o esforço que os próprios índios estão realizando, estão fazendo, no sentido de avançar algumas coisas, de avançar alguns pontos."[410]

Durante o processo de redemocratização, os povos indígenas acompanharam atentamente as transformações políticas e passaram a ocupar novos espaços de reivindicação, em busca do reconhecimento pleno de seus direitos, saberes e autonomia. Essas demandas articulavam-se à construção de um projeto de nação que incorporasse, de modo efetivo, direitos formulados a partir das próprias organizações ou instâncias de representação indígena. Nesse contexto de redemocratização, "surgiram lideranças indígenas oriundas de diversas etnias que passaram à condição de atores políticos no processo"[411] de reorganização institucional do país.

Naquele momento, a abertura política criou "brechas" que possibilitaram a emergência de novos sujeitos coletivos, os quais passaram a reivindicar participação política com base em concepções próprias de cidadania. Em vista disso, a atuação política indígena, desse período, dialogou diretamente com a ampliação da participação cidadã e com as transformações no conceito de democracia, que passou a abarcar a ação de movimentos sociais e de coletividades historicamente marginalizadas.[412]O que resultou um equilíbrio de forças, "uma vez que se convivia de forma binária com o medo do passado ditatorial e com o anseio pela democracia."[413]

Marcos Terena observa que as tensões e expectativas em torno da participação indígena no Brasil, durante a Nova República, podem ser analisadas a partir da inserção institucional dos povos indígenas e da busca por uma autonomia representativa. Essa participação se ampliaria por meio de um "somatório de forças", capaz de consolidar uma representação mais estruturada e legítima nas esferas de poder.

A partir desse entendimento, torna-se necessário estabelecer interlocução entre dois tipos de participação: a institucional, que envolveu o diálogo direta com autoridades estatais; e a coletiva, que demanda políticas públicas voltadas à inserção efetiva das comunidades

---

[410] GITA, Ana. **Atas indígenas**. Brasília: Oriente, 1988, p. 6.
[411] WAGNER, Carlos Manoel Lins. **O protagonismo indígena e suas alianças na Assembleia Nacional Constituinte (1987 a 1988):** do integracionismo ao interculturalismo e antecedentes históricos. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023, p. 23.
[412] TEIXEIRA, E. C. As dimensões da participação cidadã. Caderno CRH, v. 10, n. 26, 2006. DOI: https://doi.org/10.9771/ccrh.v10i26.18669
[413] GONÇALVES, Ana Cláudia. **O projeto político do povo negro para o Brasil:** narrativas políticas e identitárias de uma nação "igualmente imaginada". 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023, p. 90.

indígenas como um todo.[414] Essa distinção demonstra, de um lado, ações protagonizadas por indivíduos em espaços ainda marcados pela colonialidade *do ser, do poder e do saber*, categorias que expressam a permanência de hierarquias raciais, políticas e epistêmicas produzidas pelo processo colonial.[415] De outro, aponta para a inclusão sistêmica, que pressupõe o envolvimento contínuo e coletivo dos povos indígenas na concepção e na execução de diretrizes estatais.

Sob esse prisma, a UNI desponta como expressão de uma representação indígena ancorada na concepção de sujeitos de direito e de palavra, pois não apenas buscou estabelecer diálogo com o Estado, empenhando-se igualmente em apresentar um projeto político próprio. Tal projeto foi reconhecido pelas instâncias institucionais como parte integrante do processo de redemocratização do país.[416]

Essa nova configuração favoreceu que diversos organismos de apoio à causa indígena buscassem estabelecer um compromisso mais estreito com as reais demandas dos povos indígenas nos arranjos sociopolíticos nacionais. Tais iniciativas contribuíram para a inserção progressiva da pauta indígena nas agendas institucionais, especialmente durante o processo constituinte de 1987, quando os direitos dos povos originários passaram a ser debatidos diante da presença expressiva desses sujeitos nos corredores do Congresso Nacional.

É igualmente necessário reposicionar a narrativa histórica acerca da capacidade das populações indígenas de estabelecer articulações com o Estado brasileiro e, por meio de estratégias próprias, construir diálogos e negociar com o não indígena. Daí a posição assumida pelos povos indígenas de encarar a Assembleia Nacional Constituinte como uma oportunidade para fortalecer seus movimentos de (re) existência, mediante a consolidação de direitos e a construção de um projeto político consistente.

Nesse sentido, Rafael Xucuru-Kariri, destaca que esses sujeitos sempre estiveram e continuam atentos à necessidade de argumentar "sobre seus pleitos, justificando suas demandas com base na relação que mantêm com a sociedade brasileira e, sobretudo, em suas próprias formas de compreender a vida neste país."[417] Por meio desse olhar, ao discorrer sobre a proposta indígena de nação, a UNI expressa uma ideia concreta de "retomar o Brasil", uma

---

[414] GITA, 1988, p. 21.
[415]GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167
[416] Ibidem.
[417] XUCURU-KARIRI, **Retomar o Brasil**, 2023, p. 24.

vez que ao esboçar e pautar uma série de propostas políticas indígenas ao debate público simbolizaram os esforços dos grupos indígenas por representação própria.

A saber, a UNI, portanto, é apresentada na cena política, no contexto de redemocratização, não como um episódio isolado. Mas como o espelho da chamada retomada do Brasil pelos povos indígenas: um processo político em que os povos originários não apenas resistem e (re) existem, mas propõem outro modo de ser na política, na história e na vida coletiva brasileira.

À luz dessa proposta, os programas de construção de direitos desenvolvidos pela UNI tinham como fundamento a articulação de uma identidade indígena nacional que respeitasse as especificidades culturais e territoriais de cada povo. Mas que, ao mesmo tempo, criasse um sentimento de unidade e pertencimento coletivo buscando enquanto estratégia a descentralização representativa. Ou seja, a ideia era o fortalecimento político e simbólico que visava dar coesão à diversidade, transformando a multiplicidade de povos em uma força comum diante das estruturas de opressão e tecnologias de dominação.

Buscava-se com isso, uma descentralização representativa, permitindo que diferentes comunidades participassem ativamente da construção desse projeto comum. Essa abordagem permite identificar, nas formulações e manifestações políticas da UNI, não apenas reivindicações pontuais, mas o esboço de um projeto coletivo voltado à reconfiguração da presença indígena no espaço público nacional.

Nesse sentido, o papel da UNI na construção de um novo projeto de Brasil pode ser compreendido a partir de três eixos centrais, estruturados em propostas elaboradas até ANC-1987/1988. Esses eixos organizam-se em torno de temáticas que expressam tanto o sentido político da organização quanto sua atuação no enfrentamento da tutela e da colonialidade: 1) saúde, educação e território, afirmados como direitos fundamentais e base da autonomia indígena; 2) enfrentamento dos espaços de colonialidade e do regime tutelar; 3) formulação de um projeto político voltado à Constituinte, com ênfase na articulação nacional e nas candidaturas indígenas em 1986. Diante disso desse quadro, entre 1980 e 1986, apesar dos obstáculos, sobretudo aqueles ligados ao reconhecimento jurídico da organização e às tensões internas, a UNI buscou afirmar-se e redefinir estratégias, consolidando-se como sujeito coletivo capaz de disputar institucionalmente os rumos do Estado brasileiro.

Conforme editorial publicado em maio de 1981 no jornal *Porantim*, na reportagem intitulada “Índios: Direitos Históricos”, acerca do encontro realizado em São Paulo, mostra a

atuação decisiva da UNI como mediadora de um projeto político autônomo. Sobretudo, estruturado em âmbito nacional pelos próprios povos indígenas. A presença de representantes de 32 povos, organizados por regiões e grupos étnicos, revela um esforço consistente de integração das demandas em escala nacional, projetando a UNI como espaço legítimo de representação política indígena.

Nesse encontro, foram lançadas uma série de reivindicações, entre as quais se destacavam as denúncias dirigidas aos abusos da FUNAI e as críticas à atuação de antropólogos desvinculados das lutas indígenas. Também foram apresentadas propostas sistematizadas em plenária, como o reconhecimento das terras tradicionais e a reformulação da política indigenista. De igual forma, a defesa da autonomia política e cultural expressava uma consciência clara de projeto coletivo. Não se tratava apenas de reivindicar direitos, mas de disputar os rumos do Estado brasileiro. Toda essa mobilização no encontro em São Paulo marca, assim, a efetivação de uma agenda indígena propositiva, plural e orientada pela ideia de assegurar que as reivindicações indígenas fossem, de fato, incorporadas ao debate público nacional. A seguir apresento as pautas propostas nesse encontro,

> 1. Criação do Tribunal Kretã para julgar as violações aos direitos dos índios.
> 2. Campanha Nacional em favor dos direitos dos índios se organizarem.
> 3. Continuidade da campanha pela criação do Parque Indígena Yanomami.
> 4. Condenação à política de estadualização.
> 5. Condenação de qualquer tentativa imediata de modificação dos Critérios de Emancipação contidos no Estatuto do Índio (Lei 6001/73).
> 6. Apoio às comunidades indígenas atingidas por projetos governamentais de barragem no seu legítimo direito de reivindicarem indenização em terra.
> 7. Campanha Nacional pela Garantia de vida às lideranças indígenas.
> 8. Defesa dos direitos dos indígenas participarem na demarcação de suas terras.
> 9. Defesa do direito dos índios dizerem quem é índio e quem não é.
> 10. Campanha pela implantação de sistema educacional adequado às especificidades culturais de cada povo indígena.
> 11. Campanha pela preservação cultural dos povos indígenas, ressaltando-se a medicina, os ritos e a própria subsistência.[418]

O movimento das *Diretas Já* constituiu uma das maiores mobilizações populares da época, reunindo "diversos segmentos sociais" em manifestações pela abertura política durante a crise da ditadura civil-militar. Entre 1983 e 1984, sindicatos, movimentos sociais, estudantes, artistas e lideranças políticas ocuparam ruas e praças, pressionando o Estado brasileiro pela ampliação dos direitos democráticos e pelo retorno das eleições diretas para

[418] *Porantim*. Manaus, ano IV, n. 29, maio 1981, p. 3.

presidente.[419] As mobilizações intensificaram-se durante a tramitação da Emenda Constitucional Dante de Oliveira (PEC n.º 5/1983), rejeitada pela Câmara dos Deputados em 24 de abril de 1984. A derrota da emenda marcou a crise do regime militar e um momento decisivo do processo de redemocratização do país.

No ato político realizado na Cinelândia, em 26 de abril de 1984, a imprensa registrou a participação ativa da UNI em defesa do sufrágio universal. O jornal *Última Hora* destacou que "a União das Nações Indígenas tinha três representantes, que afirmavam estar do lado do povo e que os índios querem também ter o direito de votar". Sob essa perspectiva, a atuação da organização demonstra a inserção do movimento indígena nas disputas pelas reformas democráticas do período e sua presença em arenas públicas de deliberação política. Em um contexto de reestruturação da UNI, os povos indígenas compreendiam a redemocratização como uma oportunidade estratégica para ampliar sua participação nos espaços de decisão do Estado brasileiro e fortalecer a luta por direitos.

Em relação a essa circulação em espaços de poder, em 17 de outubro de 1984, a UNI Centro-Oeste apresentou proposta a Tancredo Neves, durante encontro realizado em Brasília. O documento, intitulado "Propostas da UNI", sistematizava as demandas do movimento indígena, interligando denúncias e formulações propostas programáticas. Resultando com isso, na crítica ao indigenismo tutelar com premissas concretas de reforma institucional. De maneira sintética, esse documento incluía as seguintes medidas:

> 1. Reestruturação da política indigenista e da FUNAI, com participação indígena nos conselhos e na formulação e execução das políticas públicas.
> 2. Demarcação efetiva das terras indígenas, com garantia da integridade territorial e fim das protelações administrativas.
> 3. Controle e destinação adequada dos recursos naturais, assegurando que os benefícios retornem às comunidades indígenas, com transparência fiscal.
> 4. Implementação de políticas de medicina preventiva, incluindo saneamento básico e assistência médica integral, com atenção especial à mortalidade infantil.
> 5. Garantia de educação diferenciada e bilíngue, com cumprimento da legislação, formação de professores indígenas e produção de materiais nas línguas próprias.
> 6. Reconhecimento do direito de organização e associação das Nações Indígenas, respeitando suas formas próprias de liderança.
> 7. Indicação de um indígena para cargo ministerial, ampliando a representatividade nos espaços centrais do Estado.
> 8. Convocação de uma Assembleia Constituinte, para assegurar a inclusão dos direitos indígenas no novo ordenamento constitucional.[420]

---

[419] NAPOLITANO, Marcos. **O protesto de rua nos anos oitenta e a crise do regime militar**. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, n. 4/5, p. 161-174, 1995.
[420] *Mensageiro*. Belém, ed. n. 31, maio/junho 1985, p. 4-5.

Como resposta à conjuntura nacional do período, essas propostas visavam à transformação das relações entre o Estado e os povos indígenas. Em face disso, os pontos apresentados antecipavam pautas que seriam posteriormente levadas à ANC. Algumas dessas demandas somente foram concretizadas nos últimos anos, como a criação de um cargo ministerial voltado aos povos indígenas. Nessa direção, as articulações promovidas pela UNI demonstram que a mobilização indígena não surgiu apenas como resposta imediata à Assembleia Nacional Constituinte, mas integrava um processo político anterior, estruturado pelas próprias lideranças indígenas. Gersem Baniwa observa que a autodeterminação, enquanto horizonte político implica reconhecer os povos indígenas como "nações com direito a decidir seus próprios caminhos", o que se apresenta de forma clara nas propostas da UNI ao traçar um plano para o reconhecimento dos direitos indígenas.

No simpósio "Índios e Estado", realizado nos dias 26 e 27 de novembro de 1984, no Auditório Nereu Ramos da Câmara Federal dos Deputados, em Brasília, reuniram lideranças indígenas, organizações não governamentais e representantes políticos em torno da discussão sobre os rumos da política indigenista brasileira[421]. Inserido no contexto da redemocratização, o encontro constituiu-se como um importante espaço de articulação política do Movimento Indígena Brasileiro (MIB) e de formulação coletiva de propostas voltadas à ampliação da autonomia indígena. Ao mesmo tempo, o encontro evidenciou a capacidade da UNI de formular críticas diretas às políticas implementadas pelo Estado brasileiro em relação aos povos indígenas. Posteriormente, parte das discussões e propostas debatidas nesse espaço foi apresentada pela organização durante a Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU, realizada em Genebra, em 1985.

Durante os debates, as lideranças indígenas denunciaram os limites do modelo integracionista historicamente adotado pelo Estado brasileiro, especialmente nas áreas da educação, da saúde e da política territorial. No campo educacional, criticaram práticas assimilacionistas marcadas pela proibição das línguas indígenas, pela separação de crianças de suas comunidades e pela imposição de modelos escolares desvinculados das realidades socioculturais dos povos originários[422]. Também questionaram a atuação do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), acusado de utilizar a educação bilíngue como instrumento de conversão

[421] **UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI).** Documentos apresentados pela UNI, União das Nações Indígenas do Brasil, na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985. [S.l.: s.n.], 1985, p. 8.
[422] UNI, Documentos apresentados pela UNI..., p. 2.

religiosa e integração subordinada à sociedade nacional[423]. Em contraposição, defendia-se uma educação voltada à autodeterminação, à valorização das línguas indígenas e à formação de profissionais indígenas em diferentes áreas do conhecimento[424].

A questão territorial ocupou posição central nas discussões. As lideranças denunciaram os impactos da mineração, das hidrelétricas e dos grandes projetos econômicos sobre os territórios indígenas, apontando a atuação de empresas privadas, garimpeiros e do próprio Estado brasileiro como responsáveis por processos de violência, invasão territorial e destruição ambiental.[425]

Entre os episódios destacados estavam a redução do território Waimiri-Atroari em razão da construção da Usina de Balbina, as invasões garimpeiras em áreas Kayapó e a ocupação do território Yanomami por milhares de garimpeiros durante a década de 1980. [426] Nesse sentido, defendia-se o direito dos próprios povos indígenas decidirem sobre o uso de seus territórios e recursos naturais [427].

Os debates também relacionavam a questão indígena ao processo de reconstrução democrática do país e às discussões em torno da futura Assembleia Nacional Constituinte. As lideranças defendiam o reconhecimento da pluralidade étnica da sociedade brasileira, da autodeterminação dos povos indígenas e da criação de mecanismos legítimos de representação política indígena perante o Estado brasileiro[428]. Ao reivindicarem participação direta nos espaços institucionais de decisão, os povos indígenas deslocavam a questão indígena da condição de objeto administrativo do Estado para um campo de formulação política protagonizado pelos próprios sujeitos indígenas[429].

Por sua vez, a diversidade presente nos painéis do simpósio, com lideranças indígenas, antropólogos, parlamentares e juristas, mostrou o diálogo intercultural e com o fortalecimento das alianças estratégicas. Essa composição não apenas legitimava as propostas em discussão, mas simbolizava uma nova forma de articulação política, em que os saberes tradicionais e os conhecimentos acadêmicos se complementavam em prol de um projeto coletivo de país.

Nesses encontros, foram debatidos meios para superação de práticas autoritárias e discriminatórias dirigidas aos povos indígenas. Em contraposição a esse paradigma, a

[423] Ibid., p.3-4
[424] Ibid., p.7
[425] Ibid., p.10
[426] Ibid., p. 11
[427] Ibid., p. 12
[428] Ibid., p. 13-15
[429] Ibid., p. 13-16

construção de políticas públicas ancoradas na autonomia, no reconhecimento da diversidade e no respeito aos direitos, estiveram no centro dos debates. Ou seja, o evento não se restringiu à denúncia das estruturas de exclusão, mas projetou a concepção de uma nação pluriétnica e democrática, na qual os povos indígenas não apenas tenham voz, mas exerçam poder de decisão sobre seus próprios destinos.

Figura 17- Programação do "SIMPÓSIO ÍNDIOS E ESTADO"

Data: 26 e 27 de novembro de 1984
Local: Auditório Nereu Ramos, Câmara dos Deputados

Dia 26 – Manhã
Abertura: Deputado Mário Juruna
Painel: Autodeterminação das Sociedades Indígenas
Coordenador: Olympio Serra, Antropólogo, Fundação Nacional Pró-Memória
Participantes: Representante da União das Nações Indígenas; Porfírio Carvalho; Eunice Durham; Dep. Haroldo Lima; Dep. Abdias do Nascimento; Dep. Ronan Tito; Carlos Moreira Neto.

Dia 26 – Tarde
Painel: Terra, Saúde, Educação, Condições de Vida Autodeterminada
Coordenador: Marcos Terena
Participantes: Representante da União das Nações Indígenas; João Pacheco de Oliveira Filho; Francisco Pascualicio; Yonne Leite; Carlos Frederico Marés; Dep. Rhandolfo Bittencourt.

Dia 27 – Manhã
Painel: O Direito ao Estado de Direito
Coordenador: Julio M. G. Gaiger
Participantes: Pedro Agostinho; Representante da União das Nações Indígenas; Representante do Conselho Indigenista Missionário; Dep. Israel Dias Novais; Álvaro Reinaldo de Souza.

Dia 27 – Tarde
Painel: As Sociedades Indígenas e o Desenvolvimento Econômico
Coordenador: Cristóvam Buarque
Participantes: Representante da União das Nações Indígenas; Betty Mindlin; Gercino Albuquerque Rocha; Dep. Márcio Santilli; Aurêo A. Faleiro; Lux Vidal.

Dia 27 – 19h – Encerramento
Dep. Mário Juruna; Conselho Nacional das Nações Indígenas; Lideranças do Parque Indígena do Xingu; Sen. Fernando Henrique Cardoso; Dep. Ulisses Guimarães; Dep. Fernando Lyra; Deputados da Comissão do Índio; Associação Brasileira de Antropologia.

Fonte: GITA, Ana. Atas indígenas. Brasília: Oriente, 1988, p. 66-67

Quando a composição das mesas do simpósio "Índios e Estado" representa uma estratégia intencional de construção de alianças. Ao congregar lideranças indígenas, parlamentares, antropólogos, juristas e representantes da sociedade civil, o evento inseriu a questão indígena em debates mais amplos sobre democracia, cidadania, autodeterminação e reorganização do Estado brasileiro. Promovendo assim, a circulação das pautas indígenas em diferentes campos políticos e intelectuais.

Nesse sentido, a presença do deputado Mário Juruna na abertura do simpósio não era meramente protocolar: simbolizava a inserção indígena nos espaços institucionais de representação e conferia visibilidade política ao encontro. De forma complementar, a participação de intelectuais e aliados não indígenas, como, Eunice Durham, João Pacheco de Oliveira Filho, Carlos Frederico Marés e Betty Mindlin, mostraria a capacidade de diálogo e a

aproximação da UNI, com setores acadêmicos e jurídicos críticos ao integracionismo estatais e favoráveis ao reconhecimento dos direitos indígenas.

A própria organização temática das sessões, "Autodeterminação das Sociedades Indígenas", "O Direito ao Estado de Direito" e "As Sociedades Indígenas e o Desenvolvimento Econômico", traduzia esse esforço de deslocamento político: uma vez que, retirava a questão indígena do âmbito exclusivamente administrativo e inseria nas disputas mais amplas que marcaram a redemocratização brasileira na década de 1980.

Ao final do simpósio, foi produzido um conjunto de propostas entregue a Tancredo Neves, então ex-governador de Minas Gerais, propondo a reformulação integral da política indígena no país. O candidato recebeu em seu escritório eleitoral quinze representantes de diversas nações indígenas, acompanhados de antropólogos e membros de entidades pró-índio, ocasião em que se comprometeu publicamente com as reivindicações apresentadas.[430] O gesto tinha peso simbólico e estratégico, pois ao escolherem o principal nome da transição democrático como interlocutor, as lideranças indígenas buscavam inscrever suas demandas na agenda do novo governo antes mesmo de sua posse.

Nesse sentido, a presença de membros da UNI naquele escritório significava romper, simbolicamente, com séculos de exclusão dos espaços onde o poder se formula e se negocia. Momento esse registrado nas imagens abaixo, que traduzem visualmente a política de (re) existência em curso, os povos indígenas se afirmando como sujeitos políticos legítimos na negociação com o mundo não indígena.

[430] Começa a ser articulada nova política indigenista. *Porantim: em defesa da causa indígena*, Brasília, DF, ano VII, nº 70, dezembro de 1984, p. 14.

Figura 18- Lideranças indígenas entrega a Tancredo Neves documento final do seminário “Índios e Estado”



Fonte: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). *Povos indígenas no Brasil/84*. São Paulo: CEDI, 1984, p. 19. Imagem originalmente em preto e branco, colorizada por Inteligência Artificial pelo autor da pesquisa, 2026.

Figura 19 “Entrega do documento final”



Fonte: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). *Povos indígenas no Brasil/84*. São Paulo: CEDI, 1984, p. 19. Imagem originalmente em preto e branco, colorizada por Inteligência Artificial pelo autor da pesquisa, 2026.

Apesar das movimentações promovidas pela organização, as questões em torno da representatividade institucional permaneciam problemáticas. Em nota de 16 de maio de 1985, a UNI projetou na imprensa nacional a dimensão política de sua atuação ao manifestar "protesto e descontentamento" diante da "solução de continuidade" adotada pelo Ministro do Interior na sucessão da FUNAI. A medida foi qualificada como a alternativa "mais fácil encontrada" para "atenuar a pressão sistemática exercida por um grupo de índios". No entendimento da organização, tal decisão "desrespeita todo o encaminhamento democrático, através das várias propostas encaminhadas por setores representativos e qualificados para o trato da questão indígena".[431]

Por sua vez, a UNI reivindicava legitimidade política construída ao longo de anos de mobilização e organização coletiva. A desconsideração de suas propostas era classificada pela organização como "um ato de violência", afirmando que continuaria "lutando na busca da Nova República também para os índios". Projeta-se, assim, um projeto político que inscreve a organização no centro das disputas pela redefinição da política indigenista.[432]

Com vistas à Assembleia Nacional Constituinte, a UNI promoveu, por meio de suas organizações regionais, encontros voltados ao fortalecimento da participação indígena nos espaços institucionais de poder. No Nordeste, sob a liderança de Apolônio Xokó, realizou-se uma Assembleia Regional na aldeia Xokó, na Ilha de São Pedro, em Sergipe, entre os dias 5 e 9 de setembro. Conforme registrado no *Porantim*, a percepção das lideranças era clara: "para conquistar nossos direitos históricos é necessário a união dos índios no Nordeste. O caminho que encontramos neste momento para promover a nossa união é a organização da UNI Nordeste"[433]

Ao comentar as discussões realizadas na assembleia, Álvaro Tukano afirmava que os povos indígenas haviam percebido que "o índio perdeu todo esse tempo confiando nos brancos". E que, diante das propostas de transformação das estruturas políticas nacionais com uma nova Constituição a caminho, "como componentes do Estado, também o índio quer participar", ressaltando que as populações indígenas sentiam-se "na obrigação de dar palpite"

[431] UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. Documento datado de 16 de maio de 1985. São Paulo, 1985.
[432] Ibidem.
[433] PORANTIM. "Nordeste reforça união". Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, ano VIII, n. 80, out. 1985, p. 5.

nas mudanças políticas em curso no país. Ainda assevera, “nós vamos participar [...], não importa o conselho que eles possam nos dar”.[434]

Nesse contexto, tornou-se objeto de debate a mediação exercida pelos partidos políticos sobre as comunidades indígenas, tensão compreensível, uma vez que os povos indígenas possuem formas próprias de organização política, distintas das estruturas partidárias da sociedade não indígena. As lideranças indígenas questionaram o modelo liberal-representativo e reivindicaram formas de participação política ancoradas em suas próprias práticas, experiências históricas e modos de organização social. Afirmando, com isso, a capacidade de formular um projeto político autônomo.[435]

Em outubro de 1985, lideranças regionais da UNI reuniram-se no Centro de Treinamento de Líderes da Arquidiocese de Goiânia. O encontro contou com a participação de vinte coordenadores regionais e teve como pauta central a avaliação das atividades organizacionais e a definição de uma estratégia de inserção política na Assembleia Nacional Constituinte. A conferência “Os Índios na Constituinte” apresentou a estrutura do processo constituinte e as diretrizes de atuação da organização. Deliberou-se que cada região indígena elegeria dois representantes por meio de processos próprios, sem vinculação partidária, e instituíram-se Conselhos Indígenas Regionais como instâncias responsáveis por garantir a autonomia político-organizativa da UNI [436].

A defesa de candidaturas avulsas ou independentes também era sustentada por setores aliados à causa indígena. O professor e jurista Dalmo Dallari apoiava a possibilidade de candidaturas sem vínculo partidário, lançadas “por uma comunidade de base, por uma associação, por um grupo social”, [437]proposta que convergia com a reivindicação da UNI de formas de representação autônomas em relação às estruturas partidárias convencionais. Em outro momento, ao ser questionado sobre como deveria ocorrer a participação indígena na Assembleia Constituinte, Dallari defendeu que essa representação acontecesse “através desse movimento de organização nacional deles, que é a UNI”.[438] O posicionamento revela que,

---

[434] PROGRAMA DE ÍNDIO.. 22 set. 1985. Fotografia: Helio Nobre. Disponível em: https://www.programadeindio.org/reuniao-uni-nordeste. Acesso em: 20 maio 2026.
[435] PORANTIM. “Nordeste reforça união”. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, ano VIII, n. 80, out. 1985, p. 5.
[436] *Porantim*, “UNI estuda participação indígena na Constituinte”, Porantim, nov. 1985, p. 3.
Estatuto provisório da UNI (trechos), apud porantim, ibid.
[437] LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008, p. 32.
[438] JORNAL *Porantim*: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VIII, n. 80, p. 6, out. 1985.

mesmo entre aliados não indígenas, havia o reconhecimento de que a UNI era o canal legítimo de representação política dos povos originários no processo constituinte.

No desenrolar desse processo, em 15 de outubro de 1985, o *Jornal de Brasília* publicou a matéria "Índios querem tomar parte na Constituinte", reconhecendo a UNI como mediadora da mobilização política indígena no processo constituinte. A organização defendeu uma forma própria de representação, afirmando querer "participar da Constituinte através de representantes eleitos e indicados pelas próprias comunidades indígenas". [439]A reivindicação ganhava peso diante de um histórico de exclusão, "todas as leis sobre os povos indígenas foram elaboradas sem a sua participação".[440]

A proposta defendida pela UNI à Comissão de Estudos Constitucionais consistia na participação de representantes indígenas na ANC sem submissão ao sufrágio universal. A organização propunha a indicação de delegados constitucionais, sem mandato parlamentar, com atuação restrita à elaboração dos dispositivos relativos aos direitos indígenas. Previa-se a indicação de dez representantes distribuídos regionalmente, dois por cada região geográfica do país, expressão concreta de uma política de (re) existência que recusava enquadrar a representação indígena nos moldes da democracia liberal.

No encontro em Goiânia, foi aprovado um estatuto provisório estruturado em torno de quatro eixos centrais: a defesa permanente das terras indígenas; a delimitação territorial segundo critérios definidos pelos próprios povos; a recuperação e valorização de línguas, ritos e demais manifestações culturais; e a participação plena dos indígenas nos três Poderes da República. No mesmo período, a Ordem dos Advogados do Brasil manifestou apoio formal à exigência de representação direta, reconhecendo-a como condição necessária à efetivação dos direitos das minorias.

Essa interlocução político-jurídica conferiu nova legitimidade às reivindicações da UNI, evidenciando a ressonância de suas demandas na consolidação dos mecanismos de participação indígena no processo de redemocratização brasileira.

Em matéria publicada no *Porantim* em 1985 registra a realização de um encontro promovido pela UNI nos dias 12 e 13 de agosto, no Rio de Janeiro. O evento reuniu representantes indígenas, antropólogos, advogados e entidades indigenistas com o objetivo de debater, de forma coordenada, a inserção da questão indígena no processo constituinte, sobretudo a possibilidade de representação direta dos povos indígenas nesse espaço político.

---

[439] *Jornal de Brasília*. "Índios querem tomar parte na Constituinte". 15 out. 1985, s.p.
[440] Ibidem.

Embora a proposta de representação direta não tenha sido consensual, o evento evidenciou uma intencionalidade política clara: fomentar o debate sobre a ocupação indígena nos espaços institucionais e construir caminhos próprios de participação no cenário político nacional. Importa destacar que a Emenda Constitucional nº 26 não convocou uma Constituinte exclusiva, determinando que os próprios membros da Câmara dos Deputados e do Senado Federal se reunissem, de forma unicameral, como Assembleia Nacional Constituinte.

Esse arranjo institucional, somado à ausência de apoio parlamentar e à falta de tempo hábil para a apresentação de uma emenda alternativa ao anteprojeto do governo, comprometia a viabilidade imediata da proposta da UNI. Ainda assim, o encontro demonstrou a disposição do movimento em construir estratégias autônomas, inclusive à margem das mediações partidárias tradicionais.

A defesa, por parte do advogado Carlos Marés, de que os povos indígenas fossem reconhecidos como "pessoas jurídicas de direito público interno" integrava esse movimento mais amplo de reivindicação por reconhecimento diferenciado, antecipando elementos do constitucionalismo pluralista contemporâneo. [441]No mesmo encontro, deliberou-se a constituição de comissões de estudo para sistematizar propostas com participação indígena e garantir a integridade territorial dos povos originários, confirmando o caráter propositivo e estratégico dessas mobilizações.

Em 1985, o CMI manifestava apoio à UNI, reconhecendo-a como organização estratégica para a formação de lideranças, a articulação entre etnias e a defesa do direito à autodeterminação. Conforme registro publicado no jornal *Porantim*, o CIMI propunha "colocar-se a serviço das organizações indígenas, como a UNI, ajudando na formação de seus quadros e na sua articulação e informação, fornecendo suporte material e técnico quando solicitado". [442] Logo os apoios de setores aliados favoreceram a consolidação de uma estrutura política indígena própria.

O reconhecimento da UNI como organização autônoma por entidades como o CIMI, em 1985, encontra ressonância concreta nas falas das lideranças indígenas durante a Assembleia de Surumu, no início de 1986. Em testemunho publicado no jornal Porantim, Terenção da Silva, Tuxaua Makuxi, afirmam que "a UNI tem trabalhado em cima disso [Constituinte]" e que "nós mesmos fizemos" a mobilização e a articulação política junto às

[441] JORNAL *Porantim*: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VIII, n. 79, p. 5, set. 1985.
[442] *Porantim*. Brasília, DF, set. 1985, p. 9

instâncias nacionais, sem depender de mediações externas.[443] O relato desvela o protagonismo indígena na disputa por representação na Constituinte e revela a UNI como catalisadora da unidade política entre diferentes povos.

Em 1986, foi lançado um programa mínimo de direitos para os povos indígenas, elaborado por diversas organizações, que propunha a inclusão desses direitos na nova Constituição Federal. Nesse contexto, destacam-se os seguintes pontos: 1) reconhecimento do direito dos povos indígenas à terra; 2) demarcação e garantia das terras indígenas; 3) uso exclusivo pelos índios das riquezas da superfície e do subsolo que se encontram nessas terras; 4) transferência de núcleos habitacionais dos pobres sem-terra, que vivem ilegalmente em terras indígenas, sob condições dignas e justas, para evitar novas invasões; 4) reconhecimento e respeito em relação às organizações sociais e culturais dos povos indígenas.[444] Para além de propostas paralelas no campo da saúde e na educação.

Para tanto, a UNI propõe, como parte de seu projeto para a área da saúde, a criação de uma Secretaria de Saúde Indígena, concebida como instrumento político de reivindicação por políticas públicas específicas voltadas aos povos indígenas. Nesse aspecto, a iniciativa buscava estruturar um órgão vinculado ao Ministério da Saúde, capaz de formular e programar ações direcionadas às particularidades epidemiológicas, sociais e culturais dessas populações. Tais propostas ressaltavam a necessidade de participação indígena na definição das políticas de saúde, expressando uma crítica às estruturas institucionais então existentes, consideradas insuficientes para responder às demandas das comunidades indígenas.[445]

Nessa conjuntura, o ano de 1986 foi marcado pelas eleições gerais, e o principal projeto do movimento indígena consistia em ocupar o Congresso Nacional com candidaturas próprias. Com a rejeição da proposta de participação na Constituinte pela Comissão de Estudos Constitucionais, conhecida como Comissão Afonso Arinos, presidida por Afonso Arinos de Melo Franco, nomeado pelo presidente José Sarney, as articulações não foram interrompidas, mas precisaram ser reposicionadas. Diante desse cenário, as lideranças decidiram manter a mobilização e optar por candidatos próprios, inserindo-se no processo eleitoral partidário como estratégia para assegurar representação no debate constitucional.[446]

---

[443] *Porantim*. Brasília, DF, jan./fev. 1986, p.1
[444] Ibidem.
[445] *Porantim*, Brasília, DF, ano IX, n. 94, p. 11, dez. 1986.
[446] *Porantim*. Brasília, DF, ano VIII, n. 89, jul. 1986, p. 6.

Em todo o Brasil, foram dez os candidatos indígenas que concorreram nas eleições de 15 de novembro. Oito disputaram o cargo de deputado federal constituinte: Álvaro Sampaio Tukano (PT-AM), Biraci Brasil Yawanawa (PT-AC), Idjarruri Karajá (PMDB-GO), Gilberto Lima Macuxi (PT-RR), Karaí Mirim Guarani (PT-SP), Marcos Terena (PDT-DF), Mário Juruna Xavante (PDT-RJ) e Nicolau Xavante (PDT-MT). Outros dois concorreram ao cargo de deputado estadual: Augusto Xavante (PDT-MT) e Paulo Mendes Tikuna (PT-AM).[447]

No entanto, a empreitada foi atravessada por diversos entraves enfrentados pelas lideranças indígenas no processo de inserção institucional durante a redemocratização. Havia obstáculos até mesmo para a legalização das candidaturas, o que dificultava a ampliação das postulações indígenas. A exigência de domicílio eleitoral, aplicada segundo a lógica territorial do Estado, contrapunha-se à compreensão de pertencimento de muitos povos.[448] O que contrapõe racionalidade indígena e racionalidade estatal. Desse modo, o conflito não se restringia ao plano jurídico, mas envolvia concepções distintas de território, identidade e cidadania.

Mesmo diante das dificuldades, a unidade indígena, em tese, foi apresentada como estratégia para assegurar presença na Constituinte e fortalecer o movimento. Muito embora, em várias regiões havia mais de um candidato indígena, o que fragmentava o eleitorado, a marca da coletividade, estava presente. Álvaro Tukano, por exemplo, foi lançado candidato "durante uma reunião com mais de três mil pessoas", tendo seu nome "homologado por mais de 50 lideranças indígenas".[449] Essa ênfase na dimensão coletiva aponta que a candidatura não foi individual, mas expressão de uma decisão política comunitária e interétnica, fortalecendo a política da (re) existência indígena.

Cabe observar que as posições programáticas dos partidos políticos brasileiros em relação aos direitos indígenas revelavam lacunas, omissões, contradições e distintos projetos de nação.

Nesse cenário, a pauta já se encontrava politizada e incorporada à disputa partidária, ainda que de maneira desigual e, por vezes, marcada por ambiguidades, ocupando lugar marginal ou contraditório na maioria das legendas. Em diversos casos, aparecia diluída sob a categoria genérica de "minorias", sem menção explícita à demarcação das terras, à

[447] *Porantim*. Manaus, out. 1986, p. 8.
[448] *Porantim*. Brasília, DF, ano VIII, n. 90, out. 1986, p.8
[449] Ibidem.

autodeterminação ou à proteção contra a exploração mineral.[450] Diante disso, a presença de candidatos indígenas assumia centralidade, não apenas como representação simbólica, mas como garantia concreta de que esses direitos fossem inscritos na nova ordem constitucional.

Diante desse cenário, a escassez de recursos e a inexperiência eleitoral configuraram traços recorrentes entre as candidaturas indígenas apoiadas pela UNI. Problemáticas como a precariedade material, o difícil acesso às aldeias e a dependência do horário eleitoral gratuito produziram acentuada desigualdade em relação às campanhas tradicionais. Essas condições constituíram entraves concretos à inserção institucional.

Entre os principais desafios enfrentados, destacam-se: a) insuficiência financeira e ausência de estrutura de campanha; b) limitada vivência no processo eleitoral; c) exigências burocráticas e barreiras jurídicas; d) apoio partidário restrito ou ambíguo; e) conflitos territoriais e pressão de interesses econômicos; f) tensões internas nas comunidades; g) preconceito e dificuldade de ampliação do eleitorado.[451]

[450] Porantim. Brasília, DF, ano IX, n. 93, nov. 1986, p.8
[451] *Porantim*, 1986, p. 9.

Figura 20- “Eleições”



Novembro de 1986 — PORANTIM — Página 9

ELEIÇÕES

Candidatos de diversas regiões discutem sobre as perspectivas para o 15 de novembro

Campanha: faltam recursos e experiência

Além de nenhuma experiência anterior em eleições, o que há de mais comum entre os candidatos indígenas a deputado estadual e constituinte apoiados pela UNI (União das Nações Indígenas) é a falta de recursos para levar suas campanhas às aldeias. Há ainda os casos de comunidades apoiando candidatos que sempre se colocaram contra os povos indígenas.

A um mês das eleições de 15 de novembro é que Gilberto Lima, **Makuxi** que concorre pelo PT (Partido dos Trabalhadores) de Roraima, conseguiu um carro para ir às malocas mais distantes da capital Boa Vista. Até então, sua campanha vinha se desenvolvendo entre os índios que vivem na cidade, além dos pronunciamentos no rádio e na televisão durante o horário de propaganda eleitoral obrigatório.

Nem todas as lideranças indígenas em Roraima decidiram dar apoio a Gilberto. Muitos deles não concordam com a participação dos índios nas eleições, uma vez que experiências anteriores dividiram muitas comunidades. *(ver PORANTIM nº 92)*. Ele reclama ainda da falta de ajuda financeira por parte do Partido. E nas comunidades mais numerosas existem outros candidatos indígenas, não ligados à UNI, com quem ele tem de concorrer. São três os pontos principais da campanha de Gilberto: proibição da entrada de garimpeiros, colonos e policiais em terras indígenas; demarcação de todas as áreas makuxi, wapixana, taulipang e ingarikó — povos que habitam em Roraima, e a criação do Parque Yanomami.

BIRACI

No Acre, várias comunidades kulina, kaxinawá, katukina, poyanawa e nukuini decidiram apoiar a candidatura de Biraci Brasil Yawanawa, que concorre a deputado federal por aquele Estado. Isto depois de Biraci ter passado nas aldeias mostrando o que é a Constituição, quem poderá elaborá-la e o que é uma candidatura indígena.

E há o apoio de setores do Conselho Nacional dos Seringueiros da Amazônia *(ver página 6)*. Justifica-se. O programa defendido por Biraci não é exclusivo aos povos indígenas, mas inclui também questões como a Reforma Agrária e a criação de reservas extrativistas no Acre.

Biraci Brasil foi indicado candidato durante a 3ª Assembléia dos Povos Indígenas do Acre, em abril de 1986. Ele é um dos fundadores da UNI em seu Estado. Desde 1983, é membro da Coordenadoria de Assuntos Indígenas da Fundação Cultural do Acre.

ÍNDIO NA TV

Possibilidades de vitória? Difícil. De qualquer forma, somente nas últimas semanas antecedendo as eleições é que Alvaro Sampaio Tukano, candidato pelo PT a deputado federal no Estado do Amazonas, conseguiu deslanchar sua candidatura. Uma das causas foi suas aparições na televisão durante o horário de propaganda eleitoral obrigatória. Como Biraci Brasil, do Acre, sua plataforma política não inclui somente as questões indígenas, mas também as dos trabalhadores. Para ele, apesar das especificidades de cada um, os índios e os trabalhadores têm coisas em comum: destruir quem os está destruindo.

KARAÍ MIRIM

A menos de vinte dias das eleições, o **Guarani** Karaí Mirim, que concorre à Constituinte por São Paulo, não havia ainda recebido parecer favorável do TRE (Tribunal Regional Eleitoral) liberando-o de cumprir a lei de domicílio eleitoral *(ver PORANTIM nº 92)*. "Índio não tem domicílio eleitoral", diz ele. "Mas os juízes não aceitam esse argumento". O que vem impedindo que ele se dedique integralmente à campanha, já que, com a candidatura ilegalizada, não pôde se afastar da escola onde trabalha como professor.

Os direitos dos povos indígenas são o principal item da plataforma política de Karaí Mirim. O que não o impedirá, segundo diz, de receber votos da "chamada civilização".

Marcos Terena concorre por Brasília

Branco vota em índio? Sim, garante Marcos Terena. Do contrário ele não estaria concorrendo a uma vaga à Assembléia Nacional Constituinte pelo Distrito Federal. Nascido na aldeia Taunay, próxima a Aquidauana (MS), o piloto Marcos Terena, um dos fundadores da UNI (União das Nações Indígenas) e seu presidente durante dois anos, é candidato pelo PDT (Partido Democrático Trabalhista). Desde abril de 1985, é assessor para assuntos indígenas no Ministério da Cultura.

Diferente do que esperava quando se lançou candidato, Marcos Terena afirma estar recebendo apoio não só de pessoas que até então acompanhavam a questão indígena, mas principalmente de trabalhadores e moradores da periferia de Brasília. "As adesões são espontâneas", diz ele. No entanto, "minha campanha passa pelo mesmo processo das campanhas pobres. Não tenho o apoio de nenhuma entidade (indigenista). Tenho apenas o respaldo do PDT, que me cedeu a legenda".

O que para Cláudio Romero, ex-assessor de Paulo Moreira Leal, Nelson Marabuto, Gerson Alves da Silva, antigos presidentes da Funai, e coordenador da campanha de Marcos Terena, não impedirá sua vitória. "Marcos terá 40 mil votos", garante ele. O partido, para eleger um deputado no Distrito Federal, necessita cerca de 75 mil votos.

APOIO

Marcos afirma que está sendo apoiado por várias comunidades indígenas. "Na cidade os índios não votam, mas eles estão solidários e tentam ajudar no que podem". No dia 22 de outubro, em apoio à sua candidatura, 30 **Txukahamãe** apresentaram em um teatro de Brasília o **meokire**, dança do ritual que marca a passagem do homem para a idade adulta entre aquele povo. "A iniciativa partiu de Raoni (cacique txukahamãe)", justifica Marcos Terena. "Muitos setores criticam esse tipo de ação, mas serviu para mostrar ao branco que se alguém quer preservar a cultura indígena não adianta ficar só falando, mas deve-se também mostrar".

Quanto à nova Constituição, a ser elaborada pelo Congresso eleito em 15 de novembro, Marcos não acredita que ela será favorável às populações indígenas. "Se os índios quiserem ter um trabalho melhor para as comunidades terão que participar de sua elaboração". Para conseguir isso, "a gente deve preparar o índio intelectualmente, sem que ele perca seus laços comunitários".

E se for eleito? "A primeira coisa que farei será ouvir as lideranças indígenas mais representativas no País". E faz questão de lembrar: "A minha candidatura não é isolada, é do movimento indígena".

Fonte: *Porantim:* em defesa da causa indígena*. Brasília, DF, ano IX, n. 93, nov. 1986, p. 9.*

Nas eleições de novembro de 1986, a derrota de lideranças indígenas suscitou reflexões acerca dos limites da via parlamentar, das violências simbólicas presentes no espaço institucional e das lições extraídas dessa experiência pelo movimento. A forma como se deu a eleição de Mário Juruna, em 1982, foi compreendida como episódio excepcional, que pode ter produzido uma leitura simplificada do cenário eleitoral à época. Na avaliação de Ailton Krenak, a vitória anterior não decorreu apenas de mobilização estrutural, como também de circunstâncias específicas, inclusive simbólicas. Por conta disso, o desfecho de 1986 gerou

aprendizado político e ressignificação das expectativas em torno das candidaturas indígenas.[452]

Outro ponto destacado por Ailton Krenak refere-se ao fato de que, em estados como Roraima, Amazonas e Mato Grosso, interesses fundiários e minerários influenciaram diretamente o desempenho eleitoral. Desse modo, onde o conflito territorial se apresentava de forma mais intensa, a resistência às candidaturas indígenas mostrava-se mais organizada, vinculando a disputa às estruturas agrárias e aos interesses econômicos regionais.[453]

Mesmo diante desse quadro, a derrota não significou um encerramento, mas constituiu uma etapa formativa que contribuiu para consolidar a presença indígena na cena política, espaço no qual se confrontavam os interesses de diferentes sujeitos e projetos. Como afirmou Biraci Brasil Yamanawa "foi importante nossa participação", indicando que a experiência ampliou o debate interno nas comunidades e projetou visibilidade pública às demandas indígenas.[454] Ainda que marcada por frustrações relacionadas à baixa adesão das próprias comunidades, como destacou,

> Eu me lamento muito nesse momento porque nós tínhamos condições de ganhar essas eleições [...]. Nós perdemos uma diferença de 300 votos, 400 votos, enquanto as comunidades indígenas são mais de 2700 eleitores, né? E eu não cheguei nem a tirar 300 votos das comunidades indígenas.[455]

Ao se debruçar sobre as nuances dessa problemática, Biraci associou o resultado à permanência de práticas clientelistas e à influência histórica de políticos tradicionais sobre as populações indígenas. Corroborando com essa avaliação, o professor Reinaldo Ticuna na épcoa, ao analisar as candidaturas de Álvaro Tukano e Paulo Ticuna, salientou que, muitos Ticuna não votaram no candidato indígena porque "não acreditavam" ou "não sabiam para que servia a Constituição". [456]

Por meio dessas experiências, a UNI reconheceu a necessidade de fortalecer a compreensão das comunidades sobre o funcionamento do mundo político não indígena, sobretudo no que dizia respeito à importância da Constituinte para a garantia dos direitos dos povos originários. Nesse contexto, a convocação de reuniões para avaliação coletiva e

---

[452] *Porantim.* Brasília, DF, ano IX, n. 94, dez. 1986, p.8
[453] Ibidem.
[454] Porantim, 1986, p.9
[455] PROGRAMA DE ÍNDIO. Eleições.14 dez. 1986. Disponível em: Programa de Índio – Eleições. Acesso em: 22 maio 2026.
[456] Ibidem.

definição de estratégias para o ano constituinte revelou que, apesar das dificuldades eleitorais, o movimento avançava em sua institucionalização e na racionalização de sua ação política.

Diante da ausência de representantes indígenas eleitos para o Congresso Nacional, Ailton Krenak defendeu uma estratégia política assentada na ampliação das alianças institucionais. Reconhecendo os limites da via estritamente eleitoral naquele contexto, propôs a articulação com parlamentares não indígenas que demonstrassem compromisso efetivo com o Programa Mínimo da UNI[457]. Tal movimento não significava abdicar da autonomia política indígena, mas operar taticamente no interior das estruturas do Estado, convertendo apoios pontuais em compromissos programáticos capazes de sustentar as reivindicações históricas dos povos originários.

A proposta consistia na constituição de uma frente parlamentar que atuasse de modo coordenado durante os trabalhos da ACN, com objetivo de garantir que temas indígenas fossem incorporados ao texto constitucional. Tratava-se, portanto, de deslocar a luta do plano exclusivamente representativo para uma lógica de incidência política, na qual a presença indígena se faria sentir por meio da pressão organizada, da produção de documentos, da participação em audiências e da interlocução direta com lideranças partidárias. Ou seja, esse momento converteu-a em oportunidade de reorganização interna e redefinição de prioridades. Logo, a formação de alianças estratégicas, nesse sentido, integrava um projeto mais amplo de institucionalização do movimento indígena, articulando mobilização de base e atuação nos espaços formais de poder.

É nesse cenário que se insere o debate sobre a participação indígena na Constituinte, momento em que as articulações construídas previamente se materializaram em intervenções diretas no processo legislativo e na consolidação de um novo paradigma jurídico para os povos indígenas no Brasil. O propósito era claro: inserir na nova Constituição os projetos elaborados ao longo de anos pelas populações indígenas e suas lideranças, materializando a política de (re) existência no direito normatizado. As propostas apresentadas à Constituinte não foram improvisadas, pois haviam sido amadurecidas e discutidas pelo movimento indígena ao longo de décadas. O projeto de Nação a partir da cosmovisão indígena de direitos estava bem delineado, sobretudo no que se refere à participação indígena naquele momento político, em que a (re) existência se traduziria em prática concreta a cada intervenção.

---

[457] Ibidem.

4.2 UNI na Constituinte de 1987-1988 e a configuração do projeto almejado

Figura 21- Ailton Krenak[458] durante a Assembleia Nacional Constituinte em 1987



Fonte: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI)

Para introduzir este tópico, evoco um episódio de profundo peso histórico e simbólico, que marcou os debates da Assembleia Nacional Constituinte: a intervenção discursiva de Ailton Krenak[459] coordenador da UNI, em 4 de setembro de 1987. Naquela ocasião, a luta indígena adquiriu centralidade na conjuntura das disputas em torno do projeto de nação. Uma liderança indígena, vestindo terno branco e gravata, dirigiu-se aos microfones do Congresso e, enquanto discursava, aplicou tinta de jenipapo no próprio rosto, na tribuna do parlamento nacional.

[458] Quando Ailton Krenak é mencionado ao longo deste trabalho no contexto do processo constituinte, sua fala deve ser compreendida na condição de representante da União das Nações Indígenas (UNI). Nesse período, Krenak atuava como uma das principais lideranças do movimento indígena e articulava, em nome da entidade, demandas coletivas dos povos indígenas. Assim, suas intervenções públicas não expressam apenas uma posição individual, mas a formulação política construída pela própria UNI no processo de reivindicação e defesa dos direitos indígenas.

[459] Essa intervenção simbólica de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, tornou-se um marco do protagonismo indígena na luta pelos direitos constitucionais. Durante seu discurso, Krenak utilizou a pintura tradicional para cobrir o próprio rosto, funcionou como uma estratégia de forte impacto visual e político. A ação teve ampla repercussão na mídia nacional e internacional, conferindo visibilidade à luta dos povos indígenas e influenciando diretamente os rumos dos debates em torno da incorporação dos artigos 231 e 232 à Constituição Federal. Registrada nos anais da Constituinte, essa manifestação ficou marcada como uma denúncia pública do genocídio histórico e das violências sistemáticas praticadas contra os povos originários no Brasil.

O gesto traduz um confronto direto entre *"mundos em disputa*" [460], entre os códigos cerimoniais da institucionalidade estatal e a afirmação da identidade indígena. Como assinala Casé Angatu ao afirmar que os "corpos, rituais, cosmologias, epistemologias e formas de viver indígenas são, em conjunto, natural e espontaneamente também um empecilho aos estados que desejam atender aos interesses do desenvolvimentismo capitalista, como é o caso brasileiro".[461]

Constitui-se, assim, a partir da perspectiva da antropóloga Braulina Aurora Baniwa, um corpo-território[462] que é também corpo-político. Nessa concepção, oralidade, retórica e corporeidade não apenas se entrelaçam, mas operam como tecnologias de (re) existência e de enfrentamento simbólico nos espaços de disputa política[463]. Tal entendimento desloca a análise das ações indígenas para além das estruturas formais do Estado. Evidenciando, assim, que os corpos indígenas, ao se inscreverem nos territórios e nos reposicionamentos discursivos, tornam-se também instrumentos de contestação e de afirmação de seus modos próprios de ser, viver e lutar.

Durante o evento, Krenak, inspirado pelos saberes ancestrais, optou por manifestar sua indignação por meio de um ritual de luto, pintando o rosto enquanto discursava de forma pausada, sem interromper a fala. Essa manifestação evocou, simultaneamente, a dor e a (re) existência histórica vividas por seu povo. Ao recorrer à pintura corporal, prática ancestral associada a expressões culturais e atos de (re) existência, subvertendo as normas simbólicas dos espaços estatais formais, convocando um outro paradigma de enunciação política. Como afirma Girley Santana Krenak, para o povo Krenak, "a pintura corporal estabelece uma forte relação com a ancestralidade e com a cultura, indo muito além de uma simples cobertura da

---

[460] Em entrevista concedida em 2023, na TV Câmara, por ocasião da comemoração dos 35 anos da Constituição Federal de 1988, Ailton Krenak, ao ser questionado se voltaria a realizar a pintura no rosto, respondeu que não. Segundo ele, aquela manifestação expressava uma constelação de seres que realizavam aquele ato. Sua resposta marca que, a partir da perspectiva indígena, há outra forma de compreender as agências históricas.

[461] ANGATU, Casé. **Tupixuara Moingobé Ñerana:** autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico***,** Maringá, n. 231, nov./dez. 2021, p. 13-24, p. 19.

[462] A noção de corpo-território, é mobilizada por movimentos de mulheres indígenas, como a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), está profundamente ancorada nas epistemologias formuladas por autoras indígenas. Em sua obra **"Indígenas mulheres: corpo território em movimento"**, Braulina Aurora Baniwa concebe o corpo como território em movimento, expressão que sintetiza a indissociabilidade entre corpo, terra, ancestralidade e produção de conhecimento. O corpo das indígenas mulheres é entendido como espaço de memória, ciência e resistência, continuamente atravessado por violências coloniais, bem como lugar de (re) existência e afirmação política.

[463] AURORA, Braulina. **Indígenas mulheres: corpo território em movimento.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

pele"[464]. Assim, pintura não é ornamento, mas marca visível de uma memória coletiva forjada na dor, no exílio, na luta e na espiritualidade.

Isto é, o ato configurou-se como uma reivindicação pública e simbólica do direito à autodeterminação, afirmando a dignidade, a agência e a identidade de um povo que, apesar das tentativas de apagamento, permanece em movimento. Reafirma, assim, sua presença no mundo com os pés firmes na terra e o corpo em conexão com os ancestrais, expressando, sobretudo, a política da (re) existência.

Foi nesse cenário, ao mesmo tempo simbólico e político, que está ancorada a importância das realizações políticas da UNI nos trabalhos da ANC. Nesse contexto, a organização se afirmou como uma instância representativa de grande relevância capaz de propor direitos aos povos originários, exercendo protagonismo em diversos momentos e diferentes frentes de lutas. Especialmente na articulação política, na produção de propostas legislativas e na mobilização de lideranças indígenas, dos territórios em nível nacional, e em defesa de um projeto de nação que, por meio da conquista de novos direitos, construísse segundo Ailtom Krenak a "comunidade brasileira".

Diante disso, os trabalhos da organização foram baseados na defesa articulada de pautas historicamente negligenciadas pelo Estado brasileiro e por setores conservadores da sociedade, mas centrais nas reivindicações do movimento indígena.

Sob esse prisma, a UNI reconfigura os espaços institucionais, promovendo a participação direta de representantes indígenas nos processos de deliberação do projeto que vinha se desenhando. Inclusive, contrapondo e elaborando propostas, apresentando emendas constitucionais e mobilizando indígenas de diferentes regiões do país. Como resultado, essas ações contribuíram para ampliar o alcance político do movimento indígena e consolidar a legitimidade de suas pautas em meio a esses territórios de disputa.

O desdobramento disso foi a capacidade da UNI e das entidades de apoio evidenciar, no cenário político nacional, não só pluralidade étnica e cultural dos povos indígenas, mas formatar um projeto coletivo. Inclusive, usando estratégias, a partir de suas próprias visões de mundo. Essas presenças constantes no Congresso Nacional foram reconhecidas pelo deputado José Carlos Sabóia, que pontuou, "para a surpresa de toda a casa, e o grande mérito disso foi à organização das populações indígenas, que nem um dia, durante toda a Constituinte, deixaram

[464] SANTANA, Girley Batista. **Território, cultura, memória e ancestralidade: a resistência Krenak sob a perspectiva autoetnográfica.** 2025. Dissertação (Mestrado em Gestão Integrada do Território) – Universidade Vale do Rio Doce, Governador Valadares, 2025, p.16.

de estar presente no Congresso Nacional"[465]. Ou seja, há não apenas o reconhecimento institucional da atuação indígena, mas o incômodo que essas presenças provocaram ao desestabilizar a ordem simbólica que, até então, reservava a esses sujeitos à invisibilidade e ao silenciamento.

Dessa forma, a inserção de demandas formuladas a partir das agências indígenas em uma agenda política previamente estabelecida implicou, de certo modo, a subversão de um campo político que historicamente marginalizava esses povos.

Sem dúvidas, a elaboração da Constituição de 1988 representou o ápice de uma transição política marcada por contradições e disputas intensas entre forças conservadoras e progressistas em meio ao processo de redemocratização. Foram "diferentes táticas pululavam nos debates e, embora a *democracia* fosse o ponto comum que unia estes setores como objetivo a ser alcançado, havia evidentes diferenças sobre a forma de alcançá-la e o conteúdo que esta teria."[466] Por outro lado, o texto constitucional, frequentemente analisado apenas por seu conteúdo jurídico, é também produto das disputas travadas nos "bastidores" políticos, cujas "arenas" institucionais e sociais exerceram influência decisiva sobre sua formulação final.

De acordo com o historiador Fernando Perlatto, ao se deslocar o foco da análise do texto constitucional para o que antecederam, a Constituição de 1988 passa a ser compreendida como expressão das lutas políticas travadas tanto dentro do Congresso Nacional quanto nas ruas do país[467]. Nessa perspectiva, o autor identifica três eixos centrais que moldaram os bastidores da Constituinte: a composição e a dinâmica interna da Assembleia, a atuação estratégica de juristas constitucionalistas e a pressão exercida pela sociedade civil organizada. Entre esses fatores, sobressai-se a mobilização da sociedade civil, considerada um dos principais vetores que explicam o caráter progressista do texto constitucional, mesmo diante de uma Assembleia predominantemente conservadora.[468]

Nesses esforços, entre os diversos movimentos sociais que atuaram no processo constituinte, o movimento indígena, a UNI, as comunidades e as instituições de apoio, estas

---

[465]CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Os direitos indígenas na Constituinte**. Documentário, 26 min. 1989. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BaKzTICh9HE. Acesso em: 05 fev. 2026.

[466] PERLATTO, Fernando. **A Constituição de 1988:** um marco para a história da Nova República brasileira. Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades, n. 3, nov.-abr. 2009, p.5.

[467] PERLATTO, Fernando. **As disputas políticas e a constituinte brasileira de 1987-1988:** projetos, sonhos e utopias. Ler História, n. 75, p. 89-109, 2019.

[468] Ibidem.

últimas acionadas por meio da capacidade dos próprios indígenas de articular arranjos estratégicos. Nesse sentido, o movimento se notabilizou pela intensa mobilização dos povos originários, tanto em Brasília quanto em seus territórios, na luta por direitos historicamente negados pelo Estado brasileiro. Mesmo diante de uma configuração plural, com distintos níveis de engajamento em todo o país, foi possível reunir lideranças de diferentes etnias, com trajetórias diversas e relações traumáticas com o mundo não indígena, em torno de uma pauta comum.

Nessa conjuntura, importa salientar que, durante os trabalhos da ANC, a UNI esteve em diversos momentos no centro do "centro palco" ao integrar-se às mobilizações que, conforme destaca Fernando Perlatto, pressionavam "de baixo" os parlamentares constituintes com propostas e emendas populares, mobilizações de base e presença física constante nos corredores do Congresso Nacional[469].

Essa articulação rompe com o paradigma integracionista anterior e passa a reconhecer os povos indígenas como sujeitos de direitos originários, especialmente no que se refere: a) à demarcação e proteção dos territórios tradicionais (art. 231); b) ao respeito à organização social, aos costumes, línguas e crenças; c) e ao reconhecimento de que esses direitos são anteriores à própria formação do Estado. Isto é, garantias no texto constitucional, que exemplificam a dimensão comunitária da Constituição de 1988, alinhada ao "constitucionalismo democrático", que visa assegurar os direitos de grupos historicamente marginalizados e ampliar sua participação na vida política do país.[470]

É importante salientar que tais progressos não podem ser compreendidos isoladamente da longa trajetória de (re) existências das populações indígenas ao regime tutelar do Estado brasileiro.

Diante disso, os trabalhos da ANC, iniciaram organizados em 08 comissões temáticas, desdobradas em 24 subcomissões. A questão indígena foi alocada na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, vinculada à Comissão da Ordem Social. Contudo, as disputas envolvendo os povos indígenas não se restringiram a essa subcomissão. Também ocorreram em outras instâncias, como a Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais ligadas à Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, e a Subcomissão da Educação, Cultura e

[469] Ibidem. p. 95.
[470] Ibidem. p. 96.

Esportes, vinculada à Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia.[471]

Esse arranjo estrutural, embora houvesse um espaço institucional especificamente voltado às pautas indígenas, ele estava inscrito numa subcomissão considerada periférica, como o próprio deputado José Carlos Sabóia reconheceu ao descrevê-la como "a mais desvalorizada que existia em toda Constituinte". Ainda assim, os povos indígenas souberam atuar estrategicamente para tencionar essa posição marginal do tratamento que estava sendo dada à questão indígena. Ou seja, o movimento indígena, em especial os indígenas, não se restringiu ao espaço formal que lhes fora reservado. Ao contrário, lideranças indígenas estiveram presentes também nas disputas travadas em outras subcomissões, como as que tratavam de soberania e educação, indicando uma compreensão ampliada do processo constituinte e a inserção de suas pautas em diferentes eixos estruturantes.

Gostaria de abordar brevemente um ponto fundamental para compreender os processos de luta dos povos indígenas. Refere-se à comunicação com os territórios, aspecto que considero decisivo para a capilaridade e a força política do movimento indígena naquele contexto. Como exemplo, destaco a edição nº 042, de 1987, do *Mensageiro*, que contribuiu para construir uma representação dos povos indígenas como atores políticos autônomos, em mobilização com suas organizações locais, situando-os no centro das disputas em torno da ANC. A partir desse contexto, as publicações atuavam como instrumento político de divulgação das movimentações em torno das discussões da constituinte e de cooperação entre setores indigenistas e os territórios.

Consistia, também, de um movimento pedagógico de conscientização articulado àquele momento de luta política, no qual os sujeitos indígenas, ao se organizarem coletivamente, não apenas reivindicavam direitos, mas promoviam uma ressignificação de suas identidades e de seus lugares na sociedade. Aliás, essa pedagogia do engajamento político contribuía para a formação de uma consciência, capaz de questionar as estruturas coloniais ainda presentes nos discursos hegemônicos sobre os povos originários.

O jornal destaca que "a UNI (União das Nações Indígenas), reunindo representantes de diversos povos, vem se organizando para atuar junto aos constituintes, exigindo a garantia de seus direitos originários e denunciando as tentativas de cooptação por parte do governo."[472] Nesse sentido, a circulação de lideranças indígenas no Congresso Nacional é mencionada

[471] ASCENSO, João Gabriel da Silva. *Op. cit.*, p. 315
[472] *Mensageiro*. Brasília, ed. n. 42, mar./abr. 1987, p 23

como um fator estratégico, pois "através da UNI, os povos indígenas têm mantido presença constante no Congresso Nacional, acompanhando as discussões e pressionando os parlamentares com propostas construídas coletivamente"[473]

Nessa mesma edição, a mobilização indígena durante o processo constituinte não se restringiu à presença física de indígenas em Brasília. Por um lado, diversas organizações atuaram na base, promovendo ações de formação política e esclarecimento sobre a importância daquele momento histórico. Por outro, estabeleceram interlocução com representações políticas do mundo não indígena.

Um exemplo desse esforço de conscientização, por meio de instrumentos da pedagogia política de (re) existência, pode ser observado na utilização de diferentes mecanismos. Na história em quadrinhos "O índio e a Constituinte", elaborada em colaboração com o grupo Tempos Nova, verifica-se uma redefinição simplificada dos espaços institucionais. Conforme veremos a seguir, o material recorre a uma linguagem acessível e a elementos da oralidade para dialogar diretamente com os povos indígenas sobre o significado da Constituição, da Constituinte e das disputas que envolviam seus direitos.

[473] Ibidem.

Figura 22 - “O índio e a Constituinte.”



Fonte: *Mensageiro*. Brasília, ed. n. 42, mar./abr. 1987, p. 4.

Figura 23 - “O índio e a Constituinte.”



Fonte: *Mensageiro*. Brasília, ed. n. 42, mar./abr. 1987, p. 5.

Figura 24 -“O índio e a Constituinte.”



Fonte: *Mensageiro*. Brasília, ed. n. 42, mar./abr. 1987, p. 5.

Conforme os registros do objeto-fonte acima, as imagens mostram grupos de indígenas discutindo o que é a Constituinte, a quem ela se destina e como pode impactar as populações indígenas. Sob essa ótica, o mundo jurídico e político dos não indígenas era, para muitos, inacessível, o que tornava necessária a mediação entre esses universos e os saberes tradicionais. Entendendo ainda, como diz Eloy Terena, que a construção de dispositivos legais durante a Constituinte representou, "em grande medida, o reconhecimento formalizado e forjado a partir das concepções indígenas, do modo de ver e entender o direito, que se irradiou do chão batido da aldeia." [474]

Desse modo, *"O índio e a Constituinte"* vai além de um material educativo, é o testemunho visual e textual das estratégias de (re) existência e politização das populações indígenas ao longo desse processo. Na mesma medida, ao combinar uma estratégia discursiva, denúncia e proposta, o material destaca o processo de descolonização do debate público. Agora, aliás protagonizado por sujeitos, empenhados em garantir que seus direitos fossem reconhecidos e formalmente incluídos na nova carta constitucional.

Outro ponto relevante é a valorização da diversidade étnica, cultural e das representações daquele momento, pois, como especificado em uma das falas: "Karai tem partidos, sindicatos e associações próprias. Nós temos a UNI, temos os nossos conselhos, festas, línguas e costumes diferentes deles. O que é nosso tem que ser reconhecido e respeitado."[475] A menção explícita à UNI revela o vínculo entre essa produção comunicacional e a articulação política indígena em âmbito nacional, ressaltando a centralidade da auto-organização como enfrentamento ao indigenismo tutelar e de afirmação da autonomia dos povos indígenas.

Como problematizado até aqui, a publicação assume um caráter formativo ao convocar os leitores a refletirem e agirem, pois como diz na charge: "sei não se vão mexer com a FUNAI. Só sei que nós, índios, vamos ficar de olho no pessoal do governo, porque estamos cansados de ser enrolados."[476] Ou seja, percebe-se a consciência de que os direitos não seriam conquistados por concessão, mas por meio de disputa e pressão. Diante da pergunta final, "Parente, será que a Constituição vai mexer com a FUNAI também?"[477], sinaliza a ampliação

[474] AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Op. cit.*, p.33
[475] *Mensageiro*. Brasília, ed. n. 42, mar./abr. 1987, p. 5.
[476] Ibidem.
[477] Ibidem.

do horizonte político dos sujeitos representados, que estão preocupados com as instituições responsáveis por suas vidas.

Entre os documentos de maior relevância publicados no período, destaca-se *Direitos Indígenas: Programa Mínimo*, elaborado em 1986 pela União das Nações Indígenas (UNI), em articulação com entidades indigenistas e movimentos da sociedade civil. O documento sistematizou, de maneira objetiva, uma pauta política amadurecida ao longo da mobilização indígena. Longe de constituir um conjunto genérico de reivindicações, sua análise de conteúdo permite organizar as propostas encaminhadas à ANC em quatro eixos estruturantes:

1. Indigenato e direitos territoriais originários: reconhecimento do direito originário às terras tradicionalmente ocupadas, considerado anterior à própria formação do Estado brasileiro, bem como a exigência de demarcação, proteção e inalienabilidade dos territórios indígenas.
2. Usufruto dos recursos naturais e do subsolo: defesa do usufruto exclusivo, pelas comunidades indígenas, das riquezas existentes no solo e nos rios, além dos recursos minerais presentes no subsolo, conforme estabelecido na formulação original do programa.
3. Autonomia sociocultural e capacidade civil: reconhecimento do direito dos povos indígenas de preservar suas formas de organização social, seus costumes, suas línguas, suas crenças e suas tradições, acompanhado da superação do regime tutelar e da garantia de capacidade jurídica plena.
4. Resolução dos conflitos fundiários: retirada dos ocupantes não indígenas dos territórios tradicionais, com a responsabilidade do Estado de promover a transferência e o reassentamento digno dos posseiros de boa-fé e dos pequenos agricultores sem-terra, a fim de restituir essas áreas às comunidades indígenas e interromper os conflitos e as práticas de violência.

A comparação entre o *Programa Mínimo*, de 1986, e o Capítulo VIII da Constituição Federal de 1988, especialmente os artigos 231 e 232, permite dimensionar o alcance do projeto político da UNI, assim como as conquistas, os embates e as concessões que marcaram o processo constituinte.

Quadro comparativo: Programa Mínimo da UNI (1986) vs. Constituição de 1988

Eixo analítico	Programa Mínimo da UNI (1986)	Texto Aprovado na CF/88 (Arts. 231 e 232)	Resultado da disputa/pactuação
Direitos territoriais e Indigenato	Reconhecimento dos direitos territoriais e demarcação obrigatória de todas as terras tradicionais.	**Art. 231, caput e §1º:** reconhecimento dos "direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam", competindo à União demarcá-las.	**Vitória plena:** o conceito de direito originário (anterior ao próprio Estado) foi incorporado na íntegra.
Recursos do subsolo e Mineração	Usufruto exclusivo dos índios sobre as riquezas da superfície e do subsolo.	**Art. 231, §2º e §3º:** usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios e lagos. Pesquisa e lavra de recursos minerais no subsolo dependem de autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas.	**Concessão/modulação:** diante da pressão do lobby minerador e militar, o subsolo não ficou sob usufruto exclusivo absoluto, exigindo aprovação parlamentar e oitiva prévia.
Autonomia sociocultural	Reconhecimento e respeito às organizações sociais, políticas e culturais de cada povo.	**Art.231, caput:** " São reconhecidos a índios sua organização social, costume línguas, crenças e tradições."	**Vitória plena:** rompeu-se formalmente com a doutrina assimilacionista e integracionista.
Fim da tutela civil e capacidade processual	Defesa do direito de organização autônoma e fim da tutela restritiva.	**Art. 232:** "Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses."	**Vitória plena:** garantia de capacidade processual própria, sem dependência do órgão tutelar para ajuizar ações.
Posseiros e conflitos de Terra	Transferência e reassentamento digno de pobres sem-terra em áreas não indígenas.	**Art.231, §6º:** atos de ocupação/domínio sobre terras indígenas são nulos e extintos, não gerando direito a indenização (salvo benfeitorias derivadas de ocupação de boa-fé).	**Adequação jurídica:** a lei decretou a nulidade dos títulos incidentes sobre TIs; o reassentamento passou a ser atribuição das políticas de reforma agrária do Estado.

Fonte: Elaborado pelo autor

A sistematização apresentada no quadro acima demonstra que a atuação da UNI na ANC alcançou conquistas históricas e estruturantes, especialmente o reconhecimento constitucional dos direitos originários, no artigo 231, e da capacidade processual dos indígenas, de suas comunidades e organizações, no artigo 232. Este último dispositivo rompeu, no plano constitucional, com os fundamentos do regime tutelar ao assegurar aos povos indígenas legitimidade para defender diretamente seus direitos e interesses em juízo.

Em contrapartida, as pressões exercidas pelo patronato rural, pelo empresariado da mineração e pelas Forças Armadas impuseram limites à proposta original, o que resultou na

modificação do § 3º do artigo 231 quanto à exploração dos recursos do subsolo. Desse modo, a comparação entre o documento elaborado em 1986 e a Constituição de 1988 revela que o texto promulgado constituiu um dos resultados da política da (re) existência conduzida pelo movimento indígena, ao sintetizar formulação política autônoma, capacidade de negociação e disputa democrática.

Com isso, a elaboração desse programa mínimo configura-se não apenas como reivindicação de direitos, mas como um arranjo político, ao afirmar a legitimidade das formas próprias de organização, dos saberes e das cosmologias indígenas como fundamentos de uma cidadania plural. Sendo, ademais, o primeiro documento apresentado oficialmente por representantes do movimento indígena no processo constituinte.

O movimento indígena ampliou suas articulações políticas com a sociedade civil na tentativa de garantir direitos na nova Constituição, fortalecendo a campanha "Índios na Constituinte", coordenada pela UNI e por entidades de apoio. Diante de um Congresso considerado conservador e da forte atuação de grupos ligados à mineração e ao latifúndio, lideranças indígenas passaram a acompanhar os debates constituintes e a pressionar parlamentares em defesa dos territórios e da autonomia dos povos originários.

Manuela Carneiro da Cunha (ABA) afirmava que "a questão indígena hoje é uma questão de subsolo", destacando os interesses minerários sobre as terras indígenas. Para Antônio Brandt (CIMI), o "acompanhamento da questão indígena na nova Constituição [...]constitui uma das tarefas mais importantes nesse momento". Carlos Alberto Ricardo (CEDI), por sua vez, caracterizava o "bloco anti-indígena" como "extremamente articulado" e voltado a restringir os direitos territoriais indígenas.

Por outro lado, José Carlos Libânio (INESC) demonstrava preocupação com os limites impostos à participação popular na ANC, afirmando que "cada vez mais quer-se restringir a participação popular no fórum de debates" e que as regras em discussão "não favorece[m] as forças populares e, por consequência, não favorece[m] aos índios". Em razão disso, a UNI compreendia todo esse processo como espaço de disputa permanente.[478] O que levou lideranças e entidades de apoio a identificarem com clareza os interesses econômicos presentes no Congresso e a construírem estratégias de mobilização para garantir direitos constitucionais. Diante disso, a estratégia de política (re) existência adotada pela UNI foi

[478] PROGRAMA DE ÍNDIO. **Constituinte – entidades**. [S.l.], [s.d.]. Disponível em: Programa de Índio – Constituinte entidades. Acesso em: 01 maio 2026.

mapear parlamentares potencialmente favoráveis ao seu projeto de nação, buscando construir uma base de apoio dentro do próprio Congresso.

O quadro imposto era o de uma Constituinte conservadora. Os trabalhos da ANC iniciaram em 1º de fevereiro de 1987 e, no dia seguinte, Ulisses Guimarães foi eleito presidente do Congresso Nacional. O perfil predominante dos deputados constituintes representava um desafio significativo para as pautas dos movimentos populares e, em especial, para as reivindicações dos povos indígenas. Todavia, como ponderou Carlos Alberto Ricardo, "seria preciso fazer uma análise mais detalhada da composição desse Congresso com relação a diferentes temas e diferentes questões, ao invés de ficar só repetindo que ele é um Congresso hegemonicamente conservador".[479] Diante disso, a estratégia da UNI consistiu em incorporar o Programa Mínimo, elaborado pela organização e suas entidades de apoio, ao maior número possível de discussões travadas no processo constituinte.

No *Porantim*, em março de 1987, descreve o *lobby* da UNI na busca por estabelecer uma interlocução direta com parlamentares, por meio de um trabalho articulado entre entidades indígenas e indigenistas junto aos constituintes. Segundo a reportagem "o apoio de aproximadamente 30 deles está garantido"[480], o que aponta para uma inserção ativa e planejada no campo institucional. Nesse sentido, a atuação da UNI, em articulação com entidades como o CIMI, Inesc (Instituto de Estudos Sócio-Econômicos), Cedi (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e CPI (Comissão Pró-Índio), mostra a construção de uma ampla rede de alianças que ultrapassa o campo estritamente indígena, incorporando também sindicatos e movimentos populares.

Esse alcance organizativo, presente em diferentes regiões do país, demonstra uma estratégia nacional de incidência política, voltada a assegurar que "a questão indígena será um dos temas abordados"[481] no processo constituinte. Na avaliação de Ailton Krenak, nesse contexto havia "deputados sensíveis à causa" e, "pela primeira vez na história do Brasil"[482], a temática indígena passaria a integrar as discussões constitucionais.

No dia 20 de maio, a UNI foi convidada para participar das discussões sobre educação escolar indígena, ao lado de outras entidades como o CIMI, o Núcleo de Cultura Indígena e a Associação Brasileira de Antropologia. Essa participação demonstra o reconhecimento formal

---

[479] Ibidem.
[480] PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ano IX, n. 96, mar. 1987, p. 8.
[481] Ibidem.
[482] Ibidem.

da UNI como interlocutora dos povos indígenas na defesa de uma educação diferenciada e culturalmente situada.[483]

Em 21 de maio de 1987, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, representando a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), apresentou à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias uma proposta construída em discussões direto com as lideranças da UNI. Ao afirmar publicamente que "o texto que lerei foi também elaborado em diálogo com a União das Nações Indígenas, órgão de representação dos povos indígenas" [484]o pesquisador não apenas validava a organização como interlocutora no processo constituinte, como também reforçava a autonomia política e organizativa que a entidade buscava consolidar desde sua fundação, em 1980.

Mais do que mera colaboração, essa articulação revelava o amadurecimento do movimento indígena enquanto sujeito coletivo com capacidade de intervenção nos espaços legislativos. A UNI já havia contribuído na formação de lideranças indígenas, na construção de redes interétnicas e na denúncia das práticas estatais de desterritorialização e repressão. No contexto da Constituinte, sua atuação se desdobrou na mobilização, encaminhamento de propostas concretas de redação constitucional, no diálogo com setores aliados, e parlamentares comprometidos com a causa indígena. Que vale destacar, naquela altura, não eram muitos.

O discurso de Viveiros de Castro também evidenciou os limites do modelo integracionista tutelar vigente. Ao denunciar que os povos indígenas estavam sob a tutela não apenas da FUNAI, mas do próprio Conselho de Segurança Nacional, órgão herdado da lógica autoritária da ditadura, o antropólogo trouxe à tona uma crítica partilhada pela UNI: a política indigenista brasileira tratava os povos originários como "nações inimigas", cujos territórios deviam ser fragmentados, vigiados e restringidos. Essa caracterização encontrava eco nas denúncias sistemáticas da UNI sobre a militarização da questão indígena e sobre os entraves à demarcação contínua e plena das terras tradicionalmente ocupadas.

Dado isso, em 22 de abril, foi apresentada à subcomissão a proposta unificadora, apoiada pela UNI e outras entidades de apoio, que foi prontamente acolhida em tese, marcando um passo importante nas discussões sobre os direitos indígenas durante o processo

---

[483] BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. **Atas das Comissões**. Diário da Assembleia Nacional Constituinte, Suplemento ao n. 62, Brasília, DF, 20 maio 1987.

[484]BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. **Diário da Assembleia Nacional Constituinte**. Ano I, Suplemento ao n. 63, 21 maio 1987. Brasília: Congresso Nacional, 1987.

constituinte. No entanto, para garantir a adesão dos constituintes e a aceitação das propostas, foi necessário adotar estratégias discursivas que facilitassem o engajamento das diferentes partes envolvidas. Nesse contexto, a construção de uma narrativa persuasiva, que pudesse contornar as resistências políticas, foi fundamental.

Uma das táticas mais significativas foi à omissão deliberada das expressões "povo" ou "nação" indígenas. Essa decisão foi uma estratégia para evitar a percepção de um movimento separatista, que poderia provocar reações de setores nacionalistas, especialmente os militares, contrários à ideia de autonomia plena dos povos indígenas. Portanto, a omissão dessas expressões não refletiu a ausência de reivindicações legítimas, mas sim uma manobra para garantir que as propostas fossem aceitas em um momento delicado, no qual a Constituição estava sendo moldada e os interesses de diversos grupos estavam em jogo.

Outro elemento que evidencia a complexidade das estratégias indígenas durante o processo constituinte é que, o texto apresentado por lideranças indígenas, constitui uma das manifestações mais robustas de articulação política no campo jurídico-institucional. Organizada com base nos princípios de autodeterminação, proteção territorial e pluralidade étnica, a proposta inscreve formalmente, embora de forma estratégica, as demandas históricas dos povos originários no debate constitucional. Para tanto, a preocupação era assegurar ao menos 281 votos entre os parlamentares constituintes para a aprovação do projeto indígena de Nação e de suas reivindicações.

Isso implicava a incorporação de uma lógica de atuação baseada na construção de maiorias legislativas, indicando que o movimento indígena operava com uma leitura precisa das regras do processo constituinte. Por outro lado, as "pressões impostas, sobretudo, pelos *lobbies* de latifundiários e empresas mineradoras"[485] configuravam um campo de disputas intensas, no qual os direitos indígenas eram constantemente tensionados por interesses econômicos e políticos antagônicos.

O Artigo 1º, ao afirmar que a sociedade brasileira é "pluriétnica", simboliza uma ruptura com a retórica integracionista predominante até então, deslocando o foco do discurso da homogeneidade nacional para o reconhecimento da diversidade como fundamento da identidade brasileira. Em consonância com esse princípio, os dispositivos seguintes afirmam direitos territoriais originários (Art. 2º, §1º), a proteção integral pela União (Art. 2º, caput e §2º), e o reconhecimento da posse e usufruto exclusivo das terras tradicionalmente ocupadas

[485] PORANTIM. 220 mil à espera de 281 votos. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ano IX, jul./ago. 1987, p. 3.

(Art. 3º). A proposta ainda avança ao declarar nulos todos os atos que violem esses direitos (Art. 5º), e caracteriza essas violações como crimes contra o patrimônio público (Art. 5º, §2º).

Apesar de reafirmar o caráter coletivo dos sujeitos políticos indígenas, a proposta opta por termos como "comunidades" e "organizações", que, embora robustos, geram menos tensão nas sensibilidades nacionalistas dentro da Assembleia. Essa escolha terminológica deve ser entendida dentro do contexto político da época, em que setores conservadores e militares temiam a fragmentação territorial e associavam a reivindicação de autonomia indígena a movimentos separatistas.

Além de seu conteúdo, a proposta se destaca por sua forma: trata-se de uma emenda popular, instrumento que reforça o caráter democrático e participativo do processo constituinte.

Embora tenha participado dos debates que resultaram na proposta unificada, o CIMI considerou oportuno apresentar uma nova proposta à Subcomissão da Nacionalidade. Nesse documento, defendia o reconhecimento do Brasil como um país "multiétnico" e "plurinacional", trazendo uma abordagem não contemplada pela proposta da UNI. Paralelamente, também circulava o anteprojeto da Comissão Afonso Arinos. Apesar das diferenças entre os três textos, todos convergiam na intenção de romper, de forma definitiva, com a lógica integracionista que subordinava os povos indígenas à chamada "comunhão nacional".

No *Porantim*, em abril de 1988, mostra o protagonismo da política da (re) existência indígena no processo da ANC, por meio da presença de lideranças Kayapó no Congresso Nacional como estratégia de pressão direta sobre os constituintes. Diante da presença de aproximadamente 50 líderes Kayapó levou à suspensão dos trabalhos de votação do artigo 271, apontado como responsável por "retirar direitos legítimos de índios".[486] Esse ato explicita a inserção ativa dos povos indígenas na disputa pelo conteúdo constitucional e, simultaneamente, denuncia os efeitos de uma "desastrosa política indigenista praticada no país".[487]

Nessa conjuntura, a UNI atua como eixo articulador, ao colaborar a organização da caravana e preparar novas mobilizações conjuntas com outros povos, consolidando uma ação coletiva. Práticas como "dançando e cantando" no interior do Congresso, assim como a

[486] PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ano III, n. 107, abr. 1988, p. 3.
[487] Ibidem.

pressão simbólica “com um cocar”, mostram o uso de elementos culturais do mundo indígenas como mecanismo de ação política e (re) existência no espaço institucional.

Figura 25 - “ Indígenas acompanhando, na galeria, a sessão da Constituinte”



Fonte: https://memorialdademocracia.com.br/timeline/a-reconstrucao-da-democracia. Imagem originalmente em preto e branco, colorizada por Inteligência Artificial pelo autor da pesquisa, 2026.

Nesse sentido, a presença indígena nas galerias do Congresso Nacional constitui uma expressão concreta daquilo que Mignolo define como desobediência epistêmica, uma vez que “toda mudança de descolonização política deve suscitar, simultaneamente, uma desobediência política e epistêmica.”[488] Ao ocuparem um espaço historicamente monopolizado pelas elites políticas nacionais, as lideranças indígenas não apenas reivindicavam direitos constitucionais, mas reafirmavam sua legitimidade para produzir interpretações próprias sobre democracia, cidadania e Estado.

Portanto, a disputa, não se restringia ao texto constitucional, envolvia o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de conhecimento e de ação política, capazes de forjar instrumentos próprios de mobilização e luta coletiva.

[488] Walter D. MIGNOLO, **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política, Cadernos de Letras da UFF, n. 34 (2008): 287-324.

CAPÍTULO 05
CIDADANIA INDÍGENA E PÓS-CONSTITUIÇÃO DE 1988: AVANÇOS, LIMITES E DISPUTAS

Durante grande parte da história brasileira, os povos indígenas foram enquadrados por uma lógica jurídica que os situava em uma condição transitória, como sujeitos destinados à integração progressiva à sociedade nacional. Sob o regime tutelar, consolidado ao longo do século XX, o Estado assumia simultaneamente as funções de proteção e controle, definindo os limites da existência política indígena e restringindo sua participação nos processos decisórios. Nesse cenário, a cidadania não era propriamente negada, mas permanentemente adiada, condicionada à superação de uma suposta "incompletude civilizatória".

A Constituição Federal de 1988 surge, nesse contexto, como um marco de inflexão. Fruto de um processo constituinte atravessado por intensas disputas políticas e pela emergência de novos sujeitos coletivos, o texto constitucional rompe, ao menos formalmente, com o paradigma assimilacionista e inaugura uma nova gramática jurídica baseada no reconhecimento da diferença. Pela primeira vez, os povos indígenas deixam de ser concebidos como objetos de tutela e passam a figurar como sujeitos de direitos, portadores de identidades próprias e titulares de direitos originários sobre seus territórios.

Entretanto, a narrativa de ruptura que frequentemente acompanha a Constituição de 1988 exige ser examinada com cautela. Se, por um lado, há um deslocamento significativo no plano normativo, por outro, a estrutura estatal responsável pela implementação desses direitos permanece ancorada em lógicas históricas de centralização e mediação. O "fim da tutela", nesse sentido, não se apresenta como um fato consumado, mas como uma questão aberta, cuja resposta depende da análise das formas concretas pelas quais o Estado continua a regular, limitar e reinterpretar a autonomia indígena.

É nesse entrecruzamento entre ruptura e continuidade que se insere a reflexão proposta neste capítulo. Mais do que identificar avanços ou retrocessos isoladamente, busca-se compreender a cidadania indígena no período pós-1988 como um processo em disputa, marcado por ambivalências estruturais. A ampliação de direitos formais, a emergência de novas formas de organização política indígena e a inserção desses povos em arenas institucionais e internacionais coexistem com obstáculos persistentes à efetivação da

autonomia, revelando os limites de um modelo de reconhecimento que não rompe integralmente com as bases do poder estatal moderno.

Ao longo deste capítulo, essa problemática será explorada em três movimentos. Inicialmente, analisa-se a noção de “fim da tutela” e os contornos do projeto de cidadania plena delineado pela Constituição de 1988. Em seguida, examina-se a reconfiguração do movimento indígena no período pós-constituinte, com destaque para o declínio da União das Nações Indígenas (UNI) e a emergência de novas formas organizativas. Por fim, propõe-se uma reflexão crítica sobre os rumos contemporâneos da política indigenista, questionando os fundamentos e as possibilidades de construção de um projeto efetivamente plural e democrático para os povos indígenas no Brasil.

Dessa forma, mais do que encerrar uma etapa histórica, a Constituição de 1988 inaugura um campo de tensões que permanece aberto, no qual a cidadania indígena se afirma não como condição plenamente realizada, mas como horizonte em permanente construção.

.

5.1 O “fim da tutela?” e a “cidadania plena”: os contornos do projeto consolidado

A expressão “fim da tutela” pode ser compreendida como a síntese de um processo histórico de longa duração, marcado pela superação do paradigma integracionista que estruturou a política indigenista brasileira desde o período colonial. O regime tutelar, consolidado no século XX e sistematizado no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), fundamentava-se na concepção da incapacidade relativa dos indígenas e na ideia de que o destino desses povos seria a progressiva integração à sociedade nacional. Tal modelo, de certo modo, reduzia os povos indígenas à condição de sujeitos em transição civilizatória, além de legitimar a intervenção estatal como instrumento pedagógico e disciplinador.[489]

Essa tutela funcionava, assim, como tecnologia jurídica de governo, na medida em que articulava proteção e controle sob uma mesma racionalidade e ancorada em um discurso palatável para a sociedade. O Estado se apresentava simultaneamente como guardião e mediador, transformando os povos indígenas em destinatários passivos de políticas públicas definidas externamente sem que contassem com a atuação indígena nos processos de elaboração e de tomada de decisões. Essa estrutura refletia o monismo jurídico característico do Estado moderno, que recusava reconhecer sistemas normativos próprios e impunha uma hierarquia civilizatória “vinculada a princípios e interesses de uma única cultura dominante”.[490]

É nesse cenário que se destaca a ANC (1987/1988), que ocorre em um contexto de redemocratização e de reabertura do espaço público, no qual múltiplos atores sociais disputavam a redefinição do pacto constitucional. O desenrolar do processo constituinte não foi homogêneo nem consensual; na verdade, foi marcado por conflitos, pressões corporativas e negociações intensas. A inclusão de direitos indígenas no texto constitucional demonstra a coexistência de projetos antagônicos de nação que se confrontavam em meio aos acalorados debates que permeavam as tribunas e as zonas de negociações. Sobretudo, buscava-se “assegurar que ao texto constitucional fossem incorporadas orientações normativas voltadas para a ampliação da democratização política e social do país.[491]

---

[489] SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998. p.19.

[490] FERRAZZO, Débora. **Pluralismo jurídico e descolonização constitucional na América Latina**. 2015. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.173.

[491] PERLATTO, **As disputas políticas e a constituinte brasileira de 1987-1988,** 2019, p. 89-109.

Com isso, o protagonismo indígena na Constituinte rompeu com o padrão histórico de representação indireta. Ao invés de serem objetos do debate, os povos indígenas passaram a atuar como sujeitos políticos, apresentando propostas, articulando alianças e intervindo diretamente no processo legislativo. Essa presença pública alterou a gramática da cidadania, deslocando o debate da assimilação para o reconhecimento da diferença como valor constitucional, muito embora enfrentando diversos transtornos, ao "afastar o paradigma assimilacionista antes vigente, a nova ordem constitucional enfatiza a autonomia desses povos."[492]

No que tange ao texto constitucional, o artigo 231 inaugura um novo fundamento jurídico ao reconhecer os "direitos originários" sobre as terras tradicionalmente ocupadas. Assim ficou estabelecido o referido Diploma:

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

É possível inferir que a categoria "originária" permite redefinir o eixo interpretativo do direito positivo estatal para uma anterioridade histórica e antropológica, afirmando que tais direitos não são concessões do Estado, mas preexistentes à formação da própria ordem constitucional[493]. Em termos conceituais, entende-se tratar de uma ruptura epistemológica relevante, pois subverte a lógica da titularidade derivada de uma mera concessão política.

Entretanto, tudo leva a crer que essa ruptura não é absoluta, já que o reconhecimento constitucional mantém a União como responsável pela demarcação e proteção das terras indígenas, preservando a centralidade decisória do aparato estatal, embora o parágrafo 4º do artigo 231 da CF determine que "as terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis". Ou seja, o fim da tutela formal não implica a eliminação da mediação estatal, mas sua reconfiguração para um modelo mais sofisticado de controle. Em termos práticos, a tutela jurídica cede espaço a uma tutela administrativa indireta, cuja permanência precisa ser criticamente examinada.[494]

---

[492]ARAUJO JUNIOR, Julio José. **A Constituição de 1988 e os direitos indígenas:** uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 176.
[493] SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 39. ed. São Paulo: Malheiros, 2016.p.851.
[494] SOUZA FILHO, **O renascer dos povos indígenas para o direito,** 1998, p. 13-14.

O artigo 232 da CF, ao assegurar capacidade processual às comunidades indígenas e às suas organizações, representa outro marco, pois rompe com a incapacidade civil presumida. O texto define que "os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo". Em termos práticos, pela primeira vez, é reconhecida explicitamente a legitimidade ativa indígena para defesa judicial de seus direitos, o que altera substancialmente sua posição no campo jurídico.[495] Contudo, essa ampliação formal de capacidade não elimina barreiras materiais, econômicas e políticas ao acesso à justiça.

É crível dizer que, a noção de cidadania que emerge da Constituição de 1988 não corresponde ao modelo liberal-individualista clássico, baseado na homogeneização dos sujeitos sob uma mesma identidade nacional. Muito pelo contrário, marca a inauguração de um modelo de cidadania diferenciado, no qual o reconhecimento da diversidade cultural passa a integrar o núcleo normativo da Constituição, ainda que de maneira "acanhada". Contudo, percebe que esse movimento se aproxima da ideia de pluralismo jurídico, segundo a qual o Estado deve admitir a coexistência de ordens normativas distintas no interior do mesmo território político.[496]

Todavia, como argumenta Gersem Luciano o reconhecimento constitucional da diferença não significa a realização imediata da autonomia, já que outros fatores de ordem prática são necessários para tal intento. Isso significa dizer que, a cidadania indígena permanece tensionada entre o reconhecimento formal por meio de documentos normativos e a efetivação concreta na prática quotidiana. O que permanece ainda como uma realidade a ser alcançada. Além disso, devemos observar a existência da dicotomia entre a afirmação da autodeterminação e a persistência de estruturas de dominação que condicionam sua implementação. O "fim da tutela?", portanto, pode ser analisado como pergunta crítica e não como conclusão definitiva.[497]

De todo modo, a inclusão dos direitos indígenas na Constituição de 1988 projeta o Brasil no horizonte do constitucionalismo multicultural. Entretanto, esse reconhecimento não implica a superação do paradigma moderno de soberania estatal; trata-se, antes, de uma reconfiguração interna desse próprio modelo político-jurídico. O reconhecimento da

---

[495] SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 185–190

[496] Ibidem.

[497] LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 17-25.

diversidade ocorre no interior de uma estrutura que permanece fundada na unidade do poder constituinte e na centralidade da ordem jurídica estatal. Por conta disso, o pluralismo constitucional brasileiro é condicionado a outros fatores, pois admite a diferença sem abdicar da primazia normativa do Estado.[498]

O pluralismo jurídico contemporâneo não elimina o monopólio estatal do direito, mas inaugura uma disputa entre legalidade oficial e juridicidades subalternizadas. [499] No contexto indígena, essa tensão manifesta-se na coexistência entre sistemas normativos próprios e a submissão final das controvérsias à jurisdição estatal. Embora a Constituição reconheça a organização social dos povos indígenas, não institui mecanismos interculturais suficientemente robustos de articulação institucional, o que acaba por limitar a efetivação de uma simetria normativa no plano concreto.

Nesse sentido, a noção de cidadania plena precisa ser problematizada à luz da teoria crítica do Estado. A transição da condição de "tutelado" para a de "cidadão" não representa apenas a ampliação de direitos formais, mas implica a redefinição das relações de poder que estruturam o campo político. Como destaca Carlos Marés de Souza Filho, mecanismos como a tutela agem como instrumentos de controle direto; por outro lado, sua substituição por mecanismos administrativos e judiciais de mediação revela uma transformação nas formas de governamentalidade, mas não necessariamente na hierarquia decisória.[500]

Nesse ponto, a colonialidade do poder, conceito desenvolvido no pensamento latino-americano crítico, permite compreender como a modernidade jurídica preserva hierarquias raciais e epistemológicas mesmo quando reconhece direitos culturais. O indígena passa de objeto de tutela a sujeito de direito, mas continua inserido em uma estrutura estatal que define os limites de sua autonomia.

Seguindo essa lógica, a cidadania diferenciada se articula dentro de uma moldura que não foi construída a partir das cosmologias indígenas, mas do constitucionalismo liberal ocidental inspirado pelo pensamento de grupos pertencentes às camadas dominantes da sociedade. Conforme sinalizou Aníbal Quijano a expansão do colonialismo europeu nos demais territórios do globo permitiu a construção de uma perspectiva eurocêntrica da produção e difusão do conhecimento, o que legitimou as lógicas de dominação da sociedade europeia sobre as demais. Além disso:

---

[498] WOLKMER, **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**, 2015, p.
[499] SANTOS, **A crítica da razão indolente,** 2011, p. 185-190
[500] SOUZA FILHO, **O renascer dos povos indígenas para o direito**, 1998, p.92-103.

> Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial [501]

Não por acaso, a judicialização dos direitos indígenas após 1988 revela essa ambivalência estrutural. A ampliação da legitimidade ativa das comunidades indígenas e de suas organizações permitiu a utilização estratégica do Judiciário como arena de embate para a defesa territorial e outros direitos fundamentais. Entretanto, o recurso constante aos tribunais reforça a dependência do reconhecimento estatal e desloca a disputa política para um espaço técnico-jurídico, no qual critérios procedimentais frequentemente se sobrepõem às dimensões culturais e históricas do conflito, o que pode provocar um esgotamento do acesso ao direito dos povos indígenas tendo em vista as dificuldades, materiais ou culturais, de acesso ao sistema judiciário ou outras instâncias estatais[502]

Essa judicialização proporciona à mudança de rota da luta indígena para dentro das estruturas do Estado, transformando o conflito político em controvérsia jurídica as quais, em grande medida, não condizem com a realidade vivida pelos grupos indígenas. Embora esse movimento tenha possibilitado vitórias importantes, também submeteu a autodeterminação indígena à racionalidade interpretativa de magistrados e cortes superiores, que nem sempre são instrumentalizados com os aportes culturais necessários para compreender as especificidades das dinâmicas dos povos indígenas. A cidadania plena, assim, passa a depender da hermenêutica constitucional dominante, que é representada justamente, na maior parte, por membros das elites políticas e culturais que, em maior ou menor escala, mantém a hegemonia do discurso eurocêntrico.

Gersem Luciano (Baniwa) problematiza essa condição ao compreender que a autonomia indígena não se resume ao reconhecimento formal de direitos e vai muito além, envolvendo a capacidade efetiva de decidir sobre território, cultura e desenvolvimento da sua

---

[501] QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** LANDER, Edgard (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 118.

[502] SILVA, **Curso de direito constitucional positivo**, 2016, p. 430-433.

comunidade baseada em fatores de ancestralidade[503]. Na medida em que o Estado continua a definir os parâmetros da demarcação, os critérios de reconhecimento étnico e os limites da exploração econômica, a autodeterminação dos povos indígenas permanece parcialmente condicionada, já que está atrelada à vontade e, consequentemente, aos interesses estatais.

Para se ter uma ideia, a própria noção de "direitos originários" carrega uma ambiguidade estrutural, muito embora afirme a anterioridade histórica dos povos indígenas, sua operacionalização depende de laudos antropológicos, pareceres administrativos e homologações das figuras políticas, como a chefia do Executivo e agentes do Legislativo, quando não se faz necessária a intervenção do Judiciário para a efetivação de alguns dos seus direitos previstos no aparato normativo brasileiro. O direito originário, portanto, só se concretiza mediante reconhecimento estatal, revelando uma tensão entre ontologia histórica e positivação jurídica.[504]

É justamente nesse cenário que a indagação o "fim da tutela?", que dá nome a este subitem da tese, pode ser interpretado como um redirecionamento de regime governamental e não como superação integral da lógica de controle, que, na prática, opera de em relações simbólicas de poder do Estado sobre os povos indígenas. Se por um lado a tutela explícita, baseada na incapacidade civil, foi abolida; por outro lado, não é incomum encontrar formas mais sofisticadas de intervenção e mediação que permanecem operantes. A cidadania plena, por sua vez, configura-se como horizonte normativo tensionado por estruturas institucionais que ainda reproduzem assimetrias históricas, em um gesto que perpetua antigos embates e mecanismos de imposição cultural.

Ainda no que diz respeito à ideia de cidadania plena, quando aplicada aos povos indígenas, é exigida uma revisão crítica do próprio conceito de cidadania construído pela tradição liberal. Historicamente, a cidadania moderna foi fundada na homogeneização do corpo político, pressupondo um sujeito abstrato, desvinculado de pertencimentos coletivos específicos. Indo de encontro a essa perspectiva, no caso indígena essa matriz se revela insuficiente, pois os direitos reivindicados não se limitam à esfera individual, mas articulam território, cultura, memória e cosmologia como dimensões inseparáveis da existência política, ou seja, como um corpo vivo onde cada sistema faz parte de um todo. Ou seja, uma cidadania diferenciada.[505]

---

[503] LUCIANO, **O índio brasileiro**, 2006, p.20.
[504] SOUZA FILHO, **O renascer dos povos indígenas para o direito**, 1998, p**.** 851-860**.**
[505] LUCIANO, **O índio brasileiro**, 2006, p 89.

Quando recorremos à Constituição de 1988, observamos que ao reconhecer elementos como a organização social, línguas, crenças e tradições, introduz uma fissura nesse modelo homogêneo. Todavia, como adverte o jurista Antônio Wolkmer, o pluralismo jurídico constitucional permanece condicionado pela supremacia normativa do Estado, o que impede a consolidação de uma verdadeira interculturalidade institucional. Em termos práticos, a diferença é reconhecida, mas não reorganiza estruturalmente os fundamentos da soberania. Wolkmer, ao direcionar o olhar das suas pesquisas para o sul global, sobretudo na América Latina, percebeu o surgimento de um Constitucionalismo latente oriundo das mudanças políticas e sociais operadas nos territórios.[506]

É o caso, segundo o autor, da Constituição Federal de 1988, que representou um avanço nos debates da inclusão da multiplicidade cultural e outras pautas, como a do meio ambiente. Para o autor:

> No geral, ainda que de forma limitada e pouco satisfatória, a Carta Política Brasileira de 1988 contribui para superar uma tradição publicista liberal-individualista e social-intervencionista, transformando-se num importante instrumento diretivo propulsor para uma abertura e amplidão de horizontes doutrinários, de tipo mais pluralista e multicultural, com avanços, por contemplar e destacar questões como a dos povos originários (população indígena), e dos direitos aos bens comuns naturais, sociais e culturais.[507]

É por isso que a autodeterminação, enquanto princípio político, se encontra no centro dessa tensão. Diferentemente do direito internacional clássico, que associava autodeterminação à formação de Estados independentes, o constitucionalismo brasileiro passou a admitir formas internas de autodeterminação, vinculadas à gestão territorial e à preservação cultural. Contudo, essa autodeterminação interna não rompe com a integridade territorial do Estado, configurando-se como autonomia relativa e negociada, já que as tomadas de decisões e os processos de escolha ficam à mercê da vontade estatal e dos seus agentes, direta ou indiretamente.[508]

Essa autonomia relativa faz com que fique evidente a permanência de uma assimetria estrutural, já que o Estado define os limites da própria autonomia que concede. A demarcação das terras, a regulamentação da exploração de recursos naturais e a mediação de conflitos

---

[506] WOLKMER, **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**, 2015, p. p. 1002

[507] WOLKMER, Antônio Carlos; WOLKMER, Maria de Fátima. **Repensando a natureza e o meio ambiente na teoria constitucional da América Latina**. Novos Estudos Jurídicos, v. 19, p. 994-1013, 2014, p. 1003.

[508] SOUZA FILHO, **O renascer dos povos indígenas para o direito**, 1998, p.23.

continuam sob a autoridade de órgãos federais e sujeitos aos programas de acolhimento e intervenção em determinados assentamentos indígenas. Desse modo, a cidadania indígena fica consolidada dentro de um quadro institucional que não foi integralmente transformado pela lógica intercultural, ao menos não na prática.

É devido à crítica indígena contemporânea, sobretudo por meio da produção e difusão de obras, textos, discursos e outros materiais de comunicação de lideranças indígenas, que essa moldura institucional vem sendo tensionada. Isso pode ser visto através de pesquisadores como Ailton Krenak que, ao questionar a própria ideia de integração e desenvolvimento, reconfigura o debate da mera inclusão jurídica para a redefinição do projeto civilizatório brasileiro. A reflexão de Krenak traz à tona que a cidadania plena não pode ser reduzida ao acesso a direitos formais, mas deve implicar reconhecimento ontológico das formas indígenas de existir e produzir mundo para além do campo das ideias.[509]

Seguindo esse viés, a consolidação constitucional de 1988 possui caráter ambivalente, uma vez que representa tanto uma conquista quanto um limite. Conquista porque rompe formalmente com o paradigma tutelar e posiciona os povos indígenas como sujeitos coletivos no texto constitucional; limite porque mantém a estrutura decisória centralizada e condiciona a efetivação dos direitos à dinâmica política e econômica do Estado nacional. A cidadania plena permanece, portanto, como horizonte normativo e não como realidade plenamente materializada, muito embora seja constantemente evocada nos textos normativos.

O diálogo com o direito internacional reforça essa ambivalência, já que a incorporação posterior da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, por exemplo, ampliou o reconhecimento da consulta prévia, livre e informada e reconheceu, explicitamente, o protagonismo assumido pelos povos indígenas e tribais na condução das suas relações com a sociedade onde estavam inseridas. Segundo o documento,

> Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas, religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;
> Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população do Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão frequentemente[510]

[509] KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
[510] ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais.** Genebra: OIT, 1989.

Ou seja, existe uma preocupação em âmbito internacional para que os povos indígenas protagonizem a sua organização enquanto sociedade, mesmo que seja igualmente reconhecida a privação ou a limitação do acesso a esses direitos em diversas partes do mundo. Contudo, é igualmente observável que a aplicação desse instrumento depende de regulamentação interna e de vontade política, o que demonstra que o reconhecimento normativo não elimina a disputa concreta pela efetivação dos direitos.

A transição da tutela à cidadania deve ser aqui entendida como um processo histórico marcado por continuidades e rupturas. Se a tutela jurídica explícita foi formalmente superada, subsistem formas de controle administrativo, burocrático e judicial que condicionam a autodeterminação. A ruptura constitucional inaugurou um novo estatuto jurídico, mas não dissolveu as estruturas deixadas pela colonialidade que atravessam o Estado brasileiro.

Enfim, o "fim da tutela?" se caracteriza como pergunta crítica que orienta a análise deste subitem da tese. A Constituição de 1988 consolidou juridicamente o projeto político indígena ao reconhecer direitos originários e capacidade processual, instaurando uma concepção diferenciada de cidadania, inovadora para aquele contexto. Entretanto, a cidadania plena permanece em construção e em aparente estagnação, embora tensionada por disputas territoriais, interesses econômicos e permanências institucionais que revelam que a emancipação constitucional é, ao mesmo tempo, conquista histórica e processo inacabado.

5.2 O "declínio" da UNI e a emergência de novos organismos indígenas

A promulgação da Constituição de 1988 não significou apenas a consolidação normativa de um novo estatuto jurídico para os povos indígenas, mas também a reconfiguração estrutural do campo político no qual esses sujeitos coletivos atuavam. A União das Nações Indígenas (UNI), cujo protagonismo foi decisivo durante o processo constituinte, emergiu em um contexto de mobilização intensiva, no qual a pressão social caminhava no sentido da legitimação constitucional dos direitos originários e da superação formal do regime tutelar.

Contudo, como observa o sociólogo Sidney Tarrow, movimentos sociais organizados em torno de ciclos de mobilização enfrentam inevitavelmente o desafio da transição entre a fase de contestação aberta e a fase de institucionalização das conquistas.[511] No caso da UNI,

[511] TARROW, Sidney. **Power in movement: social movements and contentious politics**. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.204.

essa transição implicou a perda de um eixo unificador, que estava voltado à luta pelo reconhecimento constitucional, e a necessidade de redefinir estratégias diante de um Estado que já havia incorporado formalmente parte de suas reivindicações.

O declínio da UNI, portanto, foi reflexo de uma mudança estrutural nas oportunidades políticas disponíveis naquele momento. Durante a Constituinte, a lógica da mobilização estava orientada por uma evidente dicotomia que pendia entre tutela e autodeterminação; após 1988, a arena de disputa concentrou-se na implementação administrativa, para a judicialização dos direitos territoriais e para a disputa orçamentária. Esse deslocamento alterou a natureza da ação coletiva, exigindo competências técnicas, capacidade de interlocução institucional e articulação regionalizada. A unidade nacional construída sob a pressão do processo constituinte deu lugar a múltiplas frentes de atuação fragmentadas, cada qual respondendo a realidades territoriais específicas.

A literatura sobre redes transnacionais oferece chave interpretativa relevante para compreender esse processo. Autoras como Margaret Keck e Kathryn Sikkink demonstram que movimentos sociais, como os contextos de mobilidade forçada, frequentemente ampliam sua escala de atuação quando percebem limites internos à efetivação de direitos, recorrendo a alianças internacionais para pressionar governos nacionais. No caso brasileiro, a consolidação constitucional abriu espaço para que organizações indígenas passassem a dialogar diretamente com organismos multilaterais, ampliando o repertório estratégico além da interlocução exclusiva com o Estado brasileiro. Tal movimento contribuiu para descentralizar a representação política indígena, enfraquecendo o monopólio de articulação exercido anteriormente pela UNI.[512]

Originalmente, a UNI havia sido concebida como entidade nacional agregadora das demandas dos povos indígenas, mas o próprio crescimento da mobilização indígena na década de 1980 revelou a diversidade regional, linguística e política dos povos indígenas no Brasil. A consolidação constitucional tornou mais visíveis essas diferenças, uma vez que a implementação dos direitos territoriais dependia de dinâmicas locais específicas. Por conta disso, a centralização decisória passou a ser questionada por organizações regionais que reivindicavam maior autonomia na condução de suas agendas, revelando o atrito existente entre unidade estratégica e pluralidade identitária.

---

[512] KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. **Activists beyond borders: advocacy networks in international politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998, p.12-13

Outro fator decisivo para o declínio da UNI foi à transformação da relação entre movimento indígena e Estado. Durante a Constituinte, a lógica era predominantemente de confronto e pressão externa, especialmente para que os grupos indígenas tivessem suas vozes ecoadas naquelas tribunas; após 1988, a institucionalização dos direitos criou alguns canais formais de participação, como os conselhos, grupos técnicos, audiências públicas, entre outros, que incentivaram a inserção direta de lideranças indígenas na burocracia estatal.

A participação da sociedade civil nos processos de efetivação da cidadania é alvo de pesquisa de Evelina Dagnino, que argumenta que a redemocratização brasileira produziu uma redefinição ambígua da participação, combinando ampliação de espaços institucionais com a incorporação seletiva de atores sociais. Segundo a autora, essa dinâmica favoreceu a fragmentação organizativa, na medida em que diferentes lideranças passaram a ocupar posições institucionais diversas, uma vez que:

> [...] No caso do Brasil, o que há talvez de específico nesse processo [de inflexão na cultura política] é que ele se defronta com um projeto político democratizante, amadurecido desde o período da resistência ao regime militar, fundado na ampliação da cidadania e na participação da sociedade civil. Ao contrário de outros países do continente, esse projeto, gestado no interior de uma sociedade civil bastante consolidada, encontra suporte significativo em vários dos seus setores, tendo sido capaz, como vimos, de inspirar a criação de novas instituições que abrigassem seus princípios, tais como os Conselhos gestores, os Orçamentos Participativos, etc. [513]

Há que se ressaltar e levar em consideração que movimentos organizados em torno de uma reivindicação central tendem a enfrentar crise de identidade quando essa reivindicação é parcialmente atendida. A narrativa mobilizadora da UNI estava fortemente ancorada na superação da tutela e na inserção de direitos dos povos originários na Constituição. Uma vez alcançado esse objetivo, a organização precisava redefinir seu projeto político, agora orientado para a efetivação concreta e para a defesa contra retrocessos. Essa transição exigiu capacidade de adaptação institucional que nem sempre acompanhou a velocidade das transformações políticas.

Por isso, o chamado "declínio" da UNI simbolizou a reconfiguração do campo político indígena, e não a dissolução de sua força histórica. O que se observa no contexto pós-1988 é a pluralização das formas organizativas, a regionalização das estratégias e a internacionalização das pautas, como é o caso da já mencionada Convenção nº 169 da OIT, de 1989. A unidade

---

[513] DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (org.). **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización.** Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, p. 99.

outrora centralizada cede espaço a uma constelação de entidades e redes que passam a atuar simultaneamente em múltiplos níveis e esferas, como local, nacional e internacional, inaugurando um novo ciclo de mobilização cuja lógica já não se estrutura apenas em torno da disputa constitucional, mas da disputa permanente pela efetivação e ampliação dos direitos reconhecidos.

É verdade que a promulgação da Constituição de 1988 projetou o Brasil no cenário internacional como um dos países que incorporaram, em nível constitucional, o reconhecimento de direitos coletivos indígenas, especialmente no que se refere à territorialidade e à organização social própria. Esse reconhecimento foi observado por organismos multilaterais como parte de um movimento mais amplo de transição democrática na América Latina, no qual demandas de grupos historicamente marginalizados passaram a integrar o texto constitucional. Nesse sentido, o sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen observou que, a partir dos anos 1980, os direitos indígenas deixaram de ser tratados exclusivamente como questão interna dos Estados e passam a compor o repertório normativo dos direitos humanos internacionais, inserindo-se no debate global sobre autodeterminação e diversidade cultural.[514]

A internacionalização da pauta indígena, contudo, não se deu apenas por reconhecimento externo, mas por ação estratégica dos próprios movimentos. Autoras como Keck e Sikkink demonstram que redes transnacionais de *advocacy* operam por meio do chamado *"boomerang pattern"*, no qual atores domésticos recorrem a instâncias internacionais para pressionar seus próprios governos.[515] Trazendo para a realidade brasileira, a consolidação constitucional abriu espaço para que lideranças indígenas dialogassem com fóruns internacionais, utilizando o prestígio do novo texto constitucional como argumento legitimador e, simultaneamente, denunciando a insuficiência de sua implementação prática.

A adoção da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, em 1989, constitui marco decisivo nesse processo. Diferentemente da Convenção 107, de orientação integracionista, a Convenção 169 reconhece explicitamente o direito à consulta prévia, livre e informada, bem como o direito dos povos indígenas de manter suas próprias instituições

[514] STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos indígenas y sus derechos.** México: UNESCO, 2008, p.756.
[515] KECK; SIKKINK, **Activists beyond borders,** 1998, p. 20.

sociais e políticas. [516]Ainda que o Brasil só a tenha ratificado em 2002, o debate em torno desse instrumento já influenciava a agenda política na década de 1990, fortalecendo a articulação entre organizações indígenas brasileiras e instâncias internacionais.

Esse movimento produziu uma reconfiguração nas relações entre soberania estatal e a reivindicação de autodeterminação indígena. O Estado brasileiro, ao mesmo tempo em que se apresentava como sujeito de reconhecimento no plano internacional, passou também a ser objeto de monitoramento por organismos multilaterais. Nessa perspectiva, o direito internacional dos direitos humanos introduz fissuras na concepção clássica de soberania, ao estabelecer parâmetros externos para a avaliação das políticas internas dos Estados. No que se refere às demandas dos povos indígenas, isso significou que a implementação das garantias previstas no texto constitucional passou a ser acompanhada e observada sob um escrutínio internacional. Esse debate também suscita críticas ao colonialismo cultural e epistêmico exercido pelo Norte Global em relação a outros países, ao questionar a pretensa universalidade de determinados parâmetros normativos. O que chama atenção para os limites presentes nesse processo, pois diante do,

> Imperialismo cultural e epistemicídio são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente, e contrariando o discurso hegemônico, é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida, na translocalidade do cosmopolitismo, num diálogo intercultural [517]

Tal fator que explica a emergência de novas organizações indígenas no período pós-UNI, que devem ser compreendidas também à luz dessa internacionalização apontada por Sousa Santos. A ampliação das arenas de atuação exigiu entidades com capacidade de interlocução multilíngue, domínio técnico de instrumentos jurídicos internacionais e articulação com organizações não governamentais estrangeiras. Foi, em suma, um processo que favoreceu a especialização temática e regional das organizações indígenas, que passaram a atuar em redes mais amplas, substituindo a centralidade nacional anteriormente ocupada pela UNI.

---

[516] ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção n° 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/pt-pt/publications/convencao-no-169-sobre-povos-indigenas-e-tribais-e-resolucao-referente-acao www.ilo.org . Acesso em: 05 fev. 2026.
[517] Ibidem.

Sidney Tarrow sustenta que a transnacionalização dos movimentos sociais modifica seu repertório de ação e amplia sua capacidade de pressão, na mesma medida em que pode gerar tensões internas, especialmente quando recursos e visibilidade se concentram em determinados segmentos ou quando estão escassos.[518] No caso indígena brasileiro, a inserção internacional contribuiu para a projeção de novas lideranças e para a formação de quadros técnicos especializados, alterando o equilíbrio interno do campo organizativo.

A repercussão internacional da Constituição de 1988, portanto, não se limitou à celebração formal de seu texto, mas produziu efeitos estruturais na dinâmica organizativa indígena. A partir dos anos 1990, a luta pelos direitos indígenas passou a se desenrolar simultaneamente em múltiplas escalas, exigindo formas de organização mais flexíveis e descentralizadas. É nessa conjuntura que o declínio da UNI demonstrou o seu caráter de transição para um modelo de mobilização policêntrico, articulado em redes que extrapolam as fronteiras do Estado-nação e que ganham a comunidade internacional, ainda que só na teoria.

O declínio da UNI, para além das transformações estruturais externas já analisadas ao longo deste subitem, deve ser compreendido também a partir de dinâmicas internas que tensionaram sua capacidade de manter coesão organizativa no pós-1988. A UNI havia sido estruturada como uma entidade nacional congregadora, com forte centralidade política durante a Constituinte. Contudo, conforme indicam estudos sobre ciclos de mobilização, organizações criadas em momentos de confronto intenso tendem a enfrentar dificuldades quando a arena de disputa se desloca para espaços institucionais fragmentados.[519]

A pluralidade étnica, territorial e política dos povos indígenas brasileiros, antes unificada sob a bandeira da superação da tutela por parte do Estado, passou a manifestar-se de forma mais explícita quando a pauta se diversificou, demonstrando se tratar de grupos distintos com características próprias, a despeito do que se fazia pensar as lideranças políticas locais.

A heterogeneidade regional revelou divergências quanto às estratégias de interlocução com o Estado. Parte das lideranças defendia maior inserção nos canais institucionais recém-criados, como conselhos consultivos e grupos técnicos; outras enfatizavam a necessidade de manter postura mais combativa diante das persistentes resistências administrativas e políticas à implementação dos direitos constitucionais. A institucionalização da pauta indígena, por seu

[518] TARROW, **Power in movement**, 2011, p. 234.
[519] TARROW, **Power in movement**, 2011, p. 207.

turno, exigiu também a profissionalização da militância dos agentes, isso por que a atuação em processos demarcatórios, em ações judiciais e em negociações administrativas demandava conhecimentos técnicos específicos que nem sempre estavam disponíveis no interior da estrutura original da UNI. Esse processo favoreceu o surgimento de organizações com perfil mais técnico e regionalizado, capazes de acompanhar demandas territoriais específicas com maior especialização. Como observa Stavenhagen, a consolidação de direitos indígenas no plano normativo tende a deslocar a luta para arenas técnicas, exigindo capacitação institucional diferenciada.[520]

Além disso, a captação de recursos por meio de agências de fomento nacionais e internacionais passou a desempenhar papel relevante na reorganização do campo político indígena. A inserção em redes transnacionais ampliou as possibilidades de financiamento, mas também introduziu novas lógicas de gestão e prestação de contas. A esse respeito, Keck e Sikkink alertam para o fato de que a profissionalização das organizações pode fortalecer sua capacidade de ação, mas também gerar desigualdades internas e disputas por legitimidade representativa.[521] Como demonstrado no caso brasileiro, a pluralização organizativa refletiu tanto o fortalecimento do movimento quanto a fragmentação de sua representação nacional.

Outro elemento relevante diz respeito à redefinição das lideranças. A década de 1990 testemunhou o surgimento de novas gerações de dirigentes indígenas, muitos deles com formação universitária e domínio do vocabulário jurídico-constitucional. Essa transformação alterou o perfil do ativismo indígena, aproximando-o de estratégias institucionais e ampliando sua capacidade de interlocução com o sistema de justiça e com organismos internacionais. Contudo, também produziu tensões com lideranças históricas vinculadas a formas tradicionais de mobilização.

O enfraquecimento da UNI, portanto, não decorre de um esgotamento da mobilização indígena, mas da necessidade urgente de um campo organizativo mais complexo e descentralizado, de preferência instrumentalizado com repertório linguístico para compreender e se fazer compreendido nos debates travados nas tribunas. A centralidade nacional que caracterizou a UNI durante a Constituinte tornou-se menos funcional diante de um cenário no qual as disputas territoriais assumiam especificidades locais e regionais.

José Maurício Arruti, ao analisar processos de territorialização e reconhecimento, demonstra que a construção de identidades políticas frequentemente acompanha dinâmicas

[520] STAVENHAGEN, **Los pueblos indígenas y sus derechos,** 2008, p.758.
[521] KECK; SIKKINK, **Activists beyond borders,** 1998, p.10-11.

locais de afirmação e reorganização coletiva, um fenômeno que também se verifica no campo indígena. Ainda complementa Arruti o seguinte:

> As formas nativas de denominação das terras de uso comum passam, então, a serem vistas como derivações de mitos de origem, que encobrem formas de apossamento e de organização proibidas pela ordem escravocrata. Assim, a categoria contemporânea de quilombos passa a estar associada à redução sociológica das denominações locais sob a categoria analítica de "terras de uso comum". Categoria normativa, fruto da ressemantização da categoria histórica exige, por sua vez, a ressemantização das categorias nativas.[522]

Nesse contexto, a pluralização da organização social dos indígenas demonstra maturidade política na medida em que trabalhou para evitar sua fragmentação desestruturante. O modelo centralizado da UNI cumpriu papel histórico fundamental na fase de conquista constitucional; sua transição para um modelo policêntrico reflete a necessidade de enfrentar desafios distintos, como a implementação territorial, a judicialização de conflitos e a inserção internacional. O declínio da UNI, assim, representa a metamorfose de sua forma organizativa diante das novas condições estruturais do pós-Constituinte. Conforme sugere Pierre Bourdieu, os campos sociais não se extinguem quando suas instituições pioneiras declinam; eles se reestruturam, redistribuindo capital simbólico e político entre novos agentes[523].

A UNI cumpriu papel decisivo no momento constituinte, funcionando como polo agregador de demandas e como mediadora entre lideranças indígenas e o Estado. Contudo, uma vez consolidado o novo marco constitucional, o próprio sucesso institucional do movimento produziu novas exigências organizativas, incompatíveis com um modelo excessivamente centralizado. O declínio da entidade, portanto, expressa uma transição de ciclo político, conforme já observado na dinâmica dos movimentos sociais por Tarrow[524].

A Constituição de 1988, ao reconhecer a organização social, os costumes e as tradições indígenas, produziu um efeito paradoxal: ao mesmo tempo em que ampliou direitos, descentralizou as arenas de disputa. Se antes a luta concentrava-se na afirmação jurídica da diferença, após 1988 passou a incidir sobre políticas públicas específicas, como a demarcação territorial, acesso à saúde, ferramentas de educação diferenciada e gestão ambiental.

Esse deslocamento exigiu adaptação nas dinâmicas organizacionais que fossem mais próximas das bases territoriais, reforçando a emergência de entidades regionais. Dagnino argumenta que processos de democratização produzem "novos espaços públicos", nos quais

---

[522] ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio (orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas.** 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2008, v. 1, p.16-17.
[523] BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p.89-94.
[524] TARROW, **Power in movement**, 2011, p. 212.

atores sociais precisam redefinir estratégias de incidência e, conforme vimos ao longo deste tópico da tese, essa redefinição implicou a substituição progressiva de uma entidade nacional centralizada por uma rede articulada de organizações indígenas que operava em diferentes esferas da sociedade.[525]

O surgimento desses novos organismos associativos também pode ser compreendido à luz da teoria das redes transnacionais de *advocacy*. Recorro novamente a Keck e Sikkink, pois as autoras demonstram que movimentos sociais que atuam em múltiplas escalas tendem a adotar estruturas flexíveis, capazes de dialogar simultaneamente com atores locais e com organismos internacionais.[526] A partir dos anos 1990, lideranças indígenas brasileiras passaram a participar de fóruns internacionais, como conferências ambientais e debates sobre direitos humanos, ampliando sua inserção global.

Além disso, a pluralização organizativa correspondeu à própria diversidade étnica e territorial dos povos indígenas no Brasil. Conforme sublinha Manuela Carneiro da Cunha, a categoria "povos indígenas" encobre uma multiplicidade de experiências históricas, cosmologias e relações com o Estado. É por isso que a centralização excessiva poderia produzir homogeneização indesejada, já que desconsiderava as características particulares de cada grupo étnico diferente.[527] A emergência de organismos regionais permitiu que especificidades locais ganhassem visibilidade própria, fortalecendo a legitimidade das lideranças perante suas comunidades. Essa diversificação não fragilizou o movimento; ao contrário, ampliou sua capacidade de representar a complexidade sociocultural que reivindica reconhecimento.

Em consonância com as diretrizes sociológicas, essa transformação permite ser interpretada como a passagem de um modelo de mobilização de confronto para um modelo híbrido de mobilização e institucionalização. Sidney Tarrow observou que movimentos sociais, ao alcançarem vitórias institucionais, tendem a se reorganizar para atuar dentro das estruturas estatais, sem abandonar completamente a capacidade de protesto.[528] É justamente o que aponta a trajetória pós-UNI, ao revelar essa dinâmica: novas organizações assumem tanto funções técnicas quanto funções de mobilização coletiva em contextos de ameaça territorial.

---

[525] DAGNINO, **Sociedade civil, participação e cidadania**, 2004, p.103.
[526] KECK; SIKKINK, **Activists beyond borders**, 1998, p. 10.
[527] CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.9-13.
[528] TARROW, **Power in movement**, 2011, p.212-213

A memória da UNI, entretanto, permanece como capital simbólico estruturante do campo político indígena. Bourdieu destaca que a autoridade simbólica acumulada por agentes pioneiros continua operando como referência legitimadora, mesmo após sua perda de centralidade institucional. E complementa o autor:

> Essa estrutura não é imutável e a topologia que descreve um estado de posições sociais permite fundar uma análise dinâmica da conservação e da transformação da estrutura da distribuição das propriedades ativas e, assim, do espaço social. É isso que acredito expressar quando descrevo o espaço social global como um campo, isto é, ao mesmo tempo, como um campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou a transformação de sua estrutura.[529]

Incorporando a estrutura apresentada por Bourdieu ao contexto das organizações indígenas nas décadas passadas, é possível observar que o protagonismo indígena na Constituinte se tornou marco fundador da identidade política contemporânea. As organizações que emergem posteriormente não rompem com essa herança; ao contrário, reivindicam-na como fundamento histórico de sua legitimidade.

Assim, o chamado "declínio" da UNI representou a maturação histórica do movimento indígena brasileiro. A transição de uma entidade nacional centralizadora para uma constelação de organismos articulados reflete a sofisticação estratégica diante de um cenário político complexo e multifacetado. Como argumenta Dagnino, a democratização redefine permanentemente as formas de participação e representação assume facetas variadas.[530] No caso indígena, a experiência constituinte inaugurou um ciclo de autonomia política que continua a se reinventar por meio de novas lideranças, novas organizações e novas arenas de disputa, consolidando uma cidadania que não se submete mais à tutela, mas afirma-se na pluralidade institucional.

5.3 Entre o passado e o presente: que projeto queremos para os indígenas do Brasil

No âmbito da história do tempo presente, a pergunta *"que projeto queremos para os indígenas do Brasil?"* não pode ser respondida apenas a partir das instituições estatais, da sociedade civil não indígena ou do meio acadêmico. Ela exige, sobretudo, escuta reconhecimento e respeito às vozes, trajetórias e proposições dos próprios povos indígenas,

---

[529] BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. 5. reimp. Campinas, SP: Papirus, 2003, p. 50.
[530] DAGNINO, **Sociedade civil, participação e cidadania,** 2004, p.101.

que há séculos constroem formas de existência e (re) existência diante de processos contínuos de colonização, exclusão e violência.

Neste sentido, refletir sobre os elementos fundamentais que devem compor um projeto político para os povos indígenas no Brasil, orientado pelos princípios de justiça histórica, autodeterminação, pluralismo e sustentabilidade.

Um projeto justo para os povos indígenas não pode ser pensado para eles, mas com eles, ou melhor, a partir deles. Em razão disso, a centralidade do protagonismo indígena implica reconhecer os povos originários como sujeitos políticos autônomos, portadores de cosmologias, saberes e formas próprias de organização. Experiências como a UNI, criada nos anos 1980, demonstram que os povos indígenas já têm elaborado propostas concretas de organização social, de reforma do Estado e de convivência com o meio ambiente, baseadas em suas vivências coletivas e na relação ancestral com os territórios.

Nesse contexto, a pergunta exige, antes de qualquer formulação programática, um reposicionamento epistemológico: trata-se de abandonar a tradição histórica segundo a qual o Estado e as elites intelectuais definiram unilateralmente os rumos da política indigenista.

Como Manuela Carneiro da Cunha tratou, sobre como a legislação indigenista brasileira foi, durante séculos, atravessada por um paradigma integracionista que pressupunha a transitoriedade da condição indígena. Ainda que, a Constituição de 1988 tenha representado uma ruptura formal com esse modelo ao reconhecer os povos indígenas como sujeitos de direitos originários. Contudo, a superação jurídica do integracionismo não elimina automaticamente suas persistências institucionais e simbólicas.[531]

A noção de justiça histórica, nesse contexto, vai muito além da reparação material, mas implica reconhecimento político e epistemológico. Nancy Fraser argumenta que justiça requer a combinação entre redistribuição e reconhecimento, sobretudo em sociedades marcadas por desigualdades estruturais, como é o caso do Brasil. Uma vez que, o reconhecimento constitucional dos direitos territoriais constitui passo decisivo para atenuar as desigualdades. Mas permanece tensionado por disputas econômicas e por narrativas desenvolvimentistas que relativizam esses direitos. [532]

---

[531] CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa.** São Paulo: Editora UNESP, 2018, p.

[532] FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça na era "pós-socialista". In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p.231-232.

Diante disso, a efetividade do projeto constitucional depende, portanto, da consolidação de um modelo que combine proteção territorial, fortalecimento institucional e valorização cultural, de modo que as próximas gerações compreendam a dimensão do multiculturalismo indígena e da necessidade de que sejam valorizadas as suas culturalidades.

A problemática da autodeterminação, já vista nos itens anteriores, ressurge como princípio estruturante desse projeto. Embora tradicionalmente associado ao direito internacional, o conceito adquiriu densidade interna no ordenamento brasileiro a partir de 1988. Nesse sentido, a democratização pós-autoritarismo abriu espaço para formas plurais de cidadania que desafiam o modelo liberal homogêneo, desconstruindo a ideia de que a autodeterminação indígena significa secessão, e compreendendo que se trata da capacidade de decidir sobre modos de vida, organização política e gestão territorial dentro do Estado brasileiro.

Nesse sentido, a experiência histórica da UNI demonstra que os povos originários não atuaram apenas como demandantes de concessões estatais, mas também como formuladores de projetos políticos autônomos e estruturantes para a sociedade brasileira. A Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e 1988 transformou-se, assim, em uma arena de intervenção direta, na qual a elaboração do *Programa Mínimo* e a proposição de dispositivos constitucionais confrontaram a secular lógica tutelar que reduzia os indígenas a objetos das políticas públicas e os classificava juridicamente como relativamente incapazes. Ao apresentarem um projeto fundamentado na plurinacionalidade, nos direitos originários sobre os territórios e na capacidade processual própria, as lideranças da UNI afirmaram-se como sujeitos epistêmicos e produtores de pensamento político. Desse modo, desafiaram o Estado a reconhecer que a reconstrução democrática do país exigia a incorporação dos saberes, das filosofias e das cosmologias dos povos originários.

Diante disso, pergunta sobre o futuro, portanto, parte de uma tradição recente de protagonismo étnico que precisa ser aprofundada, e não substituída por novas formas de mediação paternalista, conforme é característico das práticas colonialistas impostas no sul global e demais territórios marginalizados pelo norte global.

No entanto, o cenário pós-1988 deixou sobressair algumas ambivalências que merecem ser aventadas nesta tese. Uma delas diz respeito à expansão de frentes econômicas, como o agronegócio, a mineração, a infraestrutura, o que intensificou conflitos territoriais e colocou em xeque a sustentabilidade das terras indígenas. Os apontamentos de Tarrow nos

lembra que conquistas institucionais frequentemente geram contraofensivas organizadas por grupos que se sentem prejudicados, seja por algo concreto ou iminente.[533] O recrudescimento de disputas fundiárias nas últimas décadas confirma essa dinâmica, evidenciando que a cidadania indígena permanece em disputa permanente.

Nessa perspectiva, a formulação de um projeto voltado ao presente exige igualmente a revisão crítica da política indigenista conduzida pelo Estado. O modelo tutelar, mesmo formalmente superado, em tese, deixou marcas institucionais na estrutura administrativa. Pierre Bourdieu destaca que o Estado produz classificações que moldam a percepção social dos grupos, e isso nos mostra que a permanência de práticas burocráticas que tratam povos indígenas como destinatários passivos de políticas acentua a necessidade de uma reforma que incorpore efetivamente a participação indígena nos processos decisórios.[534]

Nesse sentido, entre o passado e o presente, delineia-se um projeto ancorado em quatro pilares: justiça histórica, autodeterminação, pluralismo cultural e sustentabilidade. Esses elementos não podem ser concebidos como concessões estatais, tendo em vista se tratar de desdobramentos de um pacto constitucional que reconhece a anterioridade dos direitos indígenas.

Diante disso, a pergunta deve ser respondida, antes de tudo, com a afirmação de que o projeto precisa ser construído a partir das vozes indígenas, em diálogo crítico com a sociedade brasileira. Consolidando assim, um modelo democrático que reconheça a diversidade como fundamento e não como obstáculo.

Nesse sentido, o trecho a seguir, que merece ser transcrito na íntegra, encontra-se na obra intitulada “Transversalidade para Povos Indígenas nas Políticas Públicas, no Plano e no Orçamento”. O documento funciona como um guia prático destinado a gestores públicos para o adequado acolhimento das demandas indígenas, considerando que esses povos historicamente enfrentam a ausência de apoio estatal efetivo no acesso às políticas públicas básicas necessárias à manutenção da vida. O documento destaca que:

> Nas décadas seguintes à redemocratização, houve progressos significativos na garantia dos direitos de povos indígenas. De acordo com a Funai, mais de 400 terras indígenas já foram demarcadas, lideranças e organizações indígenas ganharam protagonismo político e políticas públicas incorporaram sua perspectiva específica. Contudo, desafios históricos persistem, e as populações indígenas ainda enfrentam realidades complexas, que exigem atenção contínua e ações integradas. Conflitos fundiários, pressionados por atividades ilegais, como garimpoe desmatamento,

[533] TARROW, **Power in movement,** 2011, p.160
[534] BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução de Mariza Corrêa. 5. reimp. Campinas, SP: Papirus, 2016, p. 97-101.

> ameaçam a integridade física e cultural desses povos. Além disso, dificuldades de acesso a serviços essenciais, como saúde, saneamento básico e segurança alimentar, evidenciam a necessidade de políticas transversais que articulem diferentes setores de políticas públicas e esferas de governo, bem como a sociedade civil.[535]

A consolidação dos direitos indígenas após 1988 não se restringiu ao plano declaratório da Constituição; ela demandou a construção de políticas públicas capazes de operacionalizar o reconhecimento jurídico. A demarcação de terras, ainda que em passos lentos, a criação de subsistemas específicos de saúde indígena e a institucionalização da educação escolar indígena diferenciada constituíram marcos importantes nesse processo.

Contudo, como observa Manuela Carneiro da Cunha, a efetividade desses direitos depende de vontade política contínua, uma vez que a simples previsão normativa não garante sua implementação concreta, demonstrando que a política indigenista brasileira passou, desde então, a oscilar entre momentos de avanço institucional e períodos de retração, revelando a fragilidade estrutural do pacto constitucional.[536]

A demarcação de terras indígenas permanece o cerne da política indigenista contemporânea, pois dela derivam condições materiais para a reprodução física e cultural dos povos. O reconhecimento dos direitos originários implica admitir que a terra não é concessão estatal, mas condição pré-existente ao próprio Estado. Entretanto, a judicialização crescente das demarcações demonstra que o consenso constituinte foi progressivamente tensionado por interesses econômicos organizados. Sidney Tarrow assinala que disputas institucionais frequentemente se deslocam para o Judiciário quando o conflito político atinge impasses estruturais, sendo uma dinâmica claramente perceptível nas controvérsias recentes envolvendo o chamado “marco temporal”.[537] Que por diversas vezes ocupa espaço nas redes sociais e demais veículos de comunicação, demonstrando ser uma ferida ainda aberta na política indigenista brasileira.

A tese do marco temporal segundo a qual apenas teriam direito à demarcação os povos que estivessem fisicamente em suas terras na data da promulgação da Constituição representam, sob análise histórica, uma reinterpretação restritiva do texto constitucional. Ao condicionar direitos originários a uma situação fática específica, desconsidera-se o histórico de expulsões forçadas, remoções e violências promovidas pelo próprio Estado ao longo do

---

[535] BRASIL. Ministério do Planejamento e Orçamento. **Transversalidade para povos indígenas nas políticas públicas, no plano e no orçamento.** Brasília: Ministério do Planejamento e Orçamento, 2025, p. 21.
[536] CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 21.
[537]TARROW, **Power in movement,** 2011, p.32

século XX, e a esse respeito Nancy Fraser lembra que políticas de reconhecimento não podem ser desvinculadas de processos de redistribuição e reparação histórica; caso contrário, perpetuam desigualdades sob nova roupagem jurídica.[538]

No campo da saúde indígena, a criação de um subsistema específico no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)[539], representou avanço significativo, reconhecendo especificidades culturais e epidemiológicas. Todavia, a precarização estrutural e a descontinuidade administrativa comprometem sua eficácia. Diante disso, a democratização real exige a tradução intercultural das políticas públicas, isto é, a incorporação efetiva de saberes e práticas locais na formulação estatal, portanto, sem essa dimensão intercultural, a política de saúde corre o risco de reproduzir o universalismo abstrato que invisibiliza particularidades culturais.

A educação escolar indígena diferenciada, por sua vez, materializa a tensão entre integração e pluralismo. A Constituição garante o uso das línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, disposta no parágrafo segundo do artigo 210 da Constituição Federal, mas sua implementação enfrenta obstáculos pedagógicos e administrativos. O texto constitucional, ao abordar o direito à educação, estabelece o seguinte:

> **Art. 210.** Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.
> § 1º O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.
> § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, **assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem** (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Contudo, a ampliação de direitos participativos não elimina conflitos sobre seu conteúdo e alcance. No caso da educação indígena, constatava-se a precariedade da atuação estatal na oferta de uma estrutura mínima para a educação escolar nos territórios indígenas, uma vez que "o poder público conseguiu chegar às aldeias com a escola, mas ainda precisa garantir sua qualidade, por meio de formação de professores, materiais didáticos e

---

[538] FRASER, **Da redistribuição ao reconhecimento?,** 2001, p.234-237.

[539] A Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), criada em 2010, tem como objetivo garantir atenção integral e diferenciada à saúde dos povos indígenas, fortalecendo o modelo estabelecido pela Lei Arouca (1999) e atendendo às reivindicações históricas do movimento indígena por maior participação na gestão e autonomia dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

infraestrutura adequada"[540] O desafio consiste em equilibrar acesso ao conhecimento científico universal com a preservação e valorização dos saberes tradicionais.

A intensificação das pressões ambientais nas últimas décadas, especialmente aquelas relacionadas à expansão do agronegócio e à exploração mineral, reacende o debate sobre sustentabilidade no centro da agenda indigenista. Diversos estudos apontam que terras indígenas figuram entre as áreas mais preservadas do território nacional, desempenhando papel estratégico na mitigação dos danos ambientais e das mudanças climáticas. Essa constatação desloca o debate do plano identitário para o plano ecológico e civilizatório e a esse respeito argumenta

> a sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo.[541]

Isto é, a conexão indígena com o território não se reduz a propriedade, mas envolve cosmologias que articulam natureza, ancestralidade e comunidade, como se as comunidades fossem parte do corpo que compõe a natureza e, portanto, são partes da mesma estrutura.

Diante desse cenário, a pergunta sobre o projeto futuro exige reconhecer que a cidadania indígena permanece inacabada. Pois, a Constituição de 1988 inaugurou um paradigma de pluralismo jurídico e reconhecimento cultural, mas sua concretização depende da permanente mobilização política. Bourdieu já enfatizou que o direito é também campo de disputa simbólica e que a sua interpretação não é desprovida de neutralidade.[542] A sustentabilidade das terras e culturas indígenas, portanto, não será garantida apenas por dispositivos legais, mas pela capacidade de articulação entre lideranças indígenas, sociedade civil e instituições democráticas na defesa do pacto constitucional.

Entre o passado que se valia do discurso da tutela e o presente que apresenta uma pretensa cidadania constitucional, o projeto para os povos indígenas no Brasil deve partir do reconhecimento de que a Constituição de 1988 não foi um ponto de chegada nem de partida. Mas foi um desdobramento histórico que contribuiu para o amadurecimento dos debates acerca da proteção, valorização e difusão do capital cultural dos povos originários espalhados pelo território brasileiro. Conforme demonstrado por Fernando Perlatto, o processo

---

[540] LUCIANO, Gersem José dos Santos (Baniwa). **Educação escolar indígena no século XXI***:* encantos e desencantos*.* Rio de Janeiro: Mórula, 2019, p.22.
[541] CORREA, **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**, 2018, p. 89.
[542] BOURDIEU, Pierre. **A força do direito:** elementos para uma sociologia do campo jurídico. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

constituinte representou “abertura política e renovação” de um campo democrático [543]no qual os povos indígenas se afirmaram como sujeitos políticos. Ainda que, como observa Dagnino, a consolidação democrática seja um processo inacabado, permanentemente tensionado por forças que buscam restringir direitos conquistados. [544]

A noção de justiça histórica exige enfrentar não apenas a violência material do passado, como também suas continuidades estruturais. Nancy Fraser demonstra que sociedades marcadas por desigualdades históricas demandam políticas combinadas de redistribuição e reconhecimento. [545] No caso indígena, isso implica assegurar a demarcação efetiva de terras, a proteção ambiental, o financiamento adequado de políticas diferenciadas e o reconhecimento institucional das formas próprias de organização. Sem essa combinação, a cidadania indígena corre o risco de permanecer estritamente no campo da formalidade normativa, dissociada das condições concretas de vivência social.

O pluralismo jurídico, implicitamente reconhecido na Constituição ao assegurar a organização social, os costumes e as tradições dos povos indígenas, deve ser interpretado como um princípio estruturante da política indigenista que se projeta para o Brasil. Nesse sentido, deve ser compreendido como um fenômeno que expressa possibilidades e dimensões de universalidade cultural.[546] Em contextos de democracias multiculturais, torna-se necessário reconhecer a coexistência de múltiplos sistemas normativos, mesmo aqueles que, aos olhos do senso comum, não apresentam formalidade jurídica.

Nesse sentido, a construção de um projeto consistente voltado aos povos indígenas pressupõe a institucionalização de mecanismos de diálogo intercultural que respeitem e incorporem formas próprias de resolução de conflitos e de gestão territorial.

A sustentabilidade, por sua vez, não se encerra no discurso ambiental. Estudos sobre preservação ambiental demonstram que terras indígenas figuram entre as áreas mais protegidas do território nacional, evidenciando que a proteção dos direitos indígenas é também política ambiental estratégica, dada a preservação do meio ambiente natural, cada vez mais ameaçado pela exploração predatória de grandes empresas que, na maioria das vezes, contam com a chancela estatal para a exploração. Desse modo, o projeto indigenista

---

[543] PERLATTO, **As disputas políticas e a constituinte brasileira de 1987-1988**, p.90.
[544] DAGNINO, **Sociedade civil, participação e cidadania**, 2004, p.
[545] FRASER, Nancy. **Social Justice in the Age of Identity Politics:** Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Trad. Joel Golb, James Ingram e Christiane Wilke. New York; London: Verso, 2003.
[546] WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito.** 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Alfa Omega, 2001, p.170.

contemporâneo deve reconhecer que defender direitos indígenas é também defender um modelo alternativo de relação sociedade-natureza.

A superação definitiva do paradigma tutelar requer transformação institucional eficaz e responsável por dar voz às múltiplas narrativas, uma vez que o Estado detém monopólio simbólico da classificação legítima e, para ele, alterar práticas administrativas implica modificar *habitus* burocráticos sedimentados[547]. Por isso a construção de um projeto democrático intercultural exige a participação indígena em todas as etapas de formulação, implementação e avaliação de políticas públicas, rompendo com a lógica consultiva superficial que historicamente marcou a relação entre Estado e povos originários.

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que a disputa pelo projeto indigenista ocorre em ambiente político polarizado, no qual interesses econômicos frequentemente se contrapõem à efetivação dos direitos constitucionais. Vale ressaltar que conquistas institucionais geram ciclos de contra-mobilização, por isso o futuro da política indigenista dependerá da capacidade de articulação entre lideranças indígenas, movimentos sociais e setores democráticos da sociedade civil na defesa do pluralismo e do Estado de Direito.[548]

[547] BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2016, p.91- 120
[548] TARROW, **Power in movement,** 2011, p. 160-165

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou compreender como a União das Nações Indígenas (UNI) se constituiu como uma organização política capaz de promover a partir da política da (re) existência um projeto de "nação" no Brasil.

Partiu-se da hipótese de que os povos indígenas não chegaram a esse processo como sujeitos passivos, mas como agentes historicamente organizados portadores de propostas e estratégias políticas próprias. A noção de política da (re) existência permitiu compreender que a atuação indígena ultrapassava a resistência entendida apenas como reação à opressão. Representa também a criação de alternativas políticas, da formulação de projetos, da ocupação de espaços institucionais e da produção de novas formas de representação coletiva.

Ao longo análise desenvolvida, confirma-se essa hipótese ao evidenciar que a UNI enquanto organização operou como um espaço de articulação interétnica, capaz de mobilizar diferentes povos em torno de demandas comuns, ao mesmo tempo em que construiu formas próprias de atuação política, apropriando-se criticamente de instrumentos do mundo não indígena.

Nesse sentido, a trajetória analisada ao longo dos capítulos permitiu demonstrar que o movimento indígena, longe de ser uma reação circunstancial às políticas estatais, constitui-se como um processo histórico contínuo, marcado por reelaborações, deslocamentos e reconfigurações.

Ao retomar o percurso histórico apresentado, observa-se que o Capítulo 1 evidenciou a constituição de um projeto estatal baseado na tutela, na integração forçada e na subordinação dos povos indígenas. Esse modelo, sustentado por discursos de proteção e civilização, operou como um mecanismo de controle social e territorial, inserindo os povos indígenas no interior de uma lógica colonial que persistiu ao longo da República.

A análise desse contexto revelou que o indigenismo estatal não pode ser compreendido apenas como um conjunto de políticas públicas, mas como um projeto de poder, que articulava dispositivos jurídicos, administrativos e simbólicos voltados à gestão das populações indígenas. A permanência desse modelo, mesmo diante de transformações institucionais, evidencia a profundidade das estruturas coloniais na formação do Estado brasileiro. Contudo, foi precisamente nas fissuras desse projeto que emergiram formas de

contestação e reorganização, que se desdobram nos processos analisados nos capítulos seguintes.

No Capítulo 2, ao examinar o movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980, tornou-se possível compreender a emergência da política da (re) existência como uma prática que ultrapassa a resistência reativa. Trata-se de um movimento que articula memória, territorialidade, espiritualidade e ação política, configurando-se como uma forma de afirmação contínua da vida indígena diante das múltiplas formas de violência e silenciamento. Nesse processo, os povos indígenas mobilizaram saberes ancestrais e, simultaneamente, apropriaram-se de linguagens, instrumentos e espaços do mundo não indígena, construindo estratégias próprias de intervenção política.

Essa articulação não ocorreu de maneira homogênea ou linear, mas a partir de redes complexas, que envolviam diferentes povos, organizações indigenistas, setores da Igreja, intelectuais e movimentos sociais. Ainda assim, a análise evidenciou que, mesmo quando mediadas por atores não indígenas, as ações políticas foram progressivamente sendo reapropriadas e ressignificadas pelos próprios indígenas, culminando na construção de formas autônomas de organização.

É nesse contexto que, no Capítulo 3, a União das Nações Indígenas emerge como um marco fundamental na história do movimento indígena no Brasil. A UNI não se configurou apenas como uma entidade representativa, mas como a expressão de um projeto político interétnico, fundamentado na articulação entre diferentes povos e na construção de uma identidade coletiva capaz de dialogar com o Estado e com a sociedade nacional. Ao assumir a palavra e a representação política, os indígenas deslocaram-se de uma posição historicamente atribuída de tutela para uma condição de protagonismo.

A análise da atuação da UNI permite afirmar que sua relevância reside não apenas na capacidade de organização, mas na formulação de um projeto de Nação, que tensiona os limites do modelo estatal vigente. Ao propor formas de reconhecimento territorial, autonomia política e respeito às cosmologias indígenas, a UNI insere no debate público uma concepção ampliada de cidadania, que ultrapassa os marcos liberais e incorpora outras formas de existência e pertencimento.

No Capítulo 4, ao examinar a participação indígena na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, tornou-se evidente que esse projeto político encontrou um espaço de incidência concreta. A presença de lideranças indígenas no Congresso Nacional, as

estratégias de mobilização e pressão, bem como a articulação com outros setores da sociedade, demonstram que os povos indígenas atuaram de maneira ativa na disputa pelo conteúdo constitucional. As conquistas inscritas na Constituição de 1988, especialmente no que diz respeito aos direitos territoriais, culturais e à autonomia, não podem ser compreendidas como concessões do Estado, mas como resultado de um processo histórico de luta e organização.

A partir dessa leitura, é possível afirmar que a atuação da UNI e do movimento indígena contribuiu para redefinir os termos da relação entre Estado e povos indígenas no Brasil. Ainda que a Constituição de 1988 represente um marco significativo, a análise também evidencia que os desafios para a efetivação desses direitos permanecem, revelando a persistência de estruturas de poder que continuam a produzir desigualdades e conflitos.

Por sua vez, no Capítulo 5, as problematizações em torno da ordem estabelecida após 1988 ao analisar os contornos da cidadania indígena e os desdobramentos da tese do "fim da tutela". Embora a Constituição represente um marco de ruptura com o paradigma assimilacionista, especialmente por reconhecer os direitos originários e a capacidade processual direta nos artigos 231 e 232, a efetivação dessa cidadania diferenciada permanece condicionada pela persistência de mecanismos de controle e pela burocracia estatal.

O chamado "declínio" da UNI é entendido não como esgotamento da mobilização indígena, mas como parte de uma transição entre diferentes períodos organizativos. Nesse processo, uma estrutura de articulação nacional mais centralizada cedeu espaço à formação de uma rede policêntrica, regionalizada e transnacional de organizações indígenas, posteriormente representadas por entidades como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que passaram a atuar em novas arenas de disputas políticas, administrativas e judiciais.

Ao retomar a indagação "que projeto queremos para os indígenas do Brasil?", demonstro que a política da (re) existência permanece como um horizonte aberto e continuamente disputado diante das ofensivas econômicas e das teses jurídicas restritivas, como a do marco temporal. Nesse cenário, o futuro da democracia brasileira depende da construção permanente de políticas públicas fundamentadas na autonomia, nos direitos e nas epistemologias dos povos originários.

Diante disso, o argumento central desta pesquisa sustenta que os povos indígenas, por meio de organizações como a UNI, não apenas resistiram às políticas estatais, mas produziram política, linguagem e projeto de futuro. A (re)existência, nesse sentido, configura-se como uma categoria analítica fundamental para compreender as formas pelas quais esses sujeitos articulam continuidade e transformação, tradição e inovação, memória e ação política.

Essa perspectiva permite deslocar a análise de uma visão centrada na ausência ou na marginalidade para uma leitura que reconhece as agências indígenas como constitutivas da história brasileira. Ao fazê-lo, este trabalho contribui para uma reconfiguração do campo historiográfico, ao propor uma abordagem que valoriza as epistemologias indígenas e reconhece os povos originários como sujeitos de produção de conhecimento.

Entre as contribuições desta pesquisa, destaca-se a compreensão da UNI como força articuladora de um projeto político indígena de alcance nacional, bem como a análise da imprensa indígena e indigenista como espaço privilegiado de construção e circulação de discursos. Ao examinar periódicos, cartas e outros registros, foi possível identificar não apenas as demandas e reivindicações, como também as formas pelas quais os indígenas elaboraram narrativas sobre si mesmos e sobre o país.

Do ponto de vista teórico-metodológico, o diálogo com perspectivas decoloniais e com intelectuais indígenas permitiu ampliar o horizonte analítico, incorporando outras formas de pensar a história, o tempo, a política e o dialogo passado-presente. Essa escolha implicou reconhecer a necessidade de flexionar as categorias tradicionais da historiografia e de construir caminhos que possibilitem uma escuta mais atenta às vozes indígenas e aos mundos indígenas.

É importante reconhecer, contudo, que este estudo apresenta limitações. O recorte temporal e a seleção das fontes, ainda que justificados pelos objetivos da pesquisa delimitam o campo de análise e indicam a necessidade de investigações futuras que aprofundem outras dimensões do movimento indígena. A ampliação do olhar para contextos regionais, a análise de trajetórias específicas de lideranças e o diálogo com outras formas de produção de conhecimento indígena constituem caminhos possíveis para o desenvolvimento de novas pesquisas.

Além disso, a própria dinâmica contemporânea das lutas indígenas trás a tona que os processos analisados nesta tese não se encerram no período estudado. As disputas em torno do

território, os conflitos com interesses econômicos e as tentativas de flexibilização dos direitos conquistados demonstram que a (re) existência permanece como uma prática viva e necessária. Nesse sentido, a Constituição de 1988 deve ser compreendida não como um ponto de chegada, mas como parte de um processo em curso em prol de direitos verdadeiramente emancipatórios.

Diante disso, a atualidade do tema reforça a importância de compreender as continuidades e rupturas nas relações entre Estado e povos indígenas, bem como de reconhecer a centralidade desses sujeitos na construção de alternativas políticas e sociais. Ao problematizar os limites do modelo de desenvolvimento e ao propor outras formas de relação com a terra, com o tempo e com a coletividade, os povos indígenas oferecem contribuições para pensar o presente e o futuro.

Por fim, a trajetória da União das Nações Indígenas (UNI) demonstra que os povos originários não apenas ocuparam espaços de poder, mas também os ressignificaram a partir de suas próprias epistemologias. Ao articularem memória, território e política no *Programa Mínimo*, suas lideranças não buscavam formular, para a sociedade brasileira, um projeto de Nação segundo os parâmetros do Estado-nação ocidental. Tratava-se, fundamentalmente, da afirmação de um projeto político próprio de (re) existência, orientado pela autonomia e pelo fortalecimento das diversas nações indígenas. Essa proposta confrontava o paradigma monocultural da colonialidade e pressionava o Estado a reconhecer a composição plurinacional e pluriétnica do país, contribuindo para redefinir os próprios horizontes da democracia no Brasil contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. **Atas das Comissões**. Diário da Assembleia Nacional Constituinte, Suplemento ao n. 62, Brasília, DF, 20 maio 1987.

BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. **Diário da Assembleia Nacional Constituinte**. Ano I, Suplemento ao n. 63. Brasília: Congresso Nacional, 1987.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. v. 1. Brasília: CNV, 2014.

BRASIL. Decreto-Lei nº 314, de 13 de março de 1967. Define os crimes contra a segurança nacional e a ordem política e social. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 13 mar. 1967.

BRASIL. Decreto nº 62.196, de 31 de janeiro de 1968. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d62196.htm. Acesso em: 15 mar. 2022.

BRASIL. Ministério do Interior. **Relatório Figueiredo**. Brasília, 1967.

BRASIL. Ministério do Planejamento e Orçamento**. Transversalidade para povos indígenas nas políticas públicas, no plano e no orçamento. Brasília**: MPO, 2025

AS CARTAS DOS POVOS INDÍGENAS AO BRASIL. *Quem foi Daniel Matenho Cabixi*. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/daniel-matenho-cabixi/. Acesso em: 7 set. 2026.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). *Povos indígenas no Brasil/84*. São Paulo: CEDI, 1984.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). *Relatório*. Washington, D.C., 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Boletim do CIMI*. Brasília, 1974.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Boletim do CIMI*. n. 20. Brasília, 1975.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Relatório da Segunda Assembleia Indígena*. Brasília, 1975.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Boletim do CIMI*. Ano 5, n. 25, jan./fev. 1976. Brasília: CIMI, 1976.

CORREIO BRAZILIENSE. Brasília, DF, 5 mar. 1967.

ENCONTRO DA UNI REGIÃO NORTE (1. : 1983 : Manaus, AM). *Cartas endereçadas a várias entidades internacionais e nacionais, convidando e solicitando apoio financeiro para o encontro*. Brasília, DF, 1983.

ESTADO DE S. PAULO. São Paulo, 26 mar. 1968.

ESTADO DE S. PAULO. São Paulo, 17 jun. 1975.

ESTADO DE S. PAULO. Editorial: FUNAI confirma proibição ao CIMI. São Paulo, 17 jun. 1975.

FOLHA DE S.PAULO. *Os inimigos da tribo*. São Paulo, [s.d.].

GITA, Ana. *Atas indígenas*. Brasília: Oriente, 1988.

HECK, Egon. Assembleias indígenas: 40 anos depois segue a luta e articulação. Disponível em: https://cimi.org.br/2014/04/35882/. Acesso em: 3 maio 2024.

JORNAL DE BRASÍLIA. Índios querem tomar parte na Constituinte. Brasília, 15 out. 1985.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 30 jun. 1967.

JORNAL DO BRASIL. Massacre leva à denúncia na Conferência de Teerã. Rio de Janeiro, 21 mar. 1968.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 27 mar. 1968.

JORNAL INDÍGENA. Ano I, n. 1, jul. 1984. Publicação da União das Nações Indígenas (UNI).

JORNAL INDÍGENA. Nossa visita aos Maxakali. Ano I, n. 1, jul. 1984, p. 5.

JURUNA, Mário. Discurso na III Assembleia de Chefes Indígenas. Brasília, 1975.

KRENAK, Ailton. Entrevista concedida ao Museu da Pessoa para o projeto *Memórias dos Brasileiros*. São Paulo, 4 set. 2007.

LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008.

MENSAGEIRO. Belém, n. 7, dez. 1980.

MENSAGEIRO. *Sinais de esperança: os índios estão se organizando*. Belém: CIMI, ano I, n. 8, jan. 1981.

MENSAGEIRO. Belém, n. 23, circulação interna.

MENSAGEIRO. Belém, n. 31, maio/jun. 1985.

MENSAGEIRO. Ano VI, n. 21, jul./ago. 1985.

MENSAGEIRO. Brasília, n. 42, mar./abr. 1987.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOVIMENTO. Os donos do Brasil expulsos de casa. *Jornal Movimento*, São Paulo, 25 dez. 1978, p. 15.

NAÇÕES UNIDAS. **Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio**. Adotada pela Resolução 260 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 9 dez. 1948. Nova York: ONU, 1948.

O GLOBO. Rio de Janeiro, 21 mar. 1968.

ORGANIZAÇÃO INDÍGENA. *Jornal Mensageiro*, ano VI, n. 21, jul./ago. 1985, p. 3.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção n.º 169 sobre Povos Indígenas e Tribais.** Genebra: OIT, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org. Acesso em: 5 fev. 2026.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Manaus, ano II, n. 12, out. 1979.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Manaus, ano IV, n. 29, maio 1981.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VII, n. 70, dez. 1984.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VIII, n. 79, set. 1985.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VIII, n. 80, out. 1985.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VIII, n. 89, jul. 1986.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano VIII, n. 90, out. 1986.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano IX, n. 93, nov. 1986.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano IX, n. 94, dez. 1986.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano IX, n. 96, mar. 1987.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, ano IX, jul./ago. 1987.

PORANTIM: em defesa da causa indígena. Brasília, DF, n. 107, abr. 1988.

STARLING, Heloisa. Ditadura militar e populações indígenas. Belo Horizonte: UFMG, 2018. Disponível em: https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/. Acesso em: 10 out. 2023.

TUKANO, Álvaro. Entrevista concedida ao Museu da Pessoa. [S.l.], [s.d.].

TUPÃ-Y, Marçal de Souza. Carta ao Papa João Paulo II. Manaus, jul. 1980. Disponível em: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/23/. Acesso em: 5 fev. 2026.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Documentos apresentados pela UNI na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra. [S.l.: s.n.], 1985.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). **Documentos apresentados pela UNI, União das Nações Indígenas do Brasil, na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra.** Brasília: CEDI/INESC, 1986.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Documento de 16 de maio de 1985. São Paulo, 1985.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. Carta da União das Nações Indígenas aos membros do Congresso Nacional sobre a Assembleia Nacional Constituinte. Goiânia, out. 1986. Disponível em: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-uniao-das-nacoes-indigenas-para-o-brasil/.

UOL. Leia a íntegra do discurso da ministra Sonia Guajajara. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/01/11/leia-a-integra-do-discurso-da-ministra-sonia-guajajara.htm. Acesso em: 15 mar. 2024.

Vídeos:

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. O Encontro Povos Indígenas e Justiça de Transição: memória, verdade, reparação e não-repetição [vídeo]. Brasília: Universidade de Brasília, 29 ago. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CZtYhZZlax8. Acesso em: 27 maio 2024.

MARCOS TERENA: trajetórias [vídeo]. Produção: Itaú Cultural. [S.l.: s.n.], [s.d.]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=clTx8YTe8QE. Acesso em: 5 fev. 2026.

KRENAK, Ailton. Ocupação Ailton Krenak: Programa de Índio [vídeo]. Itaú Cultural, 22 set. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lmNoeXSYEcQ. Acesso em: 21 out. 2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Os direitos indígenas na Constituinte [documentário]. [S.l.]: CIMI, 1989. 26 min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BaKzTICh9HE. Acesso em: 30 maio 2026.

Sonora:

PROGRAMA DE ÍNDIO. Programa de estreia. 30 jun. 1985. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 26 maio 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. ONU: direitos humanos I. Participação na Subcomissão de Direitos Humanos da ONU, em Genebra. 18 ago. 1985. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 25 mar. 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Reunião UNI Nordeste. 22 set. 1985. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 20 maio 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Eliane Potiguara. 20 jan. 1986. Disponível em: https://ikore.com.br/programa/eliane-potiguara/. Acesso em: 22 abr. 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Catarina Guarani. 16 nov. 1986. Disponível em: https://ikore.com.br/programa/catarina-guarani/. Acesso em: 25 maio 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Eleições. 14 dez. 1986. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 22 maio 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Constituinte [programa de áudio]. [s.d.]. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 10 fev. 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Constituinte: entidades [programa de áudio]. [s.d.]. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 21 maio 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Marcos Terena I. 6 dez. 1987. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 28 abr. 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. Audiência com Sarney. [s.d.]. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 7 abr. 2026.

PROGRAMA DE ÍNDIO. UNI: entrevistas com Hamilton Kaiowá e Davi Yanomami. 1 maio 1988. Disponível em: https://ikore.com.br. Acesso em: 25 mar. 2026.

KAYAPÓ, Edson. Mitos da história indígena brasileira. Palestra proferida no Centro de Memória da UNICAMP, 2021.

Bibliográficas:

ACOSTA, Alberto. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Boitempo, 2016.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALMEIDA, Fábio Chang. **Internet, fontes digitais e pesquisa histórica**. In: BARROS, José D'Assunção. **História Digital -** A Historiografia diante dos recursos e demandas de um novo tempo. Petrópolis: Vozes, 2022.

ALMEIDA, Helena Azevedo Paulo de. **Nossa Terra é Indígena:** sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em caboclos. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2022.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de**. Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALVES, Francisco das Neves. **A imprensa rio-grandina do século XIX no acervo da Biblioteca Rio-grandense**. Biblos, v.19, p. 95-107, 2006.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo:** o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AMORIM, Liana Rayana Mota. **Turiacu-Guirupi entre agências indígenas e projetos de tutela na primeira década do século XX**. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024.

ANGATU, Casé. **Reescrever e contracolonizar a história pelo protagonismo da (re) existência indígena.** In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024, p. 99.

ANGATU, Casé. **Tupixuara Moingobé Ñerana:** autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico***,** Maringá, n. 231, nov./dez. 2021.

ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Ayra. **Povos indígenas, somos um mundo onde cabem muitos mundos:** Ĩandê Ianê Ara masuí Xukui Amõ Ara (Lutas indígenas, (re)existências e resistências: Maramõnãnga Ñerana Icobé). In: REIS, Tiago Siqueira; PAVONE, Monalisa (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente**: historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora da UFRR, 2022.

ARAUJO JUNIOR, Julio José. **A Constituição de 1988 e os direitos indígenas:** uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio (orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas.** 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. "**Como uma revoada de pássaros": uma** história do movimento indígena na ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro, 2021. 391p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

AURORA, Braulina. **Indígenas mulheres: corpo território em movimento.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

BANIWA LUCIANO, Gersem dos Santos. **A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo**. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BANIWA, Braulina et al. **Genocídio indígena e políticas integracionistas:** demarcando a escrita no campo da memória [livro eletrônico]. 1. ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021.

BANIWA, G. L. **Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo**. Tellus, v. 12, p. 127-146, 2014.

BARAUSSE, Paulo Tadeu. **A visão colonialista do novo governo e o "projeto de extermínio e extinção indígena"**. Entrevista com Gersem Baniwa. Instituto Humanitas Unisinos, IHU On-Line, 23 abr. 2019.

BARBOSA, Rodrigo Lins. **O Estado e a questão indígena:** crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964–1969). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2016

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARROS, José D'Assunção. **O jornal como fonte histórica**. Petrópolis: Vozes, 2023,

BENÍTEZ TRINIDAD, Carlos. **De propaganda desenvolvimentista a reclamo de liberdade:** O uso político da questão indígena durante a ditadura civil-militar no Brasil. Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), n. 9, p. 274-310, ene-jun, 2019.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Estado autoritário, sociedade civil e aspectos sobre a emergência de movimentos indígenas.** História Unisinos, v. 24, n. 2, p. 296-308, 2020.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Movimentos sociais e movimento indígena, etnia e classe social: caminhos que cruzam, mas não se confundem**. Revistos Transversos, Rio de

Janeiro, n. 25, p. 12, 2022. Dossiê: **Novos paradigmas de desenvolvimento para a América Latina: (re)emergência étnica e resistência indígena no tempo presente**. Disponível em: https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/68864.DOI:10.12957/transversos.2022.68864.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970/2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BICALHO, Poliene. **Resistir era preciso**: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. Topoi (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019. Editora: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BIGIO, Elias dos Santos. **Programa(s) de índio(s):** falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960–1992). Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BLASER, Mario. **Conflictos ontológicos y las historias de los pueblos a pesar de Europa:** hacia una conversación sobre la ontología política. In: Humanos, más que humanos y no humanos. [S.l.]: [s.n.], 2022.

BOURDIEU, Pierre. **A força do direito:** elementos para uma sociologia do campo jurídico.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2016.

CÂNCIO, Matheus Henrique Pereira Ayres**. As assembleias indígenas como espaço de reivindicações:** a crítica dos povos originários às políticas indigenistas da ditadura civil-militar (décadas de 1970 e 1980). In: MACÊDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024.

Carlos Benitez Trinidad, **A escola colonial e o Serviço de Proteção aos Índios, representações do campo interétnico em contextos coloniais e pós-coloniais no início do século XXI**, in: Michelle Reis de Macedo (org.), **Povos indígenas no Brasil Republicano: por uma outra narrativa da história**, Curitiba, CRV, 2024.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. **A política indigenista, para além dos mitos da Segurança Nacional**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 23, n. 65, p. 159, 2009.

CLASTRES, Pierre. **Do etnocídio:** Arqueologia da Violência. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COHN, Clarice; COHN, Sergio. **Indígenas em movimento:** breve história do movimento indígena no Brasil. 2024.

COMBLIN, Joseph. **A ideologia da segurança nacional:** o poder militar na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORREA, André Luis da Costa. **Rolando dados, criando histórias, aprendendo história -** o uso do RPG como instrumento de iniciação científica no ensino de história. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

CORREA, Célia Nunes**. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, 2018.

CORREIO DO POVO. **Política indigenista defendida pelo ministro Costa Cavalcanti**. Porto Alegre, 11 ago. 1972.

CRUZ, Heloisa de Faria**. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990**. Projeto História, São Paulo, n. 48, dez. 2013.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa.** São Paulo: Editora UNESP, 2018.

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (org.). **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización.** Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004.

DAGNINO, **Sociedade civil, participação e cidadania,** 2004.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI):** contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2007.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía regional**: la autodeterminación dos pueblos indígenas. 5. ed. México: Siglo XXI Editores, 2006, p. 159, apud SÁNCHEZ, Consuelo. Para uma teoria do estado plurinacional: a autonomia na América Latina. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges Marta (org.). **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça:**

povos indígenas em movimento na América Latina. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.

EVANGELISTA, Breno Luiz Tomasi. **Entusiastas do desenvolvimentismo:** a ditadura civil-militar entre representações e discursos sobre o indígena brasileiro (1969-1974). 2020. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

FARIA, Hygor Mesquita. **Entre permanências, reparações e avanços***:* a questão indígena na Comissão Nacional da Verdade (CNV). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Juiz de Fora, 2022.

FAULHABER-BARBOSA, Priscila. **Politização indígena e crise da política indigenista no Brasil.** *Revista Brasileira de Estudos Brasileiros*, v. 5, n. 2, p. 391-406, 2017.

FERNANDES, Florestan. **Antecedentes indígenas:** organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1976. v. 1, t. 1, p. 72-86.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A "guerra dos 18 anos":** repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2020, p. 131.

FERRAZZO, Débora. **Pluralismo jurídico e descolonização constitucional na América Latina**. 2015. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

FICO, Carlos**. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura milita*r*. Revista Brasileira de História,** São Paulo, v. 24, n. 47, p. 29-60, jul./dez. 2004.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça na era "pós-socialista". In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FRASER, Nancy. **Social Justice in the Age of Identity Politics:** Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Trad. Joel Golb, James Ingram e Christiane Wilke. New York; London: Verso, 2003.

GARCIA, Emilla Grizende. **Censura negociada:** as telenovelas de Dias Gomes na Rede Globo entre 1969 e 1979. 2022. 382 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Juiz de Fora, 2022.

GIANNASI, Carlos. **A doutrina da segurança nacional e "milagre econômico" (1969-1973).** São Paulo: Cortez, 2013.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade:** esboço da teoria da estruturação. Berkeley: University of California Press, 1984.

GOHN, Maria da Glória**. O movimento dos povos originários indígenas no Brasil:** história das lutas e confrontos no campo dos direitos. Revista Brasileira de Sociologia, v. 12, 2024, p. 1-33. Disponível em: https://www.revistabrasileirasociologia.org. Acesso em: 30 dez. 2024.

GOHN, Maria da Glória. **Participação e democracia no Brasil**: da década de 1960 aos impactos pós-junho de 2013. Petrópolis: Vozes, 2019.

GOMES, Nilma Lino**. O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

GOMES, Paulo César. **As relações entre a ditadura militar brasileira e o governo francês: do golpe à anistia (1964-1979)**. 2017. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

GOMES, Paulo Cesar; BENITEZ TRINIDAD, Carlos. **A questão indígena durante a ditadura militar brasileira e a opinião pública estrangeira em perspectiva transnacional**. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 14, n. 35, e0106, jan./abr. 2022.

GOMES, Paulo César; FONTELES, Ana Rita; ALMEIDA, Anderson da Silva; JOFFILY, Mariana (orgs.). **A ditadura fora do eixo:** uma viagem pelo Brasil autoritário (1964–1985). Serra, ES: Identidade Editorial, 2025.

GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GONÇALVES, Ana Cláudia. **O projeto político do povo negro para o Brasil:** narrativas políticas e identitárias de uma nação "igualmente imaginada". 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023.

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

GUIMARÃES, Elena. **O Relatório Figueiredo:** entre tempos, narrativas e memórias. Dissertação (Mestrado em História Social). Rio de Janeiro: UERJ, 2015, p.56-57

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo:** entre tempos, narrativas e memórias. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social/Programa de Pós-Graduação em Memória Social - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HECK, Egon Dionisio. **Os índios e a caserna:** políticas indigenistas dos governos militares (1964–1985). 1996. 120 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996, p.14

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

JURUNA, Flávio de Carvalho. **Histórias de lutas e resistências:** avanços e desafios para o presente e o futuro dos povos originários nos séculos XX e XXI. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024.

KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. **Activists beyond borders:** advocacy networks in international politics. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatris Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original: Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KRENAK, A. **Encontros Organização de Sérgio Cohn**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **Entrevista concedida ao Museu da Pessoa para o projeto "Memórias dos Brasileiros"**. São Paulo, 04 set. 2007.

KRILOW, Letícia Sabina Wemeier. **Democracia e discurso autorreferencial: representações em disputa nas páginas da grande imprensa carioca (1955-1960).** 2022. 394 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade:** o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte:** *1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008.

LANZA, Fabio; NEVES JÚNIOR, José Wilson Assis. **A Teologia da Libertação e a censura militar:** as concepções políticas do jornal O São Paulo na década de 1970. Revista de Sociologia e Política, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 359-379, set./dez. 2020.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Poder tutelar e indianidade no Brasil**. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Nhande ayvu é da cor da terra:** perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

LOPES, Danielle Bastos. **A presença do invisível na Assembleia Nacional Constituinte:** um estudo sobre a participação indígena (1987-1988). *História Revista*, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 71-87, jan./abr. 2017.

LÖWY, Michael. **A teologia da libertação acabou?** Teoria e Debate, São Paulo, n. 31, 1 abr. 1996. Disponível em: Teoria e Debate. Acesso em: 15 maio 2026.

LUCIANO, Gersem José dos Santos (Baniwa). **Educação escolar indígena no século XXI***:* encantos e desencantos*.* Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACEDO, Michelle Reis de. **Mário Juruna:** "O Governo Brasileiro tem medo de me deixar ir". As estratégias político-jurídicas do indígena Xavante para participar do IV Tribunal Russell em 1980. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 15, n. 40, e0104, dez. 2023.

MACEDO, Michelle Reis de. **Povos indígenas na Constituinte: territórios, autonomia e reconhecimento como direitos permanentes (1985-1988).** In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da história*.* Curitiba: Editora CRV, 2024.

MAGALHÃES, Talita Gama de. **O Relatório de Jáder de Figueiredo, memórias, a violação dos direitos indígenas e a ditadura civil-militar no Amazonas (1962–1968).** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

MARICATO, Ermínia; TANAKA, Giselle; COLOSSO, Paolo. **Lutas recentes no Brasil**: dos movimentos sociais urbanos às cidades rebeldes. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente:** historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora UFRR, 2023.

MARTINS, José de Souza. **O cativeiro da terra.** São Paulo: Hucitec, 1998.

MARTINS, Luis Carlos dos Passos. **História dos conceitos e conceitos na história:** a imprensa como fonte/objeto da história conceitual do político. In: DOMINGOS, Charles S.M.; BASTITELLA, Alessandro; ANGELI, Douglas S.(orgs). Capítulos de História Política. São Leopoldo: OIKOS, 2018.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970–1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

MATTOS, Hebe. **História e movimentos sociais**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENDES JÚNIOR, João. **Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica:** a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

Moraes, Roque. **Análise de conteúdo**. Revista Educação, Porto Alegre, v. 22, n. 1999.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **As universidades e o regime:** cultura política brasileira e modernização autoritária. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Sobre as origens e motivações do Ato Institucional** 5. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 200, 2018.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. **As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984).** In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil:** da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

MUNDURUKU, Daniel**, O caráter educativo do movimento indígena brasileiro** (1970–1990), 2012.

MURA, Márcia. **Do outro lado do rio Madeira:** lugares invisíveis. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano:** por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024.

NAPOLITANO, Marcos. **O protesto de rua nos anos oitenta e a crise do regime militar**. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, n. 4/5, p. 161-174, 1995.

NAVARRETE, Linares F. (2017). **"Historia mundial y cosmohistoria".** In C. Riojas & S. Rinke (Eds.), **Historia global: perspectivas y tensiones**. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag.

NERY, Olivia Silva. **Leal, Santos & C. – a história da fábrica através do seu biscoito: produção, venda, consumo e musealização**. 2020. 463 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio.** In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). **Sociedades indígenas e o direito:** uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Ed. UFSC: CNPq, 1985.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O paradoxo da tutela e a produção da indianidade:** ação indigenista no Alto Solimões (1920–1970). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). **Memória do SPI**: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910–1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio–FUNAI, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios**. Mana, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p.130.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime tutelar e globalização**. In: AARÃO REIS, Daniel. [et al.] Tradições e Modernidades. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

PATAXÓ, Nailton. **Relatando utopias:** o movimento indígena no Brasil narrado pelos protagonistas. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil**: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021, p. 71.

PERLATTO, Fernando. **A Constituição de 1988:** um marco para a história da Nova República brasileira. Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades, n. 3, nov.-abr. 2009.

PERLATTO, Fernando. **As disputas políticas e a constituinte brasileira de 1987-1988:** projetos, sonhos e utopias. Ler História, n. 75, p. 89-109, 2019.

PETRONI, Mariana. **Índios em movimento:** a trajetória da política indigenista e do movimento indígena no Brasil. 2015.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani:** a voz que não pode ser esquecida. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

RAMOS, Alcida Rita. **Nações dentro da Nação:** um desencontro de ideologias. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite (org.). *Etnia e Nação na América Latina*. v. 1. Washington: OEA, 1996. p. 79-92.

REIS, Daniel Aarão. **A ditadura faz cinquenta anos: história e cultura política nacional-estatista**. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e democracia no Brasil: do golpe de 1964 à Constituição de 1988**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

REIS, Elisa P. **O Estado Nacional como ideologia**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1988.

REIS, Tiago Siqueira. Reforma sanitária brasileira: diversidade na luta. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente:** historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora UFRR, 2023.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial**. 2014. 360 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

RICOEUR, Paul. **O percurso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Texto Novo, 2006.

RODRIGUES, Cíntia Régia. **O positivismo, o estado nacional e as populações fetichistas no Brasil.** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH, São Paulo, 2011.

RODRIGUES, Julian. **Quatro décadas de luta e desafios contemporâneos:** o movimento social que defende os direitos das pessoas LGBTI é um dos principais vetores de construção da democracia brasileira. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.).

Lutas e movimentos sociais no tempo presente: historiografia, teoria e metodologia. Boa Vista: Editora UFRR, 2023.

SAMPAIO-TUKANO, Daiara Hori Figueroa. ***UKUHSÉ KIHTI NIISÉ***. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, 2018.

SÁNCHEZ, Consuelo. **Para uma teoria do estado plurinacional:** a autonomia na América Latina. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges Marta (org.). **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça:** povos indígenas em movimento na América Latina. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.

SANTANA, Girley Batista. **Território, cultura, memória e ancestralidade: a resistência Krenak sob a perspectiva autoetnográfica.** 2025. Dissertação (Mestrado em Gestão Integrada do Território) – Universidade Vale do Rio Doce, Governador Valadares, 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Fabiana Figueiredo Felício dos. **Lei de segurança nacional:** de Vargas a Temer, uma necessária releitura: a doutrina de segurança nacional sob a perspectiva da segurança humana. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. **Indigenismo e movimento indígena no Brasil**. Das Amazônias, Rio Branco, Acre, v. 6, n. 1, jan.-jun. 2023.

SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. **O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte**. 1. ed. Jundiaí (SP): Paco, 2024.

SANTOS, Ivanilson Martins dos. **História e memória da (re) existência Xokó**: narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978–2022). 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Maceió, 2024.

SANTOS, Roseli dos. **Candendê:** tessituras entre vozes e histórias de resistência quilombola Barbacena/MG (c.1830 – Tempo presente). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Serafim Ferreira. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa. 1961.

SCHWADE, Egydio. **Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam:** narrativas e testemunho de Egydio Schwade. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil:** da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

SEIXAS, P. **Ação Histórica como um Problema para Pesquisadores em Educação em História**. Antíteses, [S. l.], v. 5, n. 10. 2013.

SEOANE, José. **O conceito de "movimento social" e os debates do pensamento crítico frente aos ciclos de conflitividade na Nossa América**. In: OLIVEIRA, Monalisa Pavonne; REIS, Tiago Siqueira (org.). **Lutas e movimentos sociais no tempo presente: historiografia, teoria e metodologi**a. Boa Vista: Editora UFRR, 2023.

SILVA, Ana Valéria dos Santos**. Entre invisibilidade e protagonismo:** participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966–2006). 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Maceió, 2024.

SILVA, Golbery do Couto e. **Geopolítica e poder.** Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 39. ed. São Paulo: Malheiros, 2016.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Tradução de Roberto G. Barbosa. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2018.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan (orgs.). **Povos indígenas:** projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **O governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: CASTRO, Edna (org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Belém: MPEG, 1995.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos indígenas y sus derechos.** México: UNESCO, 2008.

STERN, S. J. **Resistencia, rebelión y conciencia campesina em los Andes**: Siglos XVIII - XX. Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

TARROW, Sidney**. Power in movement: social movements and contentious politics**. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

TEIXEIRA, E. C. **As dimensões da participação cidadã.** *Caderno CRH*, Salvador, v. 10, n. 26, p. 159-192, 2006.

TILLY, Charles. **Movimentos sociais como política**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 3, p. 133-160, 2010.

TUXÁ, Felipe Sotto Maior Cruz. **Letalidade branca:** Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio. Brasília: Universidade de Brasília, 2021.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas:** história de sangue e resistência indígena na ditadura. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso, notícia e ideologia:** estudos na Análise Crítica do Discurso. Tradução: Zara Pinto-Coelho. Direção gráfica e capa: António Modesto. Lisboa: Editorial Notícias, 2005.

VERDUM, Ricardo. **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: reflexões sobre a situação dos povos indígenas no Brasil a partir do Navegador Indígena.** Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2023, p. 11

VIEIRA, Jaci Guilherme; SANTOS, Maria José dos. **BR-174**: um corredor para a morte dos indígenas Waimiri Atroari, obra da ditadura militar em Roraima. In: FAGUNDES, Pedro Ernesto;

VISCARDI, Cláudia Maria R. **Voto, representação política e soberania popular na república brasileiro.** Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 14-39, jan./jun. 2015.

WAGNER, Carlos Manoel Lins. **O protagonismo indígena e suas alianças na Assembleia Nacional Constituinte (1987 a 1988):** do integracionismo ao interculturalismo e antecedentes históricos. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. **Introducción: lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos.** In: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya-Yala, 2013.

WESTIN, Ricardo**. Ditadura criou Estatuto do Índio para afastar acusações de genocídio**. Agência Senado_Arquivo *S*, Brasília, 1 dez. 2023.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito.** 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

WOLKMER, Antônio Carlos; WOLKMER, Maria de Fátima. **Repensando a natureza e o meio ambiente na teoria constitucional da América Latina.** Novos Estudos Jurídicos, v. 19, p. 994-1013, 2014.

WOLKMER, **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**, 2015.

XOKÓ, Ivanilson Martins dos Santos**. Por uma escrita decolonial da História:** intelectuais indígenas e práticas de pesquisa no tempo presente. In: MACEDO, Michelle de (org.). P**ovos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da História. Curitiba: CRV, 2024.

XUKURU-KARIRI, Rafael (Carlos Rafael da Silva). **Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

ANEXOS

Anexo 1: Participação da UNI na criação do Conselho Indígena de Rondônia e na organização da UNI Nordeste



Outubro de 1985 — POPANTIM — Página 5

Rondônia cria Conselho

Em assembléia realizada de 11 a 14 de setembro, em Cacoal, Rondônia, os povos *Surui, Cinta-Larga, Oro-Wari (Pakaa Nova), Gavião* e *Mekens* decidiram pela criação de um Conselho Indígena, que terá a participação de representantes de todos os povos indígenas do Estado de Rondônia e também seus vizinhos *Nambikwara* e *Cinta-Larga*, do noroeste do Mato Grosso. Este conselho estará acompanhando os trabalhos desenvolvidos pelos próprios órgãos dos governos federal e estadual que estejam relacionados com a sua condição de vida, sua terra, saúde, educação e assistência em geral. Esta foi a primeira assembléia dos povos indígenas no Estado de Rondônia.

Três temas — terra, saúde e educação — ocuparam as atenções dos participantes da assembléia, que chegaram às seguintes decisões:

A presença de madeireiras, fazendas, assentamentos de colonos, mineradoras e seringueiros nas áreas indígenas exige uma ação urgente e integrada, como: instalação de postos de vigilância nas áreas cinta-larga (Posto 14 de Abril); abertura de uma picada de 50 metros nos limites da fazenda Catuva com a área surui, como medida de segurança; urgente retirada de serrarias da área mekens; retenção da madeira já derrubada, em benefício dos povos *Makurap* e *Sakurap*, além de uma vigilância nos limites das áreas, para impedir novas invasões enquanto este povo se reorganiza; apressamento dos trabalhos da área uru-eu-uau-uau; retirada imediata dos fazendeiros instalados na área cinta-larga 14 de Abril.

É urgente a necessidade de uma avaliação de todos os trabalhos de saúde que vêm sendo realizados nas áreas surui e cinta-larga. Estudar instalação de enfermaria e permanência de assistente de enfermagem em núcleos desassistidos da área surui da Linha 14.

A existência de prédio para a escola, grupo gerador e o abandono desta infra-estrutura nas áreas, com a permanência de jovens estudantes em Riozinho em condições críticas. Exigimos uma maior atenção da parte dos administradores, como a possível criação de uma casa de estudantes e sua equipagem adequada. A criação de bolsas de estudo para os jovens que lhes garanta a continuidade dos estudos em condições dignas. O aproveitamento da infra-estrutura já existente nas áreas, como: gerador, trator, viaturas, construções, máquinas, através da contratação profissional para a recuperação desses equipamentos.

Observamos que a maior parte dessas exigências estão incluídas no projeto do Polonoroeste, tendo a verba necessária para sua execução. Este Conselho Indígena estará acompanhando os trabalhos que estão citados neste documento, assim como levantando a situação de certas áreas de estudo.

Para Conselho Indígena do Estado de Rondônia
Itabira — *Surui*
Pio — *Cinta-Larga*
Roberto — *Cinta-Larga*
Joaquim — *Surui*
Martins — *Oro-Wari*
Idiaraga — *Surui*
Para Conselho Nacional da União das Nações Indígenas
Ailton — *Krenak*
Dilson — *Pareci*
Cacoal, 14 de setembro de 1985

Egon Heck

Pela primeira vez, os índios de Rondônia fazem assembléia

José Carlos Jobim

Os Xokó foram os anfitriões da assembléia

Nordeste reforça união

Nós, índios no Nordeste, reunidos em Assembléia Regional, na aldeia Xokó, na Ilha de São Pedro-SE, dias 5 a 9 de setembro, preocupados com a situação dos índios no Brasil, em particular da nossa região, tomamos posições frente a questões como: Reforma Agrária, Assembléia Nacional Constituinte, Funai e União das Nações Indígenas (UNI).

A Funai é a responsável pela demarcação das terras indígenas. Os índios no Nordeste, juntos e unidos, exigem da Funai a demarcação de suas terras. Se o órgão tutor não resolver o problema da terra, iremos ao Ministério do Interior e até ao Presidente da República para a solução de nossos problemas. Caso eles não resolvem, os índios no Nordeste farão a demarcação em cada área.

Os posseiros têm direito à terra para trabalhar, mas fora das áreas indígenas. A luta dos índios e dos posseiros são lutas separadas. Os índios devem dar apoio aos sem-terra em termos nacionais. Os índios tentarão entrar em acordo com os posseiros para que saiam de suas áreas. Caso eles não concordem, tomaremos as providências.

As áreas indígenas devem ser legalizadas em nome das comunidades indígenas. Não poderão ser vendidas nunca, mesmo que acabe aquela comunidade. As áreas devem ter a proteção do Estado brasileiro. Exigimos que o órgão encarregado de proteger os índios tenha o poder de demarcar as terras indígenas. Que ele esteja ligado diretamente à Presidência da República, planejado pelos próprios índios e com funcionários de confiança das nações indígenas.

Queremos que acabe o artigo 8º da Constituição, que fala sobre a incorporação do índio à comunhão nacional. Se emancipar o índio, o índio vira branco. Queremos que se crie um artigo que garanta aos índios viver conforme seus costumes e tradições, sem ser emancipados. Nós, índios, exigimos participar da Assembléia Nacional Constituinte, mas não aceitamos essa participação através dos partidos políticos, porque as comunidades indígenas se organizam diferente dos brancos. Exigimos participar através de um representante indígena por Estado, eleito pelas próprias comunidades indígenas de cada Estado.

Exigimos participar das decisões que tratam sobre o destino dos índios. O órgão federal de assitência aos índios deve ser mudado de acordo com a vontade das comunidades indígenas. O governo federal deve destinar uma porcentagem fixa do orçamento nacional para as comunidades indígenas, definidos pelas próprias comunidades.

Para conquistar nossos direitos históricos é necessário a união dos índios no Nordeste. O caminho que encontramos neste momento para promover a nossa união é a organização da UNI Nordeste. Reconhecemos as dificuldades de organização da UNI Nordeste. Decidimos eleger um coordenador provisório, responsável pela construção da entidade juntamente com as comunidades indígenas."

As aldeias do Nordeste aqui representadas, juntamente com os convidados *Kaingang*, de Nonoai; *Kayabi*, do Xingu; e Alvaro Tukano, coordenador nacional da UNI, apresentaram a situação e os problemas que enfrentam. Ficou claro que o que há de mais comum entre nós é o problema da terra e a disposição de lutar pelo direito histórico de nossos territórios. Confirmando o que foi decidido em Assembléia Regional, assinam os povos: *Xukuru-Kariri, Wasu, Karapotó, Pankararú*, Pankararé, *Pataxó Hã-Hã-Hãe, Pataxó* de Boca da Mata, *Pataxó* de Coroa Vermelha e *Xokó*.

* O escolhido foi José Apolônio dos Santos, *Xokó* de Sergipe.

Anexo 2: UNI propõe a criação de uma Secretaria de Saúde Indígena em 1986

UNI quer Secretaria de Saúde indígena

A criação de uma Secretaria de Saúde do Índio, foi uma das propostas defendidas pela União das Nações Indígenas (UNI), durante a Conferência Nacional sobre Proteção à Saúde do Índio, realizada em Brasília, de 26 a 29 do mês passado. Na documentação apresentada pela entidade, ficou mais uma vez evidenciado que a saúde desses povos é um fator primordialmente ligado às decisões políticas e que a garantia da continuidade da existência dos 180 grupos no País, depende, também, do reconhecimento, pelo Estado brasileiro, do caráter pluriétnico dessas populações.

CONSTATAÇÕES COMUNS

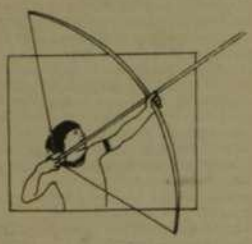
De maneira geral, concluiu-se, mais uma vez, durante a Conferência, que a saúde dos índios no País é precária. Não faltaram as tediosas justificativas das dificuldades de atuação dos órgãos oficiais responsáveis pela questão, devido à falta de verbas; ou, a falta de profissionais especificados e divergências entre as correntes políticas que lidam com esse aspecto.

No entanto, dados passados ou recentes que comprovam a situação das populações indígenas foram inúmeros, como é o caso dos **Surui**, que em 72, na época do contato, eram aproximadamente 1.200 pessoas e, três anos depois, estavam reduzidos a 65. Após levantamento baciloscópico feito entre eles, na época, foi verificado que 40% estavam acometidos de tuberculose. Atualmente, mais de 80% dos índios **Karajá, Bororo ou Paresi**, estão com tuberculose, moléstia que atinge a maioria dos grupos em via de integração ou integrados.

"XAWARA"

Treze aldeias Yanomami (RR) foram reduzidas em oito pequenos grupos de famílias, que passaram a viver na mendicância com a construção da BR-210 (regiões do Igarapé Repartimento e rios Ajarani e Pacú), conforme relatório da Comissão pela Criação do Parque Yanomami-CCPY. O fato, representa uma panorâmica da situação a que chegam os índios quando concretizam-se essas construções, ressaltando-se ainda, que no caso dos **Yanomami**, como entre outras comunidades do País, a invasão de garimpeiros e empresas de mineração, provocam surtos que chegam a ser irreversíveis.

"A Xawara", que na língua quer dizer epidemia, tornou-se pesadelo, ressalta o relatório apresentado pela comissão, citando ainda, entre outros exemplos, que no Km 145, onze epidemias de sarampo ocorreram nos doze meses subseqüentes ao contato. Ou o fato de que, as roupas usadas pelos trabalhadores da estrada contribuíram como veículo de doenças de pele e, o levantamento feito pe-





Rosiane Nascimento

los missionários do Catrimâni, demonstra que nos 38 meses anteriores à chegada dos primeiros trabalhadores, houve 4.596 atendimentos a doentes contra 18.488 nos meses subseqüentes.

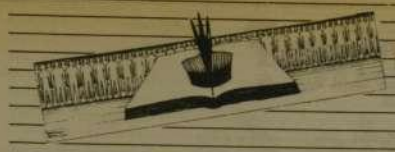
"Populações isoladas, virgens de contato adoecem quase que a um só tempo, fazendo com que a economia entre em colapso. Além da depopulação imediata, a médio e longo prazo seus efeitos são sentidos na organização social das comunidades. Tendo em vista que as relações sócio-políticas e culturais expressam-se através de parentesco, o desaparecimento de uma ou mais dessas comunidades pode acarretar processos dissociativos até irreversíveis, pondo em risco a sobrevivência da mesmas", adverte ainda a CCPY

PERSPECTIVAS

A Secretaria de Saúde propost pela UNI, esclarece que a entidad seja vinculada ao Ministério d Saúde, devendo ter a competênci de designar grupos multiprofissio nais com a participação dos ín dios, para estudar e propor açõe específicas para os casos especiai (populações isoladas, em vias d contato ou contato recente e ou tros casos encarados como tal Exige, também, entre outros iten a garantia da participação dos ín dios, através de suas organizaçõe na formulação da política, no pla nejamento, gestão, execução avaliação nas ações de saúde.

Anexo 3: Programa Mínimo da UNI para a garantia dos direitos indígenas na nova Constituição

Outubro de 1986 PORANTIM Página 7



O que deve ser garantido na nova CONSTITUIÇÃO

A União das Nações Indígenas (UNI), juntamente com entidades de apoio aos índios e organizações sindicais, Igrejas e outros setores da sociedade, elaborou um programa mínimo sobre os direitos fundamentais dos povos indígenas para serem incluídos na nova Constituição brasileira. O PORANTIM publica agora, comentados, os cinco pontos levantados.

1 — Reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil

Os índios devem ter garantida a terra, que é o seu "habitat", isto é, o lugar onde vivem segundo sua cultura e onde viverão suas futuras gerações. Esse direito deve ter primazia sobre outros, por ter origem na ocupação indígenas que é anterior à chegada dos europeus.

2 — Demarcação e garantia das terras indígenas

Conforme a lei nº 6.001/73, terminou em 21 de dezembro de 1978 o prazo para a demarcação de todas as terras indígenas. Hoje, apenas um terço das terras está demarcado. Por isso, é necessário colocar essa questão na nova Constituição brasileira. Contudo, só a demarcação não basta: é preciso que as terras, uma vez demarcadas, sejam efetivamente garantidas, para evitar as invasões constantes que até hoje ocorrem.

3 — Usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios

De nada valem a demarcação e garantia das suas terras se os índios não puderem decidir livremente como usar as riquezas do solo e subsolo de seus territórios. Eles têm o direito, como povos diferenciados, de escolher como empregar essas riquezas. O progresso do Brasil, até hoje, se fez às custas da destruição dos índios e da invasão de suas terras. Agora, deve-se respeitar os povos que resistiram, assegurando-lhes condições para uma vida digna e para a livre construção do seu futuro.

4 — Reassentamento, em condições dignas e justas, dos posseiros pobres que se encontram em terras indígenas

Os índios não desejam resolver seus problemas às custas dos trabalhadores pobres, que foram empurrados às terras indígenas. Por isso, reivindicam que os posseiros tenham garantido o reassentamento em condições que não os desamparem ou os obriguem a invadir novamente territórios indígenas.

5 — Reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas com seus projetos de futuros, além das garantias de plena cidadania.

O Brasil é um país pluriétnico, isto é, um país que tem a sorte de abrigar, entre outros, 170 povos indígenas diferentes. Essa riqueza cultural precisa ser garantida em benefício das gerações futuras de índios e não-índios. Para isso, a Constituição brasileira deve incluir o reconhecimento das organizações sociais e culturais indígenas, assegurando-lhes a legitimidade para defender seus direitos e interesses e garantindo-lhes a plena participação na vida do País.



Lynn D. Heck

Defender na Constituição as gerações futuras de índios e não-índios

O anteprojeto da Comissão Afonso Arinos

Recentemente, a Comissão de Estudos Constitucionais, formada pelo Poder Executivo e presidida pelo jurista Afonso Arinos, divulgou a conclusão de seus trabalhos, na forma de um anteprojeto de Constituição, para servir de subsídio ao Congresso Nacional Constituinte.

Da análise de seu texto observa-se um avanço na concepção sobre os índios. Em termos formais, dois aspectos ressaltam de imediato. O primeiro é o número de dispositivos que tratam sobre os índios. Na atual Constituição existem somente três dispositivos, no anteprojeto da Constituição futura são oito. O segundo aspecto formal refere-se à colocação das questões indígenas num Capítulo de nº VIII, parte do Título IV, denominado "Da Ordem Social".

Em termos substanciais, alguns importantes aspectos se alteram. Dentre os quais pode-se destacar a eliminação da perspectiva contida na atual Constituição, segundo o qual os índios deverão ser incorporados à "comunhão nacional". No anteprojeto, os índios são considerados parte integrante da "comunhão nacional". A partir desse pressuposto, o governo federal proporá legislação específica com vista à proteção dessas populações e de seus direitos originários. A consequência imediata dessa alteração é a extinção do instituto da tutela aplicada aos índios. Na realidade, a tutela serve apenas para promover a incorporação dos índios à comunhão nacional.

Porém, essa circunstância não deixará os povos indígenas desassistidos, pois continua a ser obrigação do Estado, através de um órgão específico da administração federal, promover o apoio social e econômico, garantindo-lhes a devida proteção às terras, às instituições, às pessoas, aos bens e ao trabalho dos índios.

Já a defesa dos interesses indígenas, o anteprojeto atribui ao Ministério Público. Se a Constituição mantiver a distinção entre Ministério Público Federal e Estadual, a defesa deve ficar a cargo do Federal, pois a legislação e o apoio econômico e social serão prestados pela esfera federal.

Por fim, quanto aos direitos consignados aos índios sobre as terras que ocupam, o anteprojeto abre uma exceção à pesquisa, lavra ou exploração de minérios, como privilégio da União Federal. Além disso, condiciona a pesquisa ou lavra à prévia demarcação da terra indígena e registro no SPU (Serviço do Patrimônio da União) e em cartório de imóvel.

No que se refere à terra, a única alteração sensível é quanto ao direito que terceiros poderão ter contra o Poder Público pelos atos por ele praticados. Ou seja, um fazendeiro que adquiriu um título de propriedade de um imóvel incidente numa área indígena terá direito de ação e indenização contra o poder público estadual, municipal ou federal, caso um deles tenha alienado a terra. **(Paulo Machado Guimarães, assessor jurídico do Cimi).**

Anexo 4: Participação da UNI na articulação da aliança dos povos da floresta



Índios e seringueiros: que as terras sejam legalizadas

Juntos, os povos da floresta

No final do mês passado, seringueiros índios e não índios do Estado do Acre mantiveram encontros com autoridades governamentais, em Brasília, quando expuseram situações atuais de todos que exercem esta profissão. Através de documentos, os dois grupos — que durante séculos vivem emaranhados em conflitos mas agora propõem uma união para análise, busca de resoluções e identificação dos focos manipuladores das desavenças — denunciaram projetos e oficializaram as propostas e o fortalecimento da aliança dos povos da floresta

Os seringueiros-indígenas José Correia da Silva, Soeiro Cerqueira e Raimundo Sales, das nações **Yaminawa, Kaxinawá, Yawanawa**, respectivamente, assim como os não-índios, tiveram como ponto fundamental para suas críticas a falta de uma política definida para a garantia de suas terras. Levando em conta os incentivos fiscais fornecidos pelo governo para que grandes grupos econômicos nacionais e multinacionais adquirissem áreas extensas na Amazônia, para implantação de projetos agropecuários que ocasionaram a desestruturação das relações de produção antes existentes, uma vez que transformaram seringais e castanhais em propriedades particulares, os seringueiros-índios, por seu lado, continuaram a exigir a demarcação definitiva de suas terras. Os outros propõem a criação de reservas extrativistas. Com estas reservas, os seringais deixariam de ser propriedades dos latifundiários e passariam a pertencer à União, com quem os trabalhadores manteriam a comercialização direta da borracha, desaparecendo então os patrões e intermediários.



Foto: Edson G. Silva

A prova do desmatamento

MIGRAÇÕES E DESMATAMENTOS

Em nome da UNI (União das Nações Indígenas) e do CNS (Conselho Nacional de Seringueiros), a comissão salientou as conseqüências dos desmatamentos e projetos de migração para a Amazônia, especificamente para o Acre. Segundo dados apresentados, os programas de migração provocam a expulsão progressiva e violenta dos habitantes das florestas acreanas para as periferias da cidade e Bolívia. O que leva a crer, também, que atualmente deva existir, naquele país cerca de 15 mil famílias de seringueiros brasileiros que ali trabalham "sem direito nenhum, superexplorados pelas taxas e pelos patrões (seringalistas) bolivianos ou, até, marreteiros brasileiros. Além de, estatisticamente, serem população inexistente, pois não entram no recenseamento brasileiro ou boliviano".

Neste caso, o número de brasileiros naquele país corresponde, atualmente, a cerca de 20% da população do Acre que, em 1980, era de 301.303 habitantes e em 1985 passou para 358.000. Ou seja, um incremento de cerca de 20% em cinco anos com uma taxa de 540 mil hectares de desmatamento, o que corresponde a cerca de 3,5% da área total do Estado. Só no município de Xapuri foram destruídas, no prazo de 15 anos, cerca de 180 mil árvores seringueiras e 80 mil castanheiras, além de milhões de metros cúbicos de madeiras de lei destruídas pelas queimadas.

CRÍTICAS

Mediante o quadro, os índios enviaram à Presidência da Funai e Coordenadoria do Projeto de Proteção ao Meio Ambiente e Comunidades Indígenas (PMACI) um documento baseado nas seguintes perguntas: o por quê da não conclusão da demarcação das áreas indígenas no Acre, conforme o planejamento de 86, uma vez que a desculpa fornecida pela Funai é que o PMACI não tem repassado recursos para esta finalidade; o que está faltando para que sejam pagas idenizações das benfeitorias aos seringueiros, posseiros e seringalistas que ocupam áreas indígenas, pois as que foram demarcadas em 85 ainda não tiveram a situação fundiária regularizada de modo definitivo.

Eles informaram que várias áreas indígenas do Acre, principalmente as dos **Kampa**, dos **Kulina** do alto rio Envira e dos **Kaxinawá** do rio Jordão, estão sendo atacadas por indígenas ainda sem contatos sem que alguma atitude haja sido tomada pelos órgãos responsáveis. O líder kaxinawá Soeiro Cerqueira, conforme vem fazendo há anos, pediu que uma frente de atração seja criada para o rio Jordão, porque os índios localizados ali estão abandonando seus seringais e, segundo, ele, caso não haja uma solução para o caso, os **Kaxinawá** estão dispostos a organizar, por conta própria, as correrias, para garantir suas terras (essas correrias, no caso seriam atitudes dos próprios **Kaxinawá** contra os índios ainda não contatados).

O Conselho Nacional de Seringueiros enviou à coordenação do Ipea (Instituto de Planejamento Econômico e Social), órgão do Ministério do Planejamento e responsável pelo PMACI, um documento afirmando que desde sua criação, este projeto tem sido, no que tange ao meio ambiente, "um plano ultra-secreto, elaborado apenas nos gabinetes em Brasília, ou, no máximo, com membros da Assessoria de Planejamento do Governo do Acre. Os maiores interessados no seu desenvolvimento, ou seja, os habitantes da floresta, especialmente os seringueiros, jamais foram consultados, não participaram de nenhuma discussão ampliada do projeto, o mesmo ocorrendo com entidades que os apóiam". Ao presidente do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Antônio Ortiz Mena, o CNS, através do seu presidente Jaime da Silva Araújo, interroga por que os técnicos do banco, quando em viagens de supervisão na região, negam-se a ouvir as populações que lá habitam, através de suas lideranças. O documento afirma ainda que nenhuma medida efetiva de proteção ao meio ambiente foi tomada para a região, embora o asfaltamento da BR-364, no trecho Porto Velho-Rio Branco, esteja em pleno andamento.

Anexo 5: Participação da UNI na formulação de propostas para a educação indígena na Constituinte

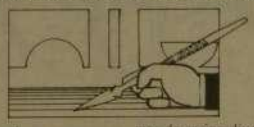
Janeiro/Fevereiro de 1987 PORANTIM Página 5

Educação: o que mudar na Constituinte

Em matéria publicada pelo PORANTIM em maio do ano passado, o lingüista e professor da Universidade de Campinas (SP), Aryon D. Rodrigues, já apontava contradições a serem eliminadas da Constituição em vigor no referente à língua como veículo de educação. Quanto a isso, nem o Ministério da Educação e tampouco a Funai têm conhecimento ou ainda qualquer proposta no campo de educação indígena para a Constituinte. Para o Ministério, a questão deve ser remetida a quem está confiada a tarefa, ou seja, o órgão indigenista oficial; para a Funai a educação indígena deve ser também função do Estado e de toda a sociedade nacional.

Segundo dados da Funai as comunidades indígenas contam hoje com 555 escolas, 710 professores e 100 monitores atendendo 36.468 alunos. O difícil mesmo é saber com quais diretrizes estas escolas vêm sendo ou serão norteadas. Na Assessoria de Planejamento, coordenadoria de educação do órgão em Brasília, cuja função deveria ser a de coordenar, apoiar e assessorar os trabalhos de educação nas superintendências regionais, a situação encontrada foi de, no mínimo, desinformação. Nelmo Roque Scher, Roberto Cantelli e Hélio Passos são os responsáveis pelo setor e nenhum deles soube ou quis fornecer informações mais aprofundadas sobre o andamento das escolas em áreas indígenas. Problemas existem, reconhecem; o que falta são as soluções.

Marta Azevedo, antropóloga que assessora encontros de educação indígena e atualmente integra o grupo de estudos para essa área formado pela UNI (União das Nações Indígenas), Cimi (Conselho Indigenista Missionário), Cedi (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), nos fala sobre o assunto



Quando na aldeia a escola não é indígena

Existem no Brasil por volta de 600 escolas em área indígena, mas talvez seja exagerado dizer que existem 40 escolas indígenas. O dever do Estado — através de seu instrumento específico, a Funai — com relação à educação escolar indígena é confundido com construções de prédios escolares que chegam junto com um determinado sistema de ensino totalmente alheio à sociedade para a qual se dirige.

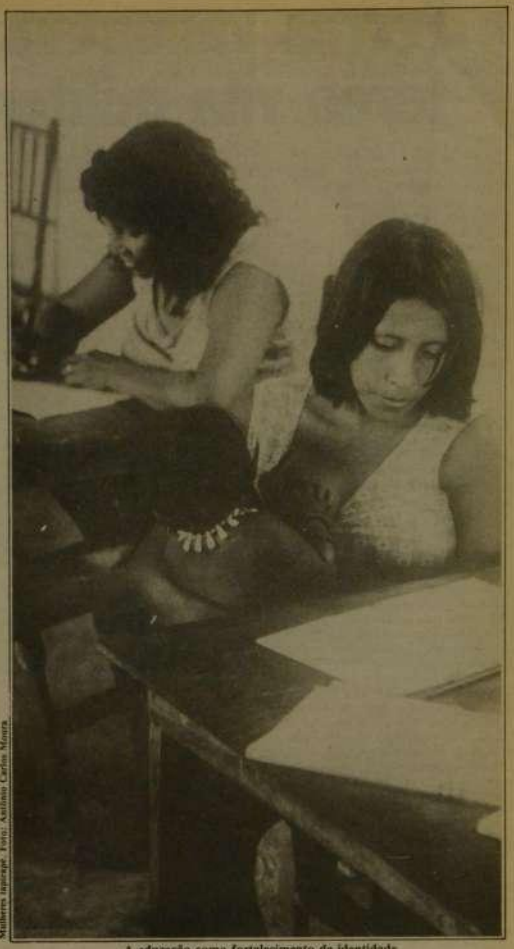
A lei nº 5.692 de 1971, de diretrizes e bases, estabelece que "o ensino de 1º e 2º graus será ministrado obrigatoriamente na língua nacional", artigo 1º § 2º, e que "os currículos do ensino de 1º e 2º graus terão núcleo comum obrigatório em âmbito nacional e uma parte diversificada para atender, conforme necessidade e possibilidades concretas, às peculiaridades locais, aos planos dos estabelecimentos e às diferenças individuais dos alunos". Pretendendo a unidade nacional dentro de determinados padrões culturais estabelecidos historicamente por uma minoria de nossas sociedade, esta lei não contempla de maneira nenhuma escolas com sistemas de ensino diversos, salvo as "experiências pedagógicas com regime diverso do prescrito na presente lei, assegurando a validade dos estudos assim realizados", artigo 64, das lei 5.962, devidamente autorizada pelos Conselhos Estaduais de Ensino. Portanto nem a Funai nem o Ministério da Educação têm instrumentos legais (nem os índios os têm) para realizar em escolas realmente indígenas que, sob a concepção de educação de cada povo indígena, possam servir aos seus interesses.

ESCOLA INDÍGENA: CAMINHO PARA A AUTO DETERMINAÇÃO

Cada vez mais o direito à educação é exigido pelos povos indígenas, o direito a uma escola específica que possa servir como fortalecimento de suas culturas, identidades e que seja meio de participação no processo histórico global a que estão inseridas uma vez estabelecido o contato com a sociedade capitalista.

A escola indígena não pode mais ser considerada como "experiência pedagógica", caso de excessão dentro do sistema global de ensino. As dificuldades que vêm sofrendo as escolas indígenas através de seu não reconhecimento oficial demonstra a necessidade urgente de se estabelecer diretrizes para uma política educacional indígena.

As novas leis educacionais surgirão depois de promulgada a nova Constituição e deverão contar, na sua elaboração, com a participação de todas as comunidades indígenas interessadas para garantir as especificidades de cada escola, sendo na metodologia, programação (currículo), funcionamento e na preparação pedagógica específica dos professores que forem trabalhar nela. Cada sociedade indígena possui suas próprias formas de transmissão cultural, seu sistema educacional que deve servir de base sobre a qual se possa transmitir e comunicar conhecimentos e valores de outras culturas gerando uma escola específica e crítica, que atue como meio de reflexão do processo histórico global.



Mulheres tapirapé. Foto: Antônio Carlos Moura

A educação como fortalecimento da identidade

O DIREITO A UMA ESCOLA INDÍGENA É INSTRUMENTO FUNDAMENTAL PARA A PARTICIPAÇÃO SOCIAL

Na nova Constituição serão estabelecidas normas gerais a partir das quais uma nova lei de diretrizes e bases deverá ser elaborada. Tanto na parte que diz respeito à educação de uma forma geral, quanto na parte relativa à questão indígena. Essas normas têm que ser amplas e suficientes para garantir a especificidade de cada projeto escolar, de acordo com a sociedade para a qual se dirige. Naturalmente que o "núcleo comum" de que fala a atual lei deverá existir, uma vez que a continuidade — possibilidade dos alunos dessas escolas continuarem seus estudos em universidade comuns — é objetivo e exigência dos índios. Não se exclue no entanto a idéia de se implantar, como em outros países, universidades indígenas. A urgência tanto do reconhecimento das escolas indígenas quanto da implantação de novas escolas prevê a elaboração de diretrizes de uma nova política educacional enquanto a nova Constituição não estiver promulgada.

Anexo 6: Articulação da UNI e de entidades indigenistas na defesa dos direitos indígenas na Constituinte

Página 8 PORANTIM Março de 1987

CONSTITUINTE

Entidades articulam apoio

O trabalho que vem sendo realizado pelas entidades indigenistas e indígena junto aos parlamentares constituintes, com o objetivo de conseguir que eles defendam os direitos dos povos índios durante a elaboração da nova Constituição, começa a dar resultados. Segundo Ailton Krenak, coordenador da UNI (União das Nações Indígenas), dos deputados já contatados, o apoio de aproximadamente 30 deles está garantido. Número este que pode aumentar, afirma, uma vez que o constituinte, quando líder de um grupo ou partido político, poderá aglutinar correligionários em torno de suas propostas. As entidades que participam dessa articulação, além da UNI, são: Cimi, Inesc (Instituto de Estudos Sócio-Econômicos), Cedi (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e CPI (Comissão Pró-Índio).

Ao mesmo tempo, quando a nova Constituição estiver sendo elaborada, membros dos regionais do Cimi, em várias partes do país, estarão se reunindo com parlamentares federais em seus Estados de origem. A intenção é também garantir o apoio à questão indígena.

No Sul, os primeiros contatos se deram durante o período que antecedeu às eleições do mês de novembro último (ver PORANTIM nº 92). O andamento da campanha será decidido nos dias 19 e 20 de março quando as entidades que dela participam se reunirão na cidade de Erexim (RS).

Nordeste

No Nordeste, as articulações estão sendo feitas juntamente com sindicatos e movimentos populares da região. O grupo pró-constituinte de Pernambuco, do qual o Cimi faz parte, se reunirá com parlamentares da bancada federal do PMDB a 14 de março, (um dia antes da posse do governador eleito do Estado, Miguel Arraes). No documento a ser entregue aos deputados, a questão indígena será um dos temas abordados.

Em Maceió, no Estado de Alagoas, o grupo pró-constituinte (formado como em Pernambuco, por representantes de sindicatos e movimentos populares) está realizando reuniões para discutir propostas que, num documento final, incluirão reivindicações dos povos indígenas do Nordeste.

O Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul, que está sendo criado por várias entidades (como o Cimi) e a CPT (Comissão Pastoral da Terra), terá (inevitavelmente) a Constituinte como uma de suas preocupações principais. O Regional do Cimi nesse Estado será o responsável em apresentar na comissão questões relativas aos interesses dos índios.

Regimento

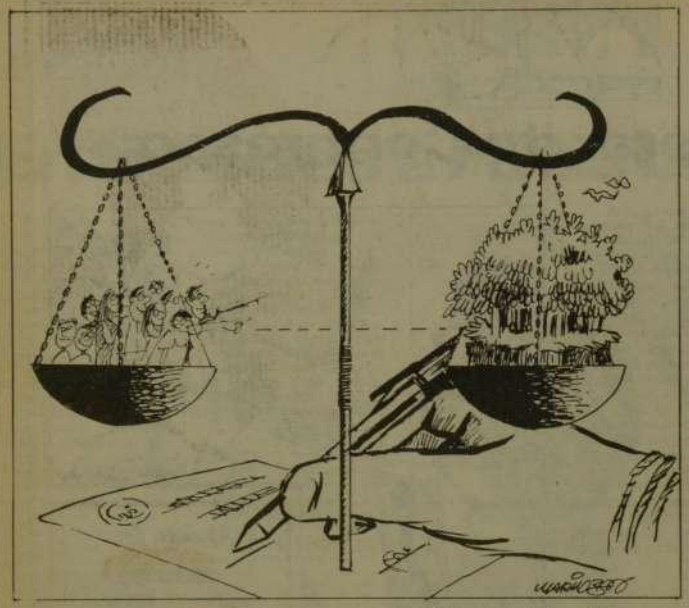
Apesar de não ter sido aprovado até o fechamento desta edição do PORANTIM, é praticamente certo que o Regimento Interno que norteará os trabalhos dos parlamentares, incluirá a criação de oito comissões constiuintes. Cada uma delas, composta por 63 membros, se subdividirão em 24 subcomissões. Após a instalação das comissões, os parlamentares terão 60 dias para apresentar seus projetos. O problema é se a Comissão de Sistematização e Redação, que elaborará a redação final da Constituinte, terá o poder de alterar os textos dos projetos apresentados pelas outras comissões.

Apesar disso, Ailton Krenak considera possível garantir os direitos indígenas. Afinal, diz ele, há deputados sensíveis à causa nessa constituinte que pela primeira vez na história do Brasil terá o tema indígena em suas discussões. As questões presentes na atual Constituição foram incluídas pelo governo no decorrer do tempo devido às pressões dos próprios índios e entidades indigenistas.



Na instalação da Constituinte ele não entrou. E daqui pra frente?

Anexo 7: Participação da UNI na Assembleia Regional do CIMI em Rondônia



Xukuru-Kariri podem reaver suas terras

A comunidade indígena Xukuru-Kariri da Mata da Cafurna, no município de Palmeira dos Índios (AL), poderá retornar às suas terras, de onde foi, em outubro último, violentamente retirada por policiais militares e jagunços do fazendeiro Everaldo Garrote da Silva e sua esposa. Os **Xukuru-Kariri**, a 11 de fevereiro, através de seu procurador, o advogado Paulo Machado Guimarães, assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário, impetraram mandado de segurança contra Manoel Fabrício Coelho, de Palmeira dos Índios. E que sendo juridicamente incompetente para tal, o juiz concedeu indevidamente a reintegração liminar do fazendeiro na posse das terras da área indígena da Mata da Cafurna, que culminou na expulsão da comunidade.

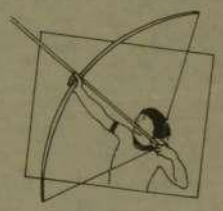
Os **Xukuru-Kariri** pleiteiam que o processo tramite na Justiça Federal do Estado de Alagoas com prévia audiência da União Federal e da Funai, conforme exige o artigo 63 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio), o que ainda não havia acontecido.

UNI e grupos de apoio em assembléia regional do Cimi

A Assembléia Regional do Cimi-RO aconteceu de 23 a 26 de fevereiro e, pela primeira vez, contou com a participação de líderes indígenas da União das Nações Indígenas na região bem como, de representantes de grupos de apoio ao índio — formados por pessoas da comunidade envolvente. A inovação se deve ao fato de as novas cidades que nos últimos dois anos vêm se formando junto às comunidades indígenas de Rondônia serem causa de um número crescente de problemas.

Vários foram os temas discutidos em conjunto: como conscientizar a população de migrantes que chega à região; o planejamento da formação de grupos de apoio em todas as cidades do estado; a responsabilidade do Projeto Polonoroeste na formação de vilas e consequente invasão das terras indígenas com a chegada de doenças e surgimento de maiores dificuldades nas demarcações com a implantação de rodovias para a entrada de caminhões na retirada de minérios e madeiras; a busca de soluções para os índios isolados que, em Rondônia, somam no mínimo cinco grupos e, encurralados, correm risco de extinção.

A Assembléia teve a presença do assessor jurídico do Cimi-Nacional, Paulo Guimarães no esclarecimento de dúvidas quanto ao encaminhamento da problemática das invasões. Na oportunidade foi ainda organizada a Semana do Índio, que pretende chegar a colégios, universidades e comunidades de base.



BORDUNADAS



TIKUMA — Desta vez, não somente assuntos relacionados à terra foram tratados na reunião promovida pelos índios **Tikuna**, na aldeia Ribeiro, no rio Solimões (AM), em dezembro último. Ali, foram discutidos dezenas de casos de índios que exercem a profissão de professores primários, sem que, até o momento tenham sido contratados pela Funai ou Secretaria de Educação, para garantia de seus direitos trabalhistas. É o caso, por exemplo, de Henrique Salvador e Getúlio Nino Ataíde, que lecionam sem contrato há 21 e 14 anos, respectivamente. No final da reunião, os **Tikuna** fizeram um abaixo-assinado dirigido às entidades responsáveis, reivindicando este direito.

EVANGELIZAÇÃO - De 24 a 27 de fevereiro último, no auditório do Colégio São Bento, em São Paulo, com promoção da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e Conselho Indigenista Missionário (Cimi), aconteceu a Semana de Estudos Teológicos-Missionários. Os temas fizeram um apanhado histórico da evangelização do indígena, do negro e dos oprimidos com uma reflexão acerca da atuação da Igreja em seus 500 anos nas Américas. Na exposição dos temas contou-se com autoridades como Leonardo Boff, dom Erwin Krautler, Flamarion Cardoso, Bartolomeu Meliá, José Bozzo, Aiban Wagua, **Kuna** do Panamá, dom Tomás Bauduíno, Milton Schwantes, dom. José Llaguno, do México, dom José Dammert, do **Peru**, e José Comblin.

CONVÊNIO — O Conselho Indigenista Missionário — Cimi — e a Fundação Instituto Oswaldo Cruz estabeleceram, em fevereiro último, um convênio de colaboração no campo de saúde das populações indígenas.

O acordo, que, de início, terá a duração de um ano, possibilitará que os recursos humanos e materiais das duas entidades fiquem à disposição das comunidades indígenas que necessitam de assistência neste sentido.

A Fundação Oswaldo Cruz também oficializou um convênio de saúde com a Funai, junto aos índios do Xingu, através de suas lideranças, para a criação de um núcleo de formação de recursos humanos. Neste caso, a Fiocruz dará aos índios xinguanos informações de medicina para que eles próprios tratem de suas doenças.

Anexo 8: Participação da UNI na mobilização contra a campanha anti-indígena e na apresentação da emenda popular à Constituinte

CONSTITUINTE

Campanha antiíndio já tem os seus campeões

Confirmando alerta publicada pelo PORANTIM em sua edição de abril deste ano, ao esboçar rápidos perfis políticos das subcomissões temáticas da Constituinte, a causa indígena vem encontrando os seus inimigos declarados no percurso da elaboração da futura Constituição. Em sua maioria, são latifundiários e empresários do setor de mineração, ou representam os interesses destes e — o que é pior — das multinacionais.

No início, eles pouco falavam do assunto, limitando-se a encaminhar emendas que, se aprovadas em última instância, legitimarão definitivamente o processo de extermínio das nações indígenas, legalizando o genocídio dentro do próprio texto constitucional. Ultimamente eles vão mais além: reapresentam suas emendas sempre que são derrotadas, utilizam a grande imprensa como instrumento de pressão, envolvem governadores e outras autoridades na discussão e discursam na tribuna.

Há, porém, entre os parlamentares, os campeões das emendas antiíndios e que como inimigos da causa indígena devem ser qualificados: os deputados Nilson Gibson (PMDB-PE), Ricardo Fiúza (PFL-PE), Mozarildo Cavalcanti (PFL-RR) e o senador José Richa (PMDB-PR). Na trilha deles estão ainda: Edivaldo Motta (PMDB-PB), Eraldo Trindade (PFL-AP), Renato Vianna (PMDB-SC), Siqueira Campos (PDC-GO), Darcy Pozza (PDS-RS), Inocêncio Oliveira (PFL-PE), Roberto Balestra (PDC-GO), Christóvam Chiaradia (PFL-MG), Francisco Dornelles (PFL-RJ), Ronaldo Aragão (PMDB-RO), Francisco Diógenes (PDS-AC), Irapuan Costa Júnior (PMDB-GO), Bosco França (PMDB-SE), Oswaldo Almeida (PL-RJ), José Dutra (PMDB-AM), Arnaldo Martins (PMDB-RO), Raquel Cândido (PFL-RO), Alfredo Campos (PMDB-MG), Arnaldo Prieto (PFL-RS) e Prisco Vianna (PMDB-BA).

De olho no minério

Muito mais que o interesse em tomar as terras dos povos indígenas, o que motiva a grande maioria dos constituintes antiíndio é a cobiça pelos recursos minerais existentes no subsolo dessas terras. Isto é flagrante no volumoso pacote de emendas apresentado por esses parlamentares, desde a fase das subcomissões até à da Sistematização. Com eles fazem coro autoridades como o governador



Nilson Gibson encabeça a lista de inimigos da causa indígena na Constituinte

Amazonino Mendes, do Amazonas, que até anunciou a intenção de organizar um **lobby** de governadores para pressionar o relator da Constituinte, Bernardo Cabral.

Nilson Gibson, de Pernambuco, é um dos recordistas em número de propostas contrárias aos direitos indígenas e favoráveis aos interesses das empresas mineradoras. Só na fase das subcomissões, apresentou nada menos que 17 emendas. Mais recentemente, sua investida foi no sentido de priorizar os dispositivos antiíndios aprovados na Comissão da Ordem Econômica, deixando os da Ordem Social restritos à teoria humanitária.

Outro pernambucano, o deputado Ricardo Fiúza, escreve na "justificativa" de uma emenda: "As reservas indígenas no Brasil abrangem extensão exagerada para os estimados 100.000 índios assistidos pela Funai e 25.000 arredios (...) O índio seria melhor servido se, por acordo entre índios e mineradores industriais, supervisionados pela Funai, fosse permitida a mineração industrial do subsolo...".

Mozarildo Cavalcanti, de Roraima, não só tenta diminuir no texto da Comissão de Sistematização os dispositivos que encampam reivindicações dos povos indígenas, como quer jogar para a legislação ordinária os pontos mais polêmicos, de forma que as conquistas mais importantes daqueles povos fiquem fora da Constituição.

O senador José Richa, do Paraná, conjuga sutilidade com vivacidade. Com uma simples supressão da referência "e do subsolo", no texto do anteprojeto onde se fala da propriedade e usufruto das riquezas do subsolo das terras indígenas, ele tenta abrir o direito de mineração a quem se habilitar, o que equivale a escancarar as portas inclusive às multinacionais.

Estes são apenas alguns exemplos de investidas contra os direitos dos povos indígenas na Constituinte. Os demais estão sendo catalogados pela equipe do PORANTIM, que deverá publicá-los oportunamente.

APOIO EXTERNO

Austríacos mandam 50 mil assinaturas

No dia 20 de julho, em audiência marcada pela Embaixada da Áustria, abaixo-assinados contendo 50 mil assinaturas coletadas entre os austríacos foram entregues ao deputado Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização da Assembléia Nacional Constituinte. Os abaixo-assinados reivindicam a garantia dos direitos dos povos indígenas na nova Constituição do Brasil.

Colhidas pela Juventude Católica Austríaca, organização ligada à Ação Católica da Áustria, essas 50 mil assinaturas significam que 0,6% de toda a população daquele País assinaram a proposta. Os documentos foram entregues ao deputado por Anna Maria Krammer, membro da coordenação nacional da Juventude Católica, e Georg Grünberg, antropólogo do Instituto de Cooperação Internacional.

Segundo ele, conseguir com que tantas pessoas assinassem só foi possível porque nações indígenas atualmente se transformaram em uma questão humanitária: por existirem também na Áustria algumas minorias; pelo fato de o assunto envolver questões ecológicas; e, finalmente, porque os índios, enquanto cultura, são patrimônio da humanidade e devem ser preservados. «Não dá pra negar — afirmou —, que há intentos de genocídio no Brasil. Por isso queremos apoiar aqueles que acham que o País deve dar ao índio o direito à cidadania sem que ele deixe de ser índio».

EMENDA POPULAR

Dia 13 de agosto encerra o prazo para entrega das emendas populares na Assembléia Nacional Constituinte. Até lá, a proposta que está sendo encaminhada pelo Cimi, Associação Nacional de Apoio Índio-RS (Anai), Movimento de Justiça e Direitos Humanos e Operação Anchieta (Opan) deverá ter sido assinada por no mínimo 30 mil pessoas. Assim como a proposta de emenda popular da União das Nações Indígenas (UNI) que, igualmente, reivindica a garantia dos direitos dos povos nativos na nova Constituição do País.

Para quem ainda não assinou nenhuma das duas, ainda há tempo. A relação dos endereços onde a proposta do Cimi pode ser encontrada foi publicada na última edição do PORANTIM (nº 99). A da UNI pode ser assinada na própria organização indígena: rua Ministro Godói, 1484, sala 57, nas Perdizes-SP. O telefone é (011) 263 0163.

Anexo 9 : UNI na defesa da plurinacionalidade e dos direitos indígenas

Página 4 — POR ANTIM — Setembro de 1987

Jornal ataca Cimi para fazer o jogo das mineradoras

A campanha difamatória movida por meio do jornal **O Estado de S. Paulo** contra o Cimi e outros setores da Igreja, no período de 9 a 15 de agosto último, teve um endereço certo: a Assembléia Nacional Constituinte. E um objetivo muito bem definido: escancarar as terras das populações indígenas à ganância das grandes empresas mineradoras — nacionais e estrangeiras —, garantindo-lhes o direito de explorar as riquezas do subsolo naquelas áreas de forma devastadora como já vem sendo feito.

Embora pretendesse passar por defensora da soberania nacional contra uma suposta conspiração externa em que o Cimi estaria envolvido, a campanha veiculada no jornal paulista não tardou a mostrar os verdadeiros interesses que escondia: no dia 13 de agosto, sob o título "A Conspiração Contra o Brasil", três entidades representativas de grupos empresariais da área de mineração publicaram nota oficial engrossando o coro, repetido com veemência por seus aliados na Constituinte.

Documentos fraudados, ligações internacionais fictícias, afirmações antiéticas de toda natureza e dados distorcidos foram alguns dos artifícios sórdidos empregados principalmente contra o Cimi, por uma simples razão: a entidade assumiu desde o primeiro instante as reivindicações das populações indígenas no presente processo de elaboração constitucional e faz sua defesa de corpo presente, sem subterfúgios ou intenções ocultas. Difamar o Cimi seria, pois, enfraquecer essa luta.

No decorrer desta edição, o leitor conhecerá em detalhes toda a trama urdida contra a causa indígena e sua própria sobrevivência, e que teve como principal objeto a questão mineral. E se tantas páginas são dedicadas ao assunto, é porque não foi assegurado o necessário e ético direito de resposta. Ao contrário: outros veículos da grande imprensa passaram a multiplicar as acusações forjadas, numa espécie de engrenagem que bem exemplifica o que Dom Luciano Mendes de Almeida, presidente da CNBB, qualifica como o "latifúndio da comunicação".


O ESTADO DE S. PAULO

Os índios na nova Constituição

A conspiração contra o Brasi

Eduardo Leite

O Estado e sua campanha contra o Cimi, na tentativa de prejudicar os direitos indígenas na Constituição

O "segredo" está no privilégio da União

Que a exploração de minérios em terras indígenas seja privilégio da União, ocorrendo somente quando não existirem reservas em outras regiões e após aprovação do Congresso Nacional. É isso o que propõe o texto do projeto de Constituição do deptado Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização da Constituinte, e que as companhias tentaram eliminar com as acusações publicadas no jornal **O Estado de S. Paulo** de que o Cimi estaria propondo a desnacionalização da Amazônia.

Apresentada pelo jornal como de autoria do órgão indigenista, a origem desses dispositivos é a proposta defendida pela Coordenação Nacional dos Geólogos (Conage) perante a Subcomissão de Princípios Gerais, Intervenção do Estado, Regime de Propriedade do Subsolo e da Atividade Econômica, no início dos trabalhos da Assembléia Nacional Constituinte. Essa proposta foi aprovada no IV Encontro de Sindicatos de Engenheiros, realizado em Goiânia durante o Congresso Brasileiro de Geologia, em outubro de 1986.

A sugestão da Conage não se restringia ao problema da mineração em terras indígenas, mas propunha uma reformulação da política mineral brasileira. Para os geólogos, conforme afirmaram na justificação da proposta, é fundamental a soberania do Brasil sobre os recursos minerais e uma política que previlegie os interesses brasileiros.

Essa sugestão da Conage foi adotada pelo deputado José Carlos Sabóia (PMDB-MA), que subscreveu a proposta referente às populações indígenas na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas e Minorias (ver POR ANTIM nº 98), apresentadas por várias entidades de apoio ao índio, entre elas o Cimi e a própria UNI. Mas como interessa às companhias mineradoras confundir seus interesses com os do país, as afirmações do **O Estado** inverteram os fatos e o Cimi foi acusado de atentar contra a soberania nacional. A finalidade é que as terras indígenas sejam escancaradas à essas mineradoras.

E não sabiam o que é plurinacionalidade!

Qualquer iniciado em Ciências Sociais ou Ciências Jurídicas sabe que há uma enorme diferença entre o conceito de Nação e o de Estado e, conseqüentemente, entre os de nacionalidade e cidadania, embora historicamente eles sejam confundidos e até deturpados, como aconteceu recentemente na série de matérias do jornal **O Estado de S. Paulo** contra o Cimi. Para o leitor menos prevenido, ficou a falsa idéia de que defender o princípio da plurietnicidade e da plurinacionalidade seria querer retirar dos povos indígenas a cidadania brasileira.

O reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira tem origem em debates e estudos não só de juristas e antropólogos brasileiros, mas também de estudiosos ligados a organismos internacionais, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT), vinculada à Organização das Nações Unidas (ONU), e o Instituto Indigenista Interamericano, órgão da Organização dos Estados Americanos (OEA).

Segundo o jurista De Plácido e Silva, em seu "Vocabulário Jurídico", publicado pela Forense, "nação significa a reunião de pessoas, nascidas em um território dado, procedentes da mesma raça, falando o mesmo idioma, tendo os mesmos costumes e adotando a mesma religião, formando, assim, um povo". E Estado "é a forma política, adotada por um povo, que constitui uma nação, ou por vários povos de nacionalidades diferentes, para que se submetam a um poder público soberano, emanado de sua própria vontade, que lhes vem dar unidade política".

Há, inclusive, palavras diferenciadas para indicar a filiação a um e a outro conceito. Assim, a nacionalidade expressa a vinculação a uma nação determinada, enquanto a cidadania refere-se à filiação a um Estado. É por isso, também, que se pode reconhecer o caráter plurinacional do Estado brasileiro sem nenhuma limitação à sua soberania, desde que se afirme que o reconhecimento das nações indígenas não afeta a cidadania brasileira de seus membros.

Equívoco?

Além de confundir os conceitos de Estado e Nação, o jornal **O Estado de S. Paulo** apontou o Cimi como autor exclusivo da proposta, à Constituinte, de reconhecimento da plurietnicidade do Brasil.

O que o jornal talvez não saiba é que essa foi a proposta de várias entidades civis de apoio ao índio, inclusive o Cimi, apresentada à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas e Minorias, no início dos trabalhos constituintes. Aliás, oito parlamentares chegaram a propor ao relator da Subcomissão, deputado Alceni Guerra, sugestão idêntica.

No relatório do anteprojeto, Alceni afirmou que o seu texto foi fruto da "consulta mais ampla aos setores organizados da sociedade civil diretamente interessados no assunto". De fato, o Cimi chegou a ser ouvido pela Subcomissão, em audiência pública no dia 29 de abril, como bem lembrou **O Estado**. A proposta defendida também pelo órgão indigenista não era, portanto, segredo para ninguém.

A essa altura, o reconhecimento dos povos indígenas como nações, ou seja, da plurinacionalidade do Estado brasileiro, já havia sido sugerido. E veio a ser reforçado com a proposta de emenda popular encaminhada à Constituinte pelo Cimi, Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS (Anai), Movimento de Justiça e Direitos Humanos e Operação Anchieta (Opan).

Anexo 10: Reação da UNI e das lideranças indígenas à campanha anti-indígena

Setembro de 1987 — POPANTIM — Página 7

Com a palavra, a grande vítima

Várias lideranças dos povos indígenas têm manifestado sua repulsa às acusações publicadas pelo O Estado de S. Paulo, certas de que os direitos desses povos é que estão em jogo. Davi Kopenawa, por exemplo, desmente a suposta tentativa de se criar um Estado Yanomami. Ailton Krenak, coordenador da UNI, denuncia a escalada das pressões. Falam também o vice-cacique xavante Manoel, o Tukano Manoel Moura, e dois Makuxi escrevem ao presidente da Constituinte, dizendo que "tudo é mentira".

"Tão dizendo que **Yanomami** tá querendo fazer outro País. É tudo mentira. Nós queremos terra onde tem índio. Não queremos o Brasil todo". Foi essa a resposta do **Yanomani** Davi Kopenawa às acusações do jornal **O Estado de S. Paulo** de que o reconhecimento da plurinacionalidade do Estado faz parte de uma conspiração contra a soberania do Brasil. A afirmação foi feita a 12 de agosto último, na sede da CNBB, em Brasília, quando 20 lideranças makuxi, yanomami, wapixana, kiriri, patoxó hã-hã-hãe, xavante e rikbaktsa se encontraram com o senador Severo Gomes (PMDB-SP), para ouvi-lo a respeito das acusações do jornal paulista e a questão indígena na Constituinte.

MUITA AMEAÇA

Para Ailton Krenak, coordenador da União das Nações Indígenas (UNI), também presente no encontro, esse tipo de "pressão vamos enfrentar daqui pra frente", além de "muita calúnia e muita ameaça". Para Ailton, nesse momento "está sendo mostrada a face mais dura dessas agressões".

NÃO ACEITA

Se o objetivo do jornal **O Estado de S. Paulo** é a abertura das área indígenas às mineradoras, não é bem isso que querem os **Xavante**. Ao senador Severo Gomes, o vice-cacique Manoel, da Reserva São Marcos (MT), afirmou: "**Xavante** não vai aceitar de maneira nenhuma a mineração na nossa terra. Nossos antepassados nunca tiveram nada e vamos continuar convivendo com a natureza".



Gerônimo da Silva e Terêncio Luis: "Nós não queremos construir um Estado indígena"

Na opinião do **Pataxó Hã-Hã-Hãe** Adauto, "todas essas notícias é só pra poder os parlamentares ficar contra o índio". Para ele, as populações nativas não tiram nenhum proveito da extração de minério de suas terras: "O índio só fica a caminho da perda".

Uma carta a Ulysses

Declarando-se "surpresos com as calúnias que estão sendo publicadas pelo jornal **O Estado de S. Paulo**", que, segundo disseram, "acha que estamos conspirando contra o Brasil", mas "tudo é mentira", os **Makuxi** Gerônimo Pereira da Silva e Terêncio Luis Silva escreveram ao presidente da Assembléia Nacional Constituinte, Ulysses Guimarães, e demais parlamentares uma carta em que expressam a opinião, além de seu povo, também dos **Wapixana**, **Taurepang** e **Yanomami**. A data é de 17 de agosto de 1987.

"Nós, índios, estamos somente pedindo à Assembléia Constituinte a garantia de demarcação de nossas terras e preservação de nossos direitos à terra, solo e subsolo", afirmam Gerônimo e Terêncio em sua carta. "Nós, índios —, dizem, em outro trecho — não queremos construir um Estado indígena, sim terras indígenas, porque as nossas áreas estão sendo invadidas pelos garimpeiros e fazendeiros".

Segundo os signatários, "tudo que o jornal está publicando não calúnias para mobilizar a opinião pública e a maneira de pressionar os constituintes para não-aprovação dos nossos direitos". Eles alertam ainda: "Nós queremos a preservação das matas e rios. A mineração em nossas áreas não deve ser feita por empresas mineradoras. É o próprio índio que pode extrair quando for preciso e é ele que sabe como tirar sem destruir".

"Isso é contra os direitos humanos"

"É sabido que algumas empresas mineradoras já estão atuando nas nossas áreas. Eles estão atuando de uma maneira absurda: estão escravizando os nossos próprios parentes e nós temos que dizer a eles, porque nós somos gente. Soube que no rio Içana as mineradoras já estão expulsando nossos parentes para eles atuarem de uma vez na região. Isso é contra os direitos humanos, contra a justiça. Vamos conquistar isso, as nossas terras; vamos demarcar nossas terras".

Este depoimento foi feito pelo indígena Orlando, da região de Cucui (rio Negro-AM), durante a Assembléia dos Povos Indígenas da região, no mês de abril último, onde a entrada das empresas mineradoras foi unanimente repudiada e houve críticas violentas contra as que já atuam no local.

Alguns indígenas, como o próprio presidente da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), Edgar Fernandes, resolveram contrariar as decisões da assembléia e apoiar a entrada das mineradoras no alto rio Negro, fato que causou a revolta da comunidade e fez com que o representante da UNI no local, Manoel Moura, denunciasse publicamente o fato. Para o representante da UNI, a posição do presidente da FOIRN representa uma traição aos indígenas, "e tudo em troca de migalhas das mineradoras locais".

Ao prestar sua solidariedade ao Cimi, Manoel Moura alertou as organizações indígenas e entidades de apoio de que novas investidas podem ser preparadas para impedir a garantia dos direitos indígenas na Constituinte.

Ele informou, ainda, que no dia 29 de setembro os índios novamente se reunirão e vão discutir a posição do presidente da FOIRN e de outros que estão apoiando as mineradoras e nem "sequer se atentam que as áreas indígenas nem foram demarcadas".

Anexo 11: Mobilização da UNI e coleta de assinaturas para a emenda popular sobre os direitos indígenas

Página 8 PORANTIM Setembro de 1987

79 mil assinam emendas populares

A 12 de agosto passado, as duas propostas de emenda popular que reivindicam a garantia dos direitos indígenas na nova carta magna foram entregues à Assembléia Nacional Constituinte. Ao todo, 79.171 pessoas assinaram as emendas. Dessas, 44.171 acompanharam o texto encaminhado pelo Cimi, Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS (Anaí), Movimento de Justiça e Direitos Humanos e Operação Anchieta (Opan); e 35 mil a emenda da União das Nações Indígenas (UNI).

Nesse mesmo dia, as 15 lideranças makuxi, yanomami, kiriri, pataxó hã-hãhãe, xavante e rikbaktsa que estiveram em Brasília para participarem da entrega das emendas se encontraram com o senador Severo Gomes (PMDB-SP), na CNBB, e com o deputado Alceni Guerra (PFL-PR), no Congresso Nacional.

Severo Gomes afirmou às lideranças que a questão indígena na Constituinte "vem tendo uma evolução razoável no relatório do deputado Bernardo Cabral". Mas lembrou que, com "a campanha iniciada pelo jornal **O Estado**, é necessário realizar um plano de ação para reagir".

Do **Xavante** Saranhum, da Reserva Indígena São Marco (MT), Severo Gomes ouviu o que a nova Constituição deve garantir aos povos indígenas: "Direito nosso, precisa aprovar para demarcar a terra e cuidar tradição, cuidar costume, ritual. Isto que não podemos acabar até fim do mundo. Nossa vida continuar, nascimentos. Isso é o que deseja a comunidade".

No encontro com Alceni Guerra, o deputado disse às lideranças que "na Constituinte os índios encontraram um grupo de amigos" que fará com que os povos indígenas no Brasil "sejam donos de suas terras e de suas vidas".



No encontro que mantiveram com o deputado Alceni Guerra, os indígenas ouviram dele que "na Constituinte encontraram um grupo de amigos".



Severo Gomes ouviu do Xavante Saranhum o pedido de que a demarcação das terras indígenas seja assegurada na Constituinte



Os indígenas participaram do ato público de entrega das emendas populares, em frente ao Congresso Nacional

Procurador inocenta bispo

Conforme o procurador Cláudio Lemos Fonteles, da Procuradoria Geral da República, não têm fundamento as acusações contra o bispo de Roraima, dom Aldo Mongiano, de que ele pretende que as populações nativas da região constituam territórios indígenas autônomos. Essas acusações vêm ocorrendo, já há bastante tempo, principalmente por parte da imprensa de Boa Vista, de garimpeiros e do próprio governo do Território.

Cláudio Fonteles esteve em Roraima nos dias 28 e 29 de julho, por solicitação do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, instituição vinculada ao Ministério da Justiça e na qual ele representa a Procuradoria Geral da República, devido aos conflitos ocorridos naquele mês entre os **Makuxi** da maloca Santa Cruz e o fazendeiro Newton Tavares (ver PORANTIM Nº 100).

Conforme relatório apresentado ao Conselho, afirma Fonteles que «a ação da Igreja Católica é de nítido conteúdo evangelizador». Diz ele ainda que «o anúncio da «Boa Nova» não reside, unicamente, no conforto espiritual, para que permaneça o pobre sempre pobre e o rico sempre rico, numa estrutura consagrada de dominação e subserviência».

Para o procurador, os fazendeiros do Território Federal de Roraima, que «assentaram suas relações de trabalho no livremente dispor da mão-de-obra indígena», barata e sempre ao seu dispor», não querem permitir que aqueles povos também «produzam por si só, em sua própria terra, e participem do grande esforço nacional de construção de uma sociedade, verdadeiramente democrática».

Afirma ainda Cláudio Lemos Fonteles que não é pelo fato de o índio vestir-se como o branco, usar óculos ou relógios e dirigir caminhões e bicicletas «que haveremos de concluir que ele não é mais índio», mas alguém pertencente «à escala inferior da sociedade humana».

No final do relatório, Fonteles propõe que o Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana se posicione favoravelmente à «demarcação das terras indígenas em Roraima como ação política governamental prioritária»; à definição, pelo Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário, das áreas rurais e indígenas do Território; e, entre outras coisas, que um representante do Ministério da Justiça e outro do Ministério Público integrem o Grupo de Trabalho Interministerial, o «Grupão», para implementar a demarcação das terras indígenas.

Funai manda expulsar os missionários

Depois das acusações de estar incitando as populações indígenas a criarem territórios autônomos, o bispo de Raraima, Dom Aldo Mongiano, vem sendo acusado pela imprensa de Boa Vista (PR) de envolvimento no conflito que, a 12 de agosto, causou a morte de quatro **Yanomami** e um garimpeiro, na Serra Couto de Magalhães (RR). Em face a essas "denúncias", o presidente da Funai, Romero Jucá Filho, tentou que os missionários da Missão Catrimâni fossem expulsos da área yanomami, assim como os padres George Dal Ben e Antônio Jorge Lima do território makuxi.

Dom Aldo também foi proibido, pelo presidente da Funai, de entrar em qualquer área indígena, conforme telex a ele enviado pelo administrador do órgão tutor em Boa Vista, Esmeraldino Silva Neves.

Anexo 12: Atuação da UNI e a proposta considerada etnocida



Dom Luciano: O que está acontecendo com a imprensa? Medo de quê?

ÉTICA JORNALÍSTICA

Como na época da tortura, todos fazem silêncio?

Como pode um jornal tomar uma atitude tão antiética e os outros veículos não defenderem a verdade? Então, trata-se de uma questão mais séria, uma conivência como no tempo de tortura. Tortura-se uma pessoa e todo mundo fica vendo de longe!

Este foi o principal aspecto enfatizado pelo presidente da CNBB, Dom Luciano Mendes de Almeida, no debate promovido pelo Sindicato dos Jornalistas Profissionais de São Paulo, no dia 22 de setembro último, onde se discutiu o papel dos profissionais e das empresas de comunicação diante da campanha difamatória promovida pelo **O Estado de S. Paulo** contra o Cimi.

Fizeram parte da mesa Dom Luciano Mendes, o deputado José Carlos Sabóia (PMDB-MA), o coordenador da UNI (União das Nações Indígenas), Ailton Krenak, o presidente da Conage (Coordenação Nacional dos Geólogos), Vanderlino Teixeira de Carvalho, e os jornalistas Raimundo Pereira, Dermi Azevedo e Ricardo Kotscho — respectivamente, do **Retrato do Brasil**, **Folha de S. Paulo** e **Jornal do Brasil**.

Entidades ligadas à questão indígena e profissionais de comunicação se fizeram presentes, embora o diretor do jornal **O Estado de S. Paulo**, principal envolvido, Júlio de Mesquita Neto, tenha se omitido de participar ou enviar um representante, apesar de haver sido convidado oficialmente.

Aplauso tácito

"A postura dos meios de comunicação social no episódio está se transformando num problema não mais de índios, mas de civilizados".

Foi assim que Dom Luciano colocou a questão aos participantes do debate, quando fez as seguintes interrogações sobre o "aplauso tácito" dos meios de comunicação social e as matérias "não sérias" do jornal paulista: o que está acontecendo com a imprensa no Brasil? Por que este silêncio? Medo do quê? Desinformação, mesmo? Falta de interesse pelo índio? Covardia? Atrelamento econômico? Impossibilidade concreta de se expressar? Filtragem, através dos donos das empresas, da liberdade de expressão daqueles que nelas trabalham?

A constatação final do presidente da CNBB é de que a campanha representa uma tortura moral aos indígenas hoje, mas, amanhã, uma tortura mais grave, porque vai extorquir o que resta de vida a estas populações. E o pior, disse ele, é que ocorre com uma aparência de verdade, como está sendo reproduzida pelos meios de comunicação social que legitimou um substitutivo constitucional que não defende essas populações. "É uma prova do mal que pode causar uma série de reportagens como as do **O Estado de S. Paulo**", disse, ainda, Dom Luciano.

O coordenador da UNI, Ailton Krenak, confirmou que muitos parlamentares que antes manifestavam interesse pela questão começaram a "fugir" das delegações indígenas após as matérias publicadas. Ao se referir à imprensa brasileira, Krenak disse que ela perde muito com "o comportamento mesquinho como o qual **O Estado de S. Paulo** adotou em relação aos indígenas".

Relator mantém a proposta etnocida

Repetindo a linha de sua versão anterior, o novo Substitutivo Cabral consolida a opção do relator da Constituinte pelo retrocesso e representa mais um duro golpe contra os povos indígenas. Nota oficial do Cimi, distribuída no dia 24-9-87, explica a fórmula etnocida. A íntegra:

"O Conselho Indigenista Missionário, diante do 2º Substitutivo elaborado pelo relator da Comissão de Sistematização, deputado Bernardo Cabral, vê-se na obrigação de denunciar à opinião pública nacional e internacional, e especialmente aos Senhores constituintes, a legalização do etnocídio dos povos indígenas e agressão à consciência dos brasileiros.

Eis os dispositivos pré-constitucionais que violentam os direitos indígenas:

1) Os índios passariam de pessoas relativamente incapazes (conforme a legislação em vigor) a absolutamente incapazes (§ 1º do art. 261 do 2º Substitutivo). A conseqüência disso é a perda dos direitos políticos dos índios e a virtual cassação de sua cidadania.

2) Os índios perdem o direito de ocupar a terra habitada segundo seus costumes e só podem ter a posse da terra onde se achem permanentemente localizados. Assim, possibilita-se a redução do espaço territorial indígena, submetendo as comunidades índias a critérios capitalistas restritivos.

3) A mineração em terras indígenas passa a ser exercida por empresas privadas, embora mediante aprovação do Congresso Nacional e audiência das comunidades afetadas. Permite-se, portanto, um assalto final às terras dos índios por empresas que não têm nenhum compromisso com eles, mas apenas com o objetivo de maximização de lucros. Além disso, a exigência de se escutar as comunidades indígenas, sem que outros critérios sejam estabelecidos, abre espaço à cooptação e corrupção de lideranças. Por outro lado, a definição que o 2º Substitutivo dá a "empresa nacional" permite o mascaramento de multinacionais e empresas estrangeiras, que também atuarão nas áreas indígenas.

4) Os índios considerados aculturados e já encontrados fora de suas terras perdem seus direitos específicos. O dispositivo é um estímulo à invasão contra os índios que ocupam suas terras, forçando sua desintegração cultural e assimilação pela sociedade envolvente, para a "desindianização" de áreas que interessam aos setores econômicos.

Em resumo, o 2º Substitutivo do deputado Bernardo Cabral cassa os direitos políticos dos índios, restringe as terras por eles ocupadas, permite a exploração por particulares, inclusive estrangeiros, na terra já diminuída e, finalmente, cassa a indianidade dos índios vítimas do processo de espoliação e marginalização.

É um substitutivo etnocida, genocida e indigno da consciência cívica e cristã do nosso povo, que estabelece duas categorias de índios: os que ainda são assim considerados e cuja cidadania é cassada; e os que, por não serem assim considerados, terão cassada a própria indianidade.

Resta-nos a esperança de que os srs. constituintes, nesta decisiva hora, se dêem conta de sua responsabilidade histórica em relação aos 170 povos indígenas que convivem com a sociedade majoritária e, recuperando os parâmetros do anteprojeto da Comissão da Ordem Social, evitem ser lembrados pela posteridade como os executores do golpe final contra os povos de quem todos herdamos o Brasil".

O crime da manipulação

A sociedade brasileira está sendo ferida, mais uma vez, no seu direito de ser bem informada. Como a manipulação da informação constitui crime, se for levada em frente a apuração dos fatos, o jornal **O Estado de S. Paulo** terá que responder pelo crime que está cometendo contra a sociedade brasileira. Esta é a posição do presidente da Federação Nacional dos Jornalistas (Fenaj), Armando Rollemberg, para quem a "um simples leitor" uma rápida leitura das reportagens e ofensas do jornal paulista contra o Cimi mostra seu interesse na polêmica — "não para informar, mas para deturpar fatos ou criá-los com a finalidade de desmoralizar as entidades que atuam na preservação dos direitos indígenas e que significam um entrave às mineradoras".



André Dusek / Agil

Armando Rollemberg: a manipulação da informação é crime contra a sociedade

Pelo Código de Ética dos Jornalistas, o responsável pelas matérias desrespeitou, primariamente, o artigo 14º, que determina aos jornalistas ouvirem sempre, antes da divulgação dos fatos, todas as pessoas-objeto de acusações não-comprovadas, feitas por terceiros e não suficientemente demonstradas ou verificadas.

Anexo 13: Protesto de Ailton Krenak, coordenador da UNI, contra o retrocesso dos direitos indígenas



Outubro de 1987 — POPANTIM — Página 7

INVOLUÇÃO

Juridicamente, substitutivo retroage ao Peru de 1554

Do ponto de vista jurídico, já o primeiro substitutivo do relator da Comissão de Sistematização da Constituinte, deputado Bernardo Cabral (PMDB-AM), retroagia ao regime de 1934, quanto às terras indígenas, a 1916, quanto à capacidade civil dos índios, e a 1554, quanto aos direitos dessa gente, que foram reduzidos e alienados. Foi o que afirmou perante a mesma Comissão de Sistematização o assessor jurídico do Cimi, advogado Júlio Gaiger, ao defender no plenário a emenda de iniciativa popular patrocinada pela entidade, tendo em vista os direitos das populações indígenas.

Segundo disse, "moralmente involuiu-se muito mais, ao se estabelecer que os índios 'em adiantado estágio de aculturação' já não fazem jus a quaisquer dos direitos especiais consignados, mutiladamente, no Capítulo VIII do Título IX do Substitutivo", cuja perspectiva subjacente "é a de que os índios, enquanto tais, um dia fatalmente desaparecerão". Ele lamentou que todo o debate que precedeu à elaboração do documento tenha sido ignorado, fazendo-se tábula rasa das decisões até então aprovadas pelo voto dos constituintes e contrariando a orientação fundamental que vinha sendo seguida.

Recorrendo à História, Gaiger afirmou que "neste ano de 1987 as mineradoras privadas, os latifundiários e toda uma côrte de interesses econômicos fazem à Assembléia Constituinte proposta igual à que fizeram os 'encomenderos' do Peru, em 1554. Propõe-se a alienação do subsolo das terras indígenas, dos bens naturais destas mesmas terras e da mão-de-obra do índio. Em troca, o Estado brasileiro ficará livre dos encargos de prestar assistência a essas populações, cuja brasilidade e cujo desenvolvimento serão assegurados pelas mesmas empresas".

ETNOCÍDIO

Depois de retomar o exemplo do Peru, em 1554, o representante do Cimi voltou a insitir em que fatos semelhantes agora se dão, na prática: "Para favorecer interesses particulares, que sempre se apresentam como confundidos com os interesses do próprio país, espoliaram-se os índios, expropriando-lhes as terras e violentando-lhes os direitos". E lembrou que mais de 5 milhões de índios foram mortos desde o ano de 1.500, no Brasil, extinguindo-se 87 grupos tribais só no período de 1900 a 1957, segundo estudos do sociólogo Darcy Ribeiro, o que caracteriza um verdadeiro etnocídio.

Eugênio Weaver/A ROUPINO

Júlio Gaiger fez um desafio aos constituintes: coonestar o etnocídio ou resgatar a dívida histórica para com os povos indígenas

Júlio Gaiger ressaltou, entretanto, que mais de 170 nações indígenas conseguiram sobreviver e hoje somam cerca de 250 mil pessoas, "clamando pelo fim desse morticínio, reivindicando respeito às suas posses, bens e cultura, e manifestando sua firme determinação de preservar suas identidades próprias".

O advogado destacou ainda que a democracia plena que se busca passa pelo caminho da reconciliação com justiça, que exige a reparação dos males, a responsabilização dos que os causaram e o estabelecimento de garantias que inibam sua repetição futura. E fez um desafio aos constituintes: "Ou deixamos tudo como está, cerrando os olhos ao etnocínio e ao genocídio historicamente praticados contra as populações indígenas, pretextando evitar o sentimentalismo e com isso coonestando a aplicação de um darwinismo social tão anacrônico quanto injusto, tão imoral quanto vergonhoso; ou renunciamos a esse passado e dispomo-nos a resgatar esta dívida histórica contraída junto aos índios, para usar expressão do Marechal Rondon".

DIFAMAÇÃO

O assessor jurídico do Cimi abordou a campanha difamatória de que a entidade tem sido vítima por meio do jornal **O Estado de S. Paulo**, com uma pretensa denúncia sobre uma conspiração contra o Brasil: o reconhecimento do caráter plurinacional da sociedade possibilitaria o fracionamento do território brasileiro, impondo-lhe uma soberania restrita. "O que, porém, agora já se sabe é que a alardeada denúncia prestava-se ao fim de confundir não só a opinião pública, mas principalmente os constituintes, criando-se as condições para, a partir da desqualificação da proposta em discussão, desacreditar tudo o que até agora fora votado sobre direitos indígenas nesta Assembléia". E explicou:

— O alvo da manobra eram as restrições contidas nos textos préconstitucionais anteriores, sobre a exploração do subsolo em terras indígenas. Para isso, imaginou-se uma fantástica articulação entre oligopólios internacionais de minérios e o Conselho Indigenista Missionário, uma das entidades que co-patrocina a Emenda Popular nº 039. — Gaiger ressaltou que a trama já foi desmascarada, mas ainda se tenta, com ela, criar uma cortina de fumaça que obscureça o debate sobre a proposta real.

Ailton Krenak: o povo indígena tem regado com sangue cada hectare deste País

Paletó, gravata e indignação

Ao defender perante o plenário da Comissão de Sistematização, no dia 4 de setembro último, a emenda de iniciativa popular patrocinada por sua entidade, o coordenador da UNI — União das Nações Indígenas, Ailton Krenak, valeu-se de um ritual de seu povo para demonstrar indignação ante as ameaças que a questão indígena passou a sofrer na Constituinte a partir da agressiva campanha contra ela já então desencadeada: enquanto falava na tribuna, pintou todo o rosto com uma tinta negra feita à base de genipapo, manifestação que também expressa luto. Os agressores, disse, pretendem «atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas». Segundo Krenak, «o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados deste país». Dirigindo-se aos constituintes, afirmou: «Os srs. são testemunhas». Ailton reservou ao silêncio indignado parte do tempo de que dispunha na tribuna. A mudez completou o recado, que espera resposta.

Anexo 14: Participação da UNI no debate sobre a educação escolar indígena e sua inclusão na Constituição

Novembro de 1987 ANTE PORANTIM Página 11

Encontro debate a educação da criança indígena



Foto: Marcos Santilli/Isa Tatiana

"Quando um menino indígena é educado no idioma que não o materno, quando é desprezada a possibilidade dele ampliar e estabelecer uma forma de conhecimento do mundo a partir da sua origem, esse menino está sendo violentado no seu princípio mais fundamental, como ser humano, da sua afirmação como pessoa humana. Quando se toma a língua emprestada do outro, e quando se passa a pensar com a cabeça do outro, se deixa de ser a própria pessoa».

Essa é a palavra de Ailton Krenak, coordenador nacional da União das Nações Indígenas (UNI), em depoimento na Subcomissão de Educação da Constituinte, e foi também com preocupações dessa ordem que o Núcleo de Educação Indígena (NEI) do Museu do Índio do Rio de Janeiro e o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), da Fundação Pró-Memória, promoverem, de 19 a 23 de outubro passado, no Rio de Janeiro, o Encontro Nacional de Educação Indígena.

O Encontro conseguiu, pela primeira vez, reunir praticamente todas as entidades e instituições nacionais preocupadas com a questão. Estava presentes representantes dos Terena, *Guarani, Makuxi,* Wapixana *e* Karajá; *programadores educacionais da Funai; representantes do setor de Educação do Ministério da Cultura, do Cimi, da Operação Anchieta, da Associação Brasileira de Antropolgia, Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS, UNI, Museu Goeldi e universidades, entre outros.*





Maurício Barcellos

OBJETIVO

No Brasil, hoje, são 170 grupos tribais que se expressam numa língua única e que elaboram, dentro do seu idioma, um universo de significação para explicar a existência do mundo e a sua própria.

Tendo em mente essa informação, o objetivo do Encontro era discutir e elaborar diretrizes gerais para uma política de educação indígena, bem como linhas de atuação educativa nas escolas indígenas em áreas brasileiras, mediante a necessidade da escola dentro da situação de contato.

No auditório do Museu do Índio-RJ, abrindo o Encontro, Ailton Krenak deu o tom político: "A educação indígena tornou-se instrumento de controle ideológico do Estado. Transformaram nosso povo num bando de papagaios, através de uma educação que leva à perda da identidade tribal". Disse ainda que muitas coisas feitas em nome da educação não passam de lavagem cerebral, alertando que é com elas que se deve tomar cuidado.

Seguindo-se a isso, foram constituídos grupos de trabalho para discussão de questões pertinentes à problemática da educação indígena, com os temas: educação bilíngüe, material didático, recursos humanos, currículo escolar e questão indígena na sala de aula não-indígena.

ENCAMINHAMENTOS

O Encontro encaminhou, às autoridades educacionais, solicitação para que, urgentemente, sejam criados no Ministério da Educação e no Ministério da Cultura organismos próprios de educação indígena. Estes seriam responsáveis por executar, acompanhar e avaliar a implementação de uma política de educação indígena nova e qualitativamente diferente, formulada com a participação dos povos indígenas e dos educadores e instituições nacionais realmente comprometidas com o destino desses povos.

Decidiu-se ainda que se pediria à Associação Brasileira de Lingüística (Abralin) e à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que se pronunciassem publicamente sobre o texto intitulado "150% de desenvolvimento: em duas culturas, em comunicação oral e escrita e em dois hemisférios do cérebro", de autoria de Haroldo Popovich, missionário lingüista do Summer Institute of Linguistics, apresentado aos alunos do recente Encontro de Educação Bilíngüe-Psicultural Indígena, promovido em Brasília por aquela instituição.

O Encontro se manifestou através de moções de repúdio, sobre algumas atitudes governamentais contra as populações indígenas, como os recentes decretos referentes às demarcações de terras indígenas, que transformam essas terras em colônias agrícolas, com base em critérios da divisão artificial dos índios em aculturados e não-aculturados.

Faz parte das moções de repúdio o fechamento das comportas de Balbina e a implementação irresponsável dos planos constantes no Projeto 2.010 da Eletrobrás, que representam ameaça ao patrimônio ecológico mundial que é a Amazônia, território imemorial de 60% dos povos indígenas do Brasil.

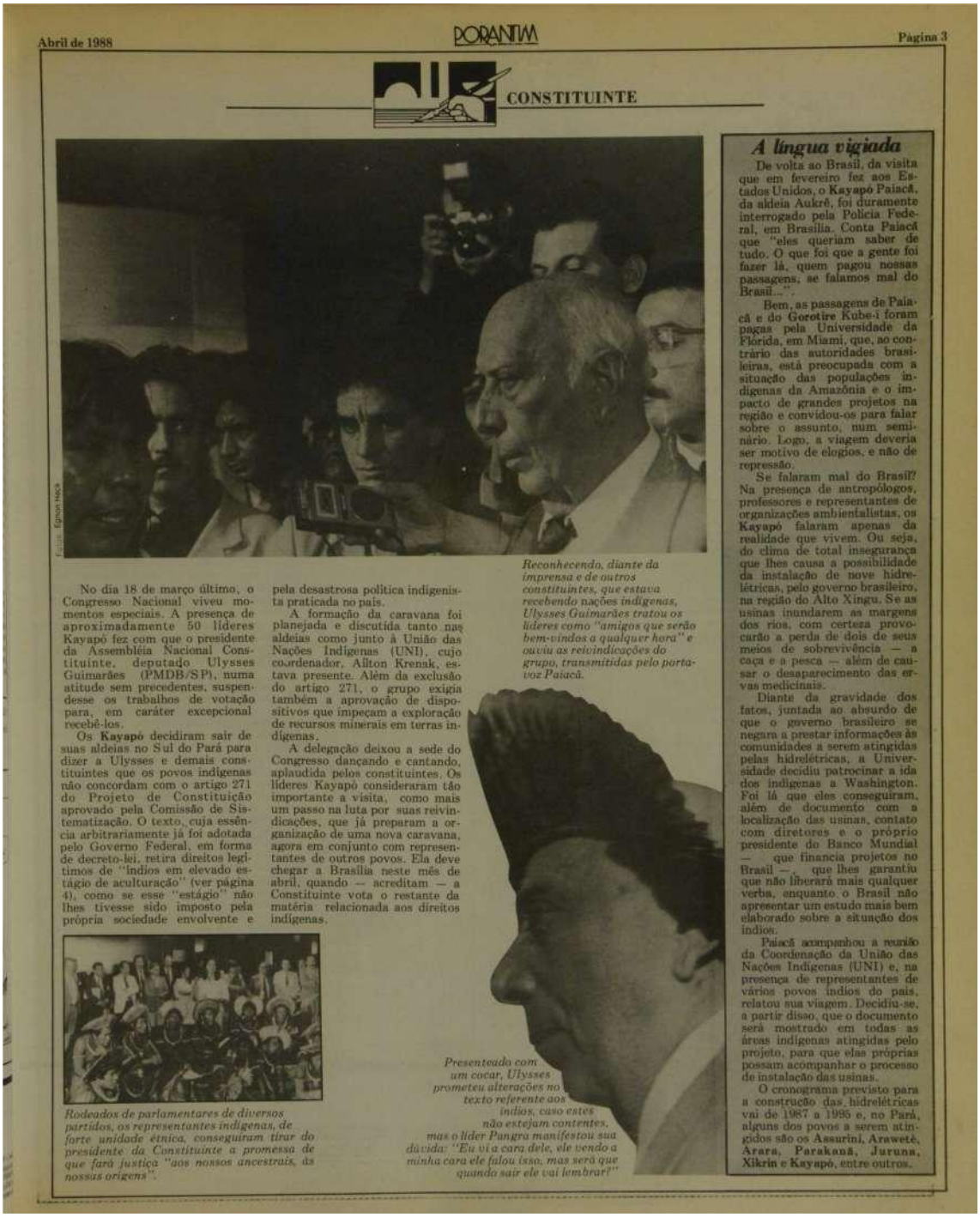
Os participantes se pronunciaram contra a campanha difamatória "promovida pelas companhias mineradoras nacionais e multinacionais" e veiculada pelo jornal **O Estado de S. Paulo** contra o Cimi, visando obstruir o prosseguimento dos trabalhos em defesa dos povos indígenas na Constituinte.

Foram repudiados, ainda, quaisquer contratos ou convênios institucionais com missões religiosas proselitistas, cujos representantes mais ativos no Brasil, segundo a moção, são o Summer Institute of Linguistics, a New Tribes Mission of Brazil (NTB) e a Unevangelized Fields Mission (Meva), notórios instrumentos de desestruturação da identidade étnica e cultural dos povos indígenas, sobretudo através de uma pretensa ação educacional.

A ação das mineradoras nacionais e multinacionais, madeireiras e garimpos em áreas indígenas, na Amazônia Legal, bem como iniciativas que resultem na transformação dos territórios indígenas em locais de experiências e dejetos radiativos, também foram repudiados.

Tiveram moção de apoio do Encontro o Movimento de Apoio e Resistência Waimiri-Atroari (Marewa), a Comissão pela Criação do Parque Yanomani (CCPY) e a União das Nações Indígenas (UNI), pelo papel de relevância que vêm desempenhando junto às populações indígenas, de modo a organizá-las e fortalecê-las em âmbito nacional. Foi ressaltado, ainda, o trabalho dos Núcleos de Educação Indígena (NEI), que vêm se organizando em várias regiões do País, bem como as iniciativas de formação de nova mentalidade em relação aos povos indígenas, através de atividades educacionais junto às populações não-indígenas. Tais núcleos e iniciativas congregam os esforços de educadores de várias instituições comprometidas com o futuro dos povos indígenas.

Anexo 15: Participação da UNI na mobilização dos povos indígenas contra os retrocessos no texto constitucional



Abril de 1988 — POR ANTIM — Página 3

CONSTITUINTE

Foto: Egydio Hock

Reconhecendo, diante da imprensa e de outros constituintes, que estava recebendo nações indígenas, Ulysses Guimarães tratou os líderes como "amigos que serão bem-vindos a qualquer hora" e ouviu as reivindicações do grupo, transmitidas pelo portavoz Paiacã.

No dia 18 de março último, o Congresso Nacional viveu momentos especiais. A presença de aproximadamente 50 líderes Kayapó fez com que o presidente da Assembléia Nacional Constituinte, deputado Ulysses Guimarães (PMDB/SP), numa atitude sem precedentes, suspendesse os trabalhos de votação para, em caráter excepcional recebê-los.

Os **Kayapó** decidiram sair de suas aldeias no Sul do Pará para dizer a Ulysses e demais constituintes que os povos indígenas não concordam com o artigo 271 do Projeto de Constituição aprovado pela Comissão de Sistematização. O texto, cuja essência arbitrariamente já foi adotada pelo Governo Federal, em forma de decreto-lei, retira direitos legítimos de "índios em elevado estágio de aculturação" (ver página 4), como se esse "estágio" não lhes tivesse sido imposto pela própria sociedade envolvente e pela desastrosa política indigenista praticada no país.

A formação da caravana foi planejada e discutida tanto nas aldeias como junto à União das Nações Indígenas (UNI), cujo coordenador, Ailton Krenak, estava presente. Além da exclusão do artigo 271, o grupo exigia também a aprovação de dispositivos que impeçam a exploração de recursos minerais em terras indígenas.

A delegação deixou a sede do Congresso dançando e cantando, aplaudida pelos constituintes. Os líderes Kayapó consideraram tão importante a visita, como mais um passo na luta por suas reivindicações, que já preparam a organização de uma nova caravana, agora em conjunto com representantes de outros povos. Ela deve chegar a Brasília neste mês de abril, quando — acreditam — a Constituinte vota o restante da matéria relacionada aos direitos indígenas.

Rodeados de parlamentares de diversos partidos, os representantes indígenas, de forte unidade étnica, conseguiram tirar do presidente da Constituinte a promessa de que fará justiça "aos nossos ancestrais, às nossas origens".

Presenteado com um cocar, Ulysses prometeu alterações no texto referente aos índios, caso estes não estejam contentes, mas o líder Pangra manifestou sua dúvida: "Eu vi a cara dele, ele vendo a minha cara ele falou isso, mas será que quando sair ele vai lembrar?"

A língua vigiada

De volta ao Brasil, da visita que em fevereiro fez aos Estados Unidos, o **Kayapó** Paiacã, da aldeia Aukré, foi duramente interrogado pela Polícia Federal, em Brasília. Conta Paiacã que "eles queriam saber de tudo. O que foi que a gente foi fazer lá, quem pagou nossas passagens, se falamos mal do Brasil...".

Bem, as passagens de Paiacã e do **Gorotire** Kube-i foram pagas pela Universidade da Flórida, em Miami, que, ao contrário das autoridades brasileiras, está preocupada com a situação das populações indígenas da Amazônia e o impacto de grandes projetos na região e convidou-os para falar sobre o assunto, num seminário. Logo, a viagem deveria ser motivo de elogios, e não de repressão.

Se falaram mal do Brasil? Na presença de antropólogos, professores e representantes de organizações ambientalistas, os **Kayapó** falaram apenas da realidade que vivem. Ou seja, do clima de total insegurança que lhes causa a possibilidade da instalação de nove hidrelétricas, pelo governo brasileiro, na região do Alto Xingu. Se as usinas inundarem as margens dos rios, com certeza provocarão a perda de dois de seus meios de sobrevivência — a caça e a pesca — além de causar o desaparecimento das ervas medicinais.

Diante da gravidade dos fatos, juntada ao absurdo de que o governo brasileiro se negara a prestar informações às comunidades a serem atingidas pelas hidrelétricas, a Universidade decidiu patrocinar a ida dos indígenas a Washington. Foi lá que eles conseguiram, além de documento com a localização das usinas, contato com diretores e o próprio presidente do Banco Mundial — que financia projetos no Brasil —, que lhes garantiu que não liberará mais qualquer verba, enquanto o Brasil não apresentar um estudo mais bem elaborado sobre a situação dos índios.

Paiacã acompanhou a reunião da Coordenação da União das Nações Indígenas (UNI) e, na presença de representantes de vários povos índios do país, relatou sua viagem. Decidiu-se, a partir disso, que o documento será mostrado em todas as áreas indígenas atingidas pelo projeto, para que elas próprias possam acompanhar o processo de instalação das usinas.

O cronograma previsto para a construção das hidrelétricas vai de 1987 a 1995 e, no Pará, alguns dos povos a serem atingidos são os **Assurini, Araweté, Arara, Parakanã, Juruna, Xikrin e Kayapó**, entre outros.

Anexo 16: Ailton Krenak e a proposta da UNI de uma aliança entre indígenas e negros



uste de contas

Victor Leonardi vê o Brasil como um país colonialista que, ao mesmo tempo, é colonizado. Historiador, ele faz um livro há 20 anos, desde quando estava exilado na França. Victor questiona a resistência brasileira em reconhecer a plurinacionalidade

Um abismo no caminho

Voltando ao tema iniciado na última edição do PORANTIM, para falar sobre os pontos comuns na luta de negros e índios ao longo dos 500 anos de opressão, convidamos, desta vez, um índio: é Ailton Krenak, coordenador da União das Nações Indígenas (UNI).

Um ligeiro constrangimento de Ailton em iniciar a entrevista na presença de lideranças Kayapó, em Brasília, foi sintomático. O coordenador da UNI acredita que, embora ao longo da colonização tanto negros como índios tenham sido escravizados, assassinados e de toda sorte violentados, a complexidade do sistema colonial e, depois, dos modelos de desenvolvimento do século XX conseguiram forjar um abismo entre os dois povos.

Conforme lembra Krenak, houve, de início, um distanciamento geográfico: "Enquanto o índio ia sendo expulso de suas terras na região Centro-Sul do país, para lá eram levados os negros que serviriam de mão-de-obra escrava". Para Ailton, este é um fator importante e decisivo na situação atual do contato entre negros e índios.

O coordenador da UNI aponta, na história da resistência negra — Quilombos, Balaiada, Malê, etc —, uma presença indígena que se resumia a famílias, por vezes grupos, que não chegavam a representar um povo. Esses focos de resistência, segundo Ailton, serviam mais como uma espécie de exílio aos índios destribalizados e expulsos de suas terras.

Hoje, continua Krenak, enquanto os índios vivem nas matas, a maior porcentagem de negros, pode-se dizer, encontra-se nas cidades,onde exercem funções próprias do meio urbano. Ou seja, "não houve alianças reais e acredito que ainda não conseguimos romper esse bloqueio até hoje e estabelecer formas de contato", acentua.

Ailton pergunta: "Cadê as lideranças do movimento negro que podem se apresentar às lideranças indígenas?" (para efetivarem uma aliança). E comenta ainda que esperava ver os negros tomarem o Congresso, pois "os negros representam 40% da população do país; nós somos 0,16% e marcamos presença na Constituinte em todas as votações importantes para nosso povo..."

ALIANÇA ORIGINÁRIA

Por outro lado, não se considerando pessimista, Ailton vê no negro um aliado potencial e identifica entre índios e negros uma aliança **originária**, que reside no fato de serem povos nativos.

Ele afirma que é possível mesmo aos índios arredios esse reconhecimento de um aliado na figura do negro. E explica: "Quando o índio chama o branco de **caraíba**, essa denominação não é pela sua cor, é pelo eto (costume, uso). **Caraíba** aquele que destrói, que chega passando o trator por cima de nossas terras e nossa cultura. O índio não chama o negro de caraíba e nem ao branco que já identificou como amigo".

Conta o coordenador da UNI que, em encontro que presenciou, os **Xokó** (SE), que têm toda aparência de negro, foram muito bem acolhidos pelos **Assurini** (PA), que os receberam com o maior carinho e respeito, "porque eles são índios e é assim que eles são". Krenak continua: "Se a acolhida a um negro não for aquela dada a um "parente", é que esse negro já deixou de ser negro há muito tempo". E é com base nisso que se pergunta: "Será que dá para dizer que os 40% de negros da população brasileira são negros?"

Ailton Krenak termina a entrevista dizendo que é um risco se iludir quanto à situação de aliança entre negros e índios no Brasil, mas acredita que, "se o colonialismo forjou o abismo, é preciso assumi-lo e construir uma ponte sobre ele."

Valéria C. Costa

No início, um distanciamento geográfico. Uns eram expulsos do Centro-Sul, outros trazidos para trabalhar como escravos. Hoje o índio vive nas matas, mas o negro assume as funções próprias do meio urbano. Há um bloqueio

Anexo 17: UNI na articulação entre trabalhadores e povos indígenas no debate sobre a questão indígena



Junho de 1985 — PORANTIM — Página 15

Grande número de trabalhadores compareceu ao encontro, apesar do dia chuvoso, e foi geral o interesse pela questão indígena

Trabalhador e índio, tema de debate no Rio

Sem preocupação de vínculo com esta ou aquela central sindical ou com qualquer partido político, no dia 28 de abril realizou-se o **I Encontro dos Trabalhadores com a Questão Indígena**, no auditório do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Urbanas (RJ), que, juntamente com a UNI/Grupo Mulher-Educação Indígena, promoveu o evento.

"Uma questão de unidade de luta entre trabalhadores urbanos, rurais e índios". Esta foi a principal motivação do sindicato e a UNI na organização do encontro, que procurou "buscar a solidariedade do trabalhador oprimido ao índio brasileiro — um trabalhador da terra, por natureza —, ambos vítimas de discriminação social e racial", conforme anunciava um folheto distribuído a 10 mil trabalhadores em portas de fábricas e setores de produção.

O encontro contou com a participação de representantes da CUT, CGT, Contag, de partidos políticos, da Associação Nacional de Apoio ao Índio, (ANAI), da Operação Anchieta (Opan), indígenas como Eliane Potiguara e Chico Guarani e entidades como a Associação Brasileira de Imprensa, o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Mulher, Associação Brasileira de Antropologia, Ordem dos Advogados do Brasil e Instituto de Pesquisa de Cultura Negra.

Tais presenças enriqueceram a discussão de temas como a implementação do Projeto Calha Norte, a necessidade da reforma agrária na resolução da violência em áreas rural e indígena, o racismo, a educação indígena e os rumos da Constituinte na questão do índio e do trabalhador em geral.

O coordenador de Comunicação Social do Sindicato dos Urbanitários, Alcino Soeiro, diz ter ficado claro no Encontro a necessidade de que o índio "atravesse a fronteira das aldeias e entre em contato com a sociedade em geral, para dizer quais são os seus problemas, que nos fale a respeito de sua cultura, sua etnia".

Segundo Alcino, a descrição de fatos que envolvem a questão indígena, como a impunidade em assassinatos e a recente chacina entre os Tikuna, narrada pelos próprios índios, sensibilizaram os dirigentes sindicais para a situação desses povos no país. Para o coordenador, o contato ajudou a "desfazer a visão folclórica que se tem do índio, fortalecendo a possibilidade de uma luta comum com os trabalhadores do campo e da cidade, por saúde, educação, terra e muito mais".

Eliane Potiguara, organizadora do evento, diz que foi um "avanço histórico", com repercussão grande entre bancários, metroviários, metalúrgicos e professores, que já pensam no II Encontro dos Trabalhadores com a Questão Indígena.

"Povos Indígenas no Maranhão — Exemplo de Resistência", livro lançado pelo Cimi MA, conta um pouco da história dos índios da região, muitos deles ocultados de outros Estados. A pesquisa e a redação ficaram por conta de Maria Mirtes dos Santos e Cláudio Zannoni. Mirtes diz que o trabalho não tem a pretensão de oferecer uma resposta às muitas perguntas que surgem em torno do assunto, mas de dividir as preocupações e responsabilidades de informar corretamente para a formação de uma nova mentalidade, baseada no respeito aos povos diferenciados, aos indígenas com sua cultra, língua e costumes, com uma visão diferente de encarar e entender a vida. Diferente daquela interpretação repassada, geralmente, pelas escolas.

POVOS INDÍGENAS NO MARANHÃO
Exemplo de Resistência

...E O BRANCO CHEGOU COM A CRUZ E A ESPADA

O livro de Pe. Bezzon feito em conjunto com a equipe do Cimi Norte II, trata da história da ação da Igreja Católica no Brasil, com ênfase dada ao trabalho junto aos povos indígenas da região amazônica. A obra pretende servir de subsídio aos interessados em conhecer a história a partir dos que "nunca tiveram vez nem voz", do ponto de vista da Igreja "comprometida com os povos indígenas de hoje".

ÍNDIOS NORDESTE

Esta publicação do Sedipo, **Índios Nordeste**, é uma valiosa oportunidade de se ter reunida num só volume uma seleção de informações sobre os povos indígenas desta região. Com a publicação, pode-se conhecer melhor a história das lutas e da resistência desses povos que, após cinco séculos de dominação capitalista, ainda somam 23 nações. Pedidos para Conselho Indigenista Missionário — Regional Nordeste, Rua Giriquiti, 48 — Boa Vista/Recife (PE), fone 231-3177. O preço por unidade é de Cz$ 100,00.

ASSINE O JORNAL
PORANTIM
EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

PORANTIM é uma publicação do Cimi — Conselho Indigenista Missionário e seu nome significa, em Tupi-Guarani, notícia, informação.
Envie vale postal ou cheque nominal para CIMI/PORANTIM — Caixa Postal 11.1310, CEP 70084, Brasília-DF.

Assinatura anual (janeiro a dezembro/86) ..... Cz$ 1.500,00
Assinatura semestral (julho a dezembro/86) ..... Cz$ 1.200,00
Para o exterior/anual (América Latina) ..... US$ 15,00
Para o exterior/anual outros países ..... US$ 40,00

Nome: .....
Endereço: .....
CEP: ..... Cidade: Estado:

Anexo 18: Mulheres indígenas na UNI



Página 10

PORANTIM

Novembro de 1988

"A mulher indígena tem a função primordial de gerar o elemento novo, o filho, transmitindo cotidianamente a cultura de seus antepassados". (Eliane Potiguara)

Brasil no encontro de mulheres em Cuba

Cerca de 20 mulheres, representantes dos povos indígenas do Brasil, Equador, Canadá, Estados Unidos, Bolívia, Peru, Nicarágua e Panamá estiveram discutindo a problemática indígena e o seu papel dentro dela, no III Encontro Continental de Mulheres, ocorrido em outubro passado, em Havana, Cuba. O Brasil esteve representado por Eliane Potiguara, do Grupo Mulher — Educação Indígena — Grumin/UNI. Ela afirma que, "Em relação aos outros países estamos com os trabalhos acerca de nossas mulheres atrasados". Apesar disso, discutiu-se a possibilidade de o Brasil sediar, ano que vem um encontro de mulheres indígenas de todo o mundo Eliane Potiguara contou que, em Havana, o PORANTIM serviu de importante subsídio para as discussões com as demais representantes ela escreveu, de Cuba, à redação do jornal:

"Fiquei imensamente feliz com o PORANTIM Nº 111 e ressalto votos de solidariedade a este mensageiro tão humano que tem sido combativo na causa indígena. Minha emoção cresceu ainda ao perceber a sensibilidade dos companheiros redatores ao referirem-se aos índios do Nordeste (página 4 e 6). Todos sabemos da luta histórica que travam esses índios resistentes e por isso com sua cultura tão esfacelada. Porém, somos — os índios do Nordeste — uma trincheira de luta, resistindo secularmente a um genocídio lento e gradual.

"Ainda existimos com sangue quente nas veias, superando todos os preconceitos, dificuldades. Por tudo isso, vamos dizer NÃO às comemorações dos 500 anos de colonialismo português e espanhol na América Latina, e vamos dizer SIM a 500 anos de resistência, suor e luta diante de um processo aniquilador de nossa cultura, língua e tradições, e lembramos da frase de Angelo Kretã: "Nosso país não foi descoberto, foi invadido".

"Com as palavras do PORANTIM nº 111 sobre os índios nordestinos, só nos fez crescer mais ainda diante de um reconhecimento cultural e étnico que procuramos. Parabéns, PORANTIM, pelos trabalhos na Constituinte. Parabéns pela sensibilidade".

Eliane Potiguara
GRUMIN (Grupo Mulher-Educação Indígena)/UNI

Proibido falar no palanque

Francisco Milhomem é candidato a vereador no município de Montes Claros, no Maranhão. Ele mora na Área Indígena Krikati, tem 55 anos e é analfabeto. José Detorino, que pertence à sua aldeia, comenta sobre os comícios do PMDB na cidade — onde o "Seu Francisco" nunca subiu nos palanques, porque os políticos dizem que ele não pode falar:

"Foi um candidato a prefeito que chamou ele pra ser candidato a vereador, mas nós vamos saber só depois, se ele vai ser ou não. Eles fala que o partido que ele está vai ganhá. O candidato a prefeito é o Nelson Castilho. A comunidade tá achando que se o Seu Francisco for mesmo elegido, seria bom, né? Porque ele pode trazer qualquer coisa pra aldeia, né? A comunidade é pequena, tem uns 150 eleitores, mas pra ganhá vereador tem que ter uns 180 votos. O Nelson diz que dá a mão pra ele, mesmo se o Francisco não ganhá.

"A candidatura do índio é bom. Se todos dá esse apoio ele pode se eleger. Eles pedem que ele não fale no palanque. O partido não fala no nome da aldeia. Só no nome da cidade. O Seu Francisco nunca falou no palanque. Nelson Castilho, o candidato a prefeito de Montes Claros pelo PMDB, pediu que ele não falasse no palanque porque os próprios colegas dele, candidatos, nenhuma vez falaram no nome da aldeia. Ele pediu, subiu lá no palanque e pediu pro Francisco. Na hora chamaram o nome dele, e de todos os candidatos, e o Nelson pediu que ele não falasse porque ninguém nunca lembrava o nome da aldeia. Por isso.

"Isto aí também é uma coisa fraca. Não é mesmo? A pessoa parece inocente. Pra mim isto não é justo. O nome dele é Francisco Milhomem. Ele pretende usar o dinheiro, que todo mundo recebe quando é vereador, pra ajudá a aldeia.

"Não foi a comunidade que escolheu ele pra candidato, foi ele mesmo que se apresentou lá no escritório do Nelson Castilho. Queria ser vereador pela comunidade indígena. Nisso, arrumaram as papelada todas. Na comunidade muitos tá de acordo, mas outros acha que é muito fraco.

"Eu tive nos comício. Todos os candidatos a vereador tava lá. Eu acho muito estranho. O Nelson explicou que ele não precisava falar não, porque o Nelson tá falar por ele. No meu ponto de vista, devia deixar ele ir no palanque. Falar três, quatro palavras. Mesmo que não seja sabido, mas devia falar alguma coisa. Só que ele é analfabeto, é muito fraco. Não sabe lê, então fica atrás dos outro. Tá sempre atrás por isto. Não consegue tá junto. É analfabeto".