



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB)
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA (DAN)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

Políticas indígena em movimento: estratégias e enunciados na luta

Ester de Souza Oliveira

Brasília, 2025.

Ester de Souza Oliveira

Políticas indígena em movimento: estratégias e enunciados na luta

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de doutora em antropologia social.

Orientadora:

Prof.^a Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza.

Banca examinadora:

Andressa Lewandowski (Prof.^a Unilab, Assessora técnica do Departamento de mediação e conciliação de conflitos fundiários indígenas/ MPI – membro titular)

Gabriel Calil Maia Tardelli (Prof.^o UFF – membro titular)

Julia Otero dos Santos (Prof.^a PPGAS/UnB – membro titular)

Daniela Batista de Lima (PPGAS/UnB – membro suplente)

Para Amanda.

AGRADECIMENTOS

O longo período do doutorado foi marcado por transformações profundas na minha vida — momentos de engajamento, de dúvida e, por fim, de reconciliação com este trabalho. Nesse percurso, encontrei pessoas que me incentivaram a olhar com generosidade para minha trajetória no indigenismo e na antropologia, e que tornaram possível a conclusão desta tese.

Minha profunda gratidão à minha orientadora, Marcela, que me acompanha desde 2008, ainda na graduação. Das nossas distintas formas de ser e de olhar para o mundo, construímos uma relação de amizade e companheirismo que foi imprescindível para que eu acreditasse na possibilidade de seguir na academia.

A UnB foi um espaço fundamental onde se teceram grande parte das minhas amizades. Neste último ciclo, deixo meu carinho a Lígia, Maryelle, Mariana, Alex, Marcelo e Gabriel, que estiveram presentes nos momentos decisivos dessa caminhada.

Ao João, agradeço por termos entrado e saído desse ciclo juntos, por tudo o que aprendemos e compartilhamos — e que a gente siga se inspirando na antropologia, no indigenismo e, sobretudo, na vida.

Carol, Leila, Mari e Karina acompanharam de perto meus dilemas e partilharam os seus. A leveza que construímos juntas fez muita diferença ao longo dessa jornada.

Aos povos indígenas com quem tive a oportunidade de aprender — e que dão sentido à minha trajetória profissional e acadêmica — deixo meu reconhecimento mais profundo. Este caminho foi também atravessado pelos pares que encontrei: amigos e colegas da Funai, do CTI e da APIB, que inspiraram grande parte das reflexões desta tese.

Às organizações indígenas, ao povo Krahô e às lideranças da APIB — especialmente Kleber Karipuna e Dinaman Tuxá, com quem convivi mais de perto — deixo minha admiração. A força do movimento que vocês mobilizam segue me inspirando. Seguimos juntos na luta: demarcação já!

À memória das minhas avós, Ana e Maria, dedico esta trajetória, com muito carinho, pela presença que ambas tiveram — e seguem tendo — na minha vida.

Aos meus pais, Ângela e Vitor; aos meus irmãos, Raul e Felipe; às minhas cunhadas, Daniela e Laura; e às famílias Barreto e Bartholo agradeço por

compartilharem a vida comigo e por fazerem sentir-me uma pessoa de sorte diante de tanto apoio, acolhimento e amor. À nossa rezafenda de todo dia!

Dedico também a Inácio, Beatriz, Rosa e Clara, as crianças da nossa aldeia, a quem devo a alegria de ser titia e dinda.

E, por fim, à minha filha, Amanda, que enche meus dias de amor e humor. Que um dia possa ver, pelos seus olhos, todo o encanto que meus olhos veem.

“Nós vamos seguir lutando, e queremos lutar junto com vocês
porque a luta pela Mãe Terra é a mãe de todas as lutas!”

Sônia Guajajara¹

¹ Então Coordenadora Executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) durante discurso na Cúpula do Clima da ONU, em Nova York, 2019.

RESUMO

Esta tese parte de uma trajetória vivida em distintas frentes do *indigenismo* e propõe uma inflexão: uma etnografia *a posteriori* sobre as práticas políticas de povos indígenas, seu movimento nacional e transformações recentes. Recusando a ideia de que o *indigenismo* seja um objeto externo à antropologia, busco compreendê-lo como um campo tensionado de práticas e discursos — protagonizado, cada vez mais, pelos próprios povos indígenas, mas também por agências estatais e organizações não governamentais — e como um contexto ativo de produção do conhecimento antropológico. A pesquisa articula dois eixos etnográficos: o primeiro, baseado na atuação junto ao povo Krahô e suas associações comunitárias, onde o associativismo é mobilizado como instrumento de ação política, reorganização interna e articulação externa; o segundo, centrado na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a partir de uma etnografia das plenárias, cartas públicas, campanhas e mobilizações dos Acampamentos Terra Livre desde 2022, abrangendo o processo de transição governamental que resultou na criação do Ministério dos Povos Indígenas. Ao acompanhar esses processos, observo as estratégias do movimento indígena nacional em sua capacidade de se ressignificar na luta pela manutenção e implementação dos direitos assegurados pela Constituição de 1988, em especial a luta pela terra — sua principal bandeira. O termo “movimento” é mobilizado aqui em seu sentido polifônico: como ação coletiva organizada de um *corpo político*, mas também como deslocamento, transformação e produção de novos sentidos para habitar e disputar a política. Em diálogo com diferentes perspectivas sobre o *indigenismo* — e atenta aos conflitos, ambivalências e agenciamentos que o atravessam —, proponho refletir sobre a pluralidade das políticas indígenas contemporâneas e seus enunciados.

Palavras-chave: indigenismo; políticas indígenas; movimento indígena.

ABSTRACT

This dissertation stems from a trajectory lived across different fronts of *indigenism* and proposes an inflection: an *a posteriori* ethnography of the political practices of Indigenous peoples, their national movement, and recent transformations. Rejecting the notion that *indigenism* is an object external to anthropology, I seek to understand it as a contested field of practices and discourses — increasingly led by Indigenous peoples themselves, but also by state agencies and non-governmental organizations — and as an active context for the production of anthropological knowledge. The research articulates two ethnographic axes: the first is based on engagement with the Krahô people and their community associations, where associativism is mobilized as a tool for political action, internal reorganization, and external articulation; the second focuses on the Articulation of Indigenous Peoples of Brazil (APIB), through an ethnography of plenaries, public statements, campaigns, and mobilizations of the Acampamento Terra Livre (Free Land Camp) since 2022, encompassing the government transition process that led to the creation of the Ministry of Indigenous Peoples. By following these processes, I observe the strategies of the national Indigenous movement in its ability to *re-signify* itself in the struggle to maintain and implement the rights enshrined in the 1988 Constitution — particularly the struggle for land, its central banner. The term “movement” is mobilized here in its polyphonic sense: as a collective political action of a *political body*, but also as displacement, transformation, and the production of new meanings for inhabiting and contesting politics. In dialogue with different perspectives on *indigenism* — and attentive to the conflicts, ambivalences, and agencies that traverse it — I propose to reflect on the plurality of contemporary Indigenous politics and their enunciations.

Keywords: Indigenism; Indigenous politics; Indigenous movement.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 : Corrida de tora durante amej'kin na aldeia Cachoeira, 2019	50
Figura 2 : Hapyhi em reunião na aldeia Cachoeira, T.I. Kraolândia, 2019. Acervo CTI	57
Figura 3 : Primeiro Módulo da Formação Mentwajê, agentes ambientais dos povos Timbira, julho, 2019. Acervo CTI	58
Figura 4 : Primeiro Módulo da Oficina de Formação Política e Administrativa para Organizações Indígenas, novembro 2019. Acervo CTI	60
Figura 5 : Preparação de paparuto para festa após assembleia da aldeia Cachoeira, 2019. Acervo CTI	72
Figura 6 : Cantoria no pátio da aldeia Cachoeira, 2019. Acervo CTI	73
Figura 7 : Reunião com a associação Pohyhpré, em casa de Wyty, na aldeia Pé de Coco, 2020. Acervo CTI	79
Figura 8 : Tenda de circo dos primeiros ATLS. Fonte: Revista APIB, 2024:25	100
Figura 9 : Plenária 6º ATL, em 2009. Imagens: ARPINSUL / Acervo do CIMI, Revista APIB, 2024:29	101
Figura 10 : Ocupação da Esplanada no ATL, 2019. Foto: Mídia Ninja, Revista ATL 2024:39	106
Figura 11 : Imagem de drone do ATL, 2024	109
Figura 12 : Marcha 21º ATL, em 2025. Foto: Fernando Donasci / MMA	114
Figura 13 : Povo Xavante durante marcha. Foto: Laycer Tomaz / Ag. Câmara	115
Figura 14 : Marcha ATL, 2018. Foto: Mobilização Nacional Indígena	116
Figura 15 : Ocupação das cúpulas do Congresso Nacional, em 2014. Foto: Fabio Rodrigues Pozzebom / Agência Brasil	118
Figura 16 : Manifestação clama por justiça para os povos indígenas, por meio do reconhecimento territorial. ATL, 2025. Foto: Owapichana	122
Figura 17 : Raoni Metuktire após confrontos com a polícia na marcha do ATL, em 2014. Foto: Maira Irigaray	126
Figura 18 : Raoni Metuktire sobre rampa do Palácio do Planalto com Presidente Lula em sua posse, em 2022. Foto: Ricardo Stuckert	127
Figura 19 -APIB informa que 186 candidatos indígenas concorreram às eleições de 2022	131

Figura 20 -Lula assina Carta Compromisso apresentada pela APIB em sua pré-campanha em 2022. 136

Figura 21 -Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI) da APIB, reunido pós-eleição de 2022 140

Figura 22 -Posse da Ministra dos Povos Indígenas Sônia Guajajara. Foto: Heraldo Peres (AP) 148

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
DO INEDITISMO DO MOMENTO	18
NOTAS SOBRE O CAMPO INDIGENISTA	23
CAPÍTULO 1 – INDIGENISMO E ASSOCIATIVISMO ENTRE OS KRAHÔ	40
O PARADOXO DO TRABALHO INDIGENISTA	42
“A GENTE NASCEU PARA ANDAR”	46
NOTAS SOBRE OS KRAHÔ	52
OS CAMINHOS DO ASSOCIATIVISMO KRAHÔ	56
CISÕES E CONTINUIDADE: A DINÂMICA POLÍTICA ENTRE ALDEIAS E ASSOCIAÇÕES KRAHÔ	65
“NOSSO TRABALHO É ORIENTAR, MAS PARENTE SÓ FAZ O QUE QUER”	70
NOVOS CAMINHOS, FUNDO TIMBIRA	74
MINHA “ALDEIA BOA”	77
CAPÍTULO 2 — “APIB SOMOS TODOS NÓS”	81
UNIFICAÇÃO, COORDENAÇÃO, ARTICULAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO	83
“APIB É UMA ORGANIZAÇÃO QUE FOI CRIADA POR VÁRIAS MÃOS”	93
“ATL 20 ANOS: FERRAMENTA DE LUTA POLÍTICA DO MOVIMENTO INDÍGENA”	98
Ocupação e instalação: transformações de escala e estratégia	103
MARCHA: O EFEITO MOVIMENTO E O CORPO POLÍTICO INDÍGENA	112
RESSIGNIFICAR-SE: CONTINUIDADES DO MOVIMENTO	119
CAPÍTULO 3 – “NÓS NÃO VAMOS MAIS PERMITIR UM BRASIL SEM NÓS!”	128
TRANSIÇÃO GOVERNAMENTAL	138
TRANSIÇÃO HISTÓRICA	144
INDIGENISMO INDÍGENA? POLÍTICA INDÍGENA?	150
ALDEAR O ESTADO	155

CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
ANEXOS	161
ANEXO 1 — MAPA DA TI KRAOLÂNDIA: ALDEIAS E FLUXOS DE MIGRAÇÕES	161
ANEXO 2 — GRÁFICO DA EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE PARTICIPANTES DO ACAMPAMENTO TERRA LIVRE (2004-2024)	163
ANEXO 3 — CARTA-COMPROMISSO DO MOVIMENTO INDÍGENA COM O PRESIDENTE LULA	163
Eixo 1 — Direitos Territoriais Indígenas — Demarcação E Proteção Aos Territórios Indígenas Já!	165
Eixo 2 — Retomada Dos Espaços De Participação E Controle Social Indígenas	166
Eixo 3 — Reconstrução De Políticas E Instituições Indígenas	167
Eixo 4 — Interrupção Da Agenda Anti-Indígena No Congresso Federal	167
Eixo 5 — Agenda Ambiental	168
ANEXO 4 — DISCURSO LULA, PRÉ-CANDIDATO. PLENÁRIA 18º ATL, 2022	168
ANEXO 5 — DISCURSO LULA, PRESIDENTE. PLENÁRIA 19º ATL, 2023	173
ANEXO 6 — DEMARCAÇÕES DE TERRAS INDÍGENAS POR GOVERNO	177
BIBLIOGRAFIA	178

INTRODUÇÃO

Os eventos etnográficos apresentados ao longo deste texto não foram vivenciados como “campo etnográfico”. Pelo contrário, precisei de muito convencimento de outros antropólogos ao redor para me fazer revisitar esses eventos como tal. Outro indício que me levou a considerar a relevância etnográfica de tais eventos foi conviver com antropólogos e pesquisadores que buscavam se inserir ali para realizar seus campos. Mas, afinal, o que faz um campo etnográfico?

Durante o Acampamento Terra Livre (ATL) de 2023, em que atuava como assessora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), percebi as ambiguidades que atravessam a ideia de *campo etnográfico*. Se, como sugere Peirano (2014), a etnografia não é um método pré-estabelecido, mas se constitui na própria capacidade de transformar experiências em reflexão antropológica², no meu caso essa possibilidade só se revelou *a posteriori*. No momento em que uma pesquisadora me abordou para uma entrevista, encontrei-me na posição inesperada de uma “nativa não identificada”, atravessada por papéis múltiplos — antropóloga, indigenista, consultora, assessora do movimento indígena — que se desdobram em dilemas e, por que não, em contradições. Essa condição tornou-se a matéria mesma a ser trabalhada: reconhecer retrospectivamente a densidade etnográfica de interações vividas e situar, nesse emaranhado de atores e posições, a emergência de um campo que não se inaugurou pela distância do observador externo, mas pelo desejo de elaborar teoricamente a experiência de engajamento. Tornar essa teia de atores, papéis e interações um *campo etnográfico a posteriori*, é o exercício do possível que me aventuro nesta tese.

Poderia alongar a discussão sobre a noção de um campo etnográfico *a posteriori*, já que, de certo modo, todo campo o é, na medida em que o momento da escrita sucede a experiência vivida. No entanto, o argumento que desenvolvo aqui se concentra em outro aspecto: ao contrário da pesquisadora que, no ATL, estava dedicada ativamente à

² Para a autora, toda etnografia é também teoria, na medida em que não se limita à coleta de dados, mas implica necessariamente em exercício de reflexão e elaboração conceitual a partir da experiência vivida. O campo, assim, não possui início ou fim pré-determinados, instaurando-se sempre que o estranhamento convoca o olhar antropológico. Dessa perspectiva, o valor da etnografia não reside em procedimentos técnicos fixos, mas na capacidade de transformar eventos cotidianos em formulações teórico-etnográficas, ampliando o horizonte interpretativo da disciplina (Peirano, 2014).

própria pesquisa de campo, minha vivência daqueles eventos ocorreu a partir de outros lugares e papéis. Foi somente após o acontecido, e no esforço de reelaborar teoricamente essa experiência, que tais situações se configuraram para mim como “campo”. Essa posterioridade marcou não apenas a construção analítica, mas também os procedimentos formais de pesquisa, como os pedidos de autorização, que igualmente foram realizados em momento subsequente às experiências narradas.

Essa posterioridade, longe de ser apenas uma limitação, abriu também possibilidades analíticas específicas. O *campo etnográfico a posteriori* me trouxe uma vantagem entre inúmeras desvantagens: pela ótica do otimismo, ganhei perspectivas. Desempenhar papéis dentro da teia indigenista me proporcionou vivenciar e ter acessos diversos que dificilmente teriam sido possíveis se estivesse apenas como pesquisadora, e observadora externa. Assim, esse movimento de me posicionar dentro da dinâmica e reconfigurar o olhar sobre a prática foi crucial para compreender as complexas interações políticas que envolvem o movimento indígena e suas demandas.

No processo de escrita desta tese percebo retrospectivamente que muitas das questões aqui elaboradas poderiam ter raízes em experiências e diálogos dos primórdios da minha formação em antropologia e da minha carreira como indigenista. Meus interesses sobre o tema começaram a germinar em 2008, quando cursei a disciplina Sociocosmologias Indígenas, ministrada pela professora e, posteriormente, minha orientadora, Marcela Stockler Coelho de Souza, ainda na graduação. Mais recentemente, ao retomar minha dissertação de mestrado “*A terra (vívda) em movimento: nomeação de lugares e a luta M̃etyktire-M̃bêngôkre (Kayapó)*”³, identifiquei ali um conjunto de inquietações que se articulam, sob outro recorte, com os temas desta tese. Na dissertação abordei, a partir das lutas dos povos indígenas na *terra*, os modos de produção de lugares e a concepção de *terra* que emerge em seus discursos políticos e reivindicações, analisando as tensões entre tais concepções e os processos de regularização fundiária conduzidos pelo Estado, bem como as relações que se estabelecem com e no território tal como é vivido. Buscava, assim, rastrear os fluxos das relações que se desenrolam na terra vívida, atravessadas pela história de desterritorializações e (re)territorializações condicionadas pelos diferentes moldes instituídos pelo Estado.

³ Defendida em 2017, no Programa de pós-Graduação em Antropologia Social (PPPGAS), UnB.

Tomando como pano de fundo as discussões públicas e políticas em torno da categoria de “terras tradicionalmente ocupadas”, minha pesquisa de mestrado estava inserida nos trabalhos do Laboratório de Antropologias da T/terra, que teve entre seus objetivos explorar as dissonâncias entre esse conceito e as concepções nativas. Partilhamos uma ânsia etnográfica de “descrever no que consistem, como se constituem, as terras habitadas por nossos interlocutores, a partir dos seus “usos, costumes e tradições” — isto é, a partir das suas próprias práticas de conhecimento e de suas territorialidades específicas, das maneiras múltiplas, cotidianas ou não, como vivem na terra” (Coelho de Souza et. al., 2016). A fim de marcar a diferença entre a vivência criativa da *terra* e a Terra Indígena, como entidade jurídico-administrativa, entre muitas outras *equivocações* permitidas pela palavra, optamos pela grafia T/terra buscando abranger essas diferentes dimensões e testar suas implicações recíprocas.

Essa abordagem teórica, que toma as categorias nativas como conceitos e reconhece as *equivocações* que delas derivam, encontra continuidade na presente tese. Busco revisitar falas e documentos do movimento indígena nacional, atentando para seus enunciados na luta pela terra em um contexto político inédito. Como afirma Viveiros de Castro (2004), a questão da antropologia não é tanto determinar quais relações sociais constituem seu objeto, mas compreender “o que seu objeto constitui como relações sociais, em seus próprios termos e nos termos que emergem a partir da relação entre ‘antropólogo’ e ‘nativo’” (Viveiros de Castro 2004:4). Nesse sentido, a antropologia consiste, sobretudo, em uma comparação entre antropologias, sendo a comparação sua ferramenta analítica primordial. Logo, a comparação antropológica envolve inevitavelmente a tradução dos conceitos práticos e discursivos do nativo para os termos da própria disciplina. Contudo, “traduzir é sempre trair”; e uma boa tradução é aquela que permite que os conceitos nativos deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceituais do tradutor, de modo que a *intentio* da língua original possa se expressar na nova. Esse processo de tradução é, segundo Viveiros de Castro (2004:5) “um processo de *equivocação controlada* – ‘controlada’ no mesmo sentido que podemos dizer que andar é uma forma controlada de cair”.

A partir dos muitos anos de acompanhamento das lutas dos povos indígenas por suas terras, proponho observar, em contextos etnográficos diversos, os enunciados e estratégias políticas de seus movimentos em diferentes camadas de atuação. Ao longo da tese tomo a noção de *equivocação controlada* como chave de análise, de modo a

reconhecer que os conceitos e enunciados que emergem dessas lutas não podem ser traduzidos de forma unívoca, mas devem ser trabalhados no espaço das diferenças que instauram, permitindo que tensionem e transformem também as categorias da própria antropologia.

A formulação deste *campo* esteve também vinculada aos eventos imponderáveis que atravessaram o doutorado. Iniciado em 2018, o percurso foi profundamente marcado tanto pela longa duração quanto por acontecimentos que redirecionaram sua trajetória. Até 2020, minha turma seguia regularmente o cronograma do Programa de Pós-Graduação, mas a pandemia de COVID-19 instaurou uma ruptura. O isolamento social e suas consequências impactaram diretamente o andamento da pesquisa, impondo desafios e redefinindo os rumos do meu trabalho.

Em março de 2020, eu e Alberto Hapyhi Krahô, então chefe da Coordenação Técnica Local (CTL) da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai)⁴ em Carolina, Maranhão, viajavamos pelas aldeias da Terra Indígena (T.I.) Kraolândia, no Tocantins. Eu atuava como assessora do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e, desde 2019, desenvolvia um projeto junto aos Krahô, que abriu espaço de interlocução e possibilitou o amadurecimento do meu então projeto de pesquisa de doutorado – aqui, de fato, estava na clássica etapa inicial de *campo etnográfico* em que se busca autorização de pesquisa e inserção. Hapyhi era meu principal interlocutor, viajamos juntos pelas aldeias promovendo reuniões sobre os estatutos das associações e os papéis dos associados e diretores, discutimos planos e prioridades das aldeias, editais e possíveis projetos, e participamos de assembleias. Havia iniciado, ali, uma pesquisa etnográfica que pretendia desenvolver ao longo daquele ano, centrada nas dinâmicas de políticas internas dos Krahô e no papel das associações como instrumentos de mobilização de planos comunitários, projetos e ação política.

Após percorrermos aldeias sem sinal de internet ou telefone, chegamos pela manhã à aldeia Cachoeira, onde havia sinal de internet na escola. Enquanto os membros da

⁴ À época, a instituição se chamava Fundação Nacional do Índio. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, foi extinto em 1967, dando lugar à Fundação Nacional do Índio (Funai). Mais recentemente, em janeiro de 2023, a Funai passou a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas, por meio da Medida Provisória nº 1.154, posteriormente convertida na Lei nº 14.600/2023. A mudança de nome sinalizou a proposta de instaurar um novo momento na relação do Estado com os povos indígenas no Brasil e ocorreu no início do terceiro governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, quando também foi criado o Ministério dos Povos Indígenas (MPI). Essas transformações serão retomadas ao longo desta tese.

Associação *Awkêre*⁵ se reuniam na casa de *Wyty*⁶ para dar início às conversas, aproveitei para ir até a escola e verificar minhas mensagens. Foi então que me deparei com uma série de mensagens acumuladas, trazendo a notícia da rápida propagação da COVID-19 pelo país, que culminara na publicação de uma portaria da Funai, em 17 de março, suspendendo a autorização de ingresso e permanência de não indígenas em terras indígenas. Quando ingressamos na terra indígena, havia apenas alguns casos esparsos nas grandes capitais, e a aceleração dos acontecimentos me pareceu, naquele momento, surreal.

Compartilhei as notícias com Hapyhi, que, um tanto incrédulo, riu e comentou: “Ué, então melhor a gente ficar mesmo pelas aldeias.” Com a portaria em mãos, seguimos para a casa de *Wyty*. Após a abertura da reunião por um *pahi*⁷, Hapyhi relatou o trabalho que vínhamos realizando nas aldeias anteriores e o que pretendíamos dar continuidade ali, até sermos surpreendidos pelas notícias sobre a pandemia. Em seguida, ele me passou a palavra para que eu fizesse a leitura da portaria da FUNAI. Fomos então questionados sobre quando os trabalhos seriam retomados. Conjecturei que, em um mês, talvez dois, estaríamos de volta, e me comprometi a retornar àquela aldeia.

No caminho de volta a Carolina, eu e Hapyhi seguimos longos trechos em silêncio, ainda tentando digerir, com certa incredulidade, as notícias que havíamos acabado de receber. Infelizmente, aquela foi minha última viagem à T.I. Kraolândia. Voltamos a nos encontrar anos depois, durante os ATL, em Brasília, já no período pós-pandemia.

O distanciamento causado pela pandemia de COVID-19 provocou não apenas um distanciamento físico, mas também o redesenho conceitual do projeto que vinha desenvolvendo. Como minha trajetória acadêmica sempre esteve entrelaçada ao trabalho indigenista (tema que tratarei adiante), a paralisação do campo exigiu uma

⁵ Segundo Letícia Jokakwyj Krahô (2018), *Awkêre* é um dos mitos mais importantes da cosmologia Krahô (*Mehi*). A narrativa conta a história de um *ihkrajrê* (criança) rejeitado pelos tios e submetido a tentativas de morte — lançado de uma serra e jogado ao fogo —, mas que sobreviveu e se tornou um homem sábio. Reconhecido como “filho de Deus” (*pahpân*) e associado ao Sol, *Awkêre* ensinou aos *Mehi* instrumentos fundamentais e lhes deu o arco e a flecha como armas de caça e guerra, em oposição às espingardas que os transformariam em não indígenas (*cupê*). *Awkêre* é lembrado como um menino muito inteligente, símbolo da resistência e da sabedoria dos *Mehi*.

⁶ Siqueira (2007:4) define a *casa de Wyty* como uma instituição presente e relevante na maioria das aldeias Timbira, caracterizada como um espaço onde nada pode ser negado aos visitantes — um lugar em que se pode reunir, comer, beber, conversar, cantar e descansar.

⁷ Azanha (1984:37) afirma que o termo *Pahi* é utilizado tanto para o chefe da aldeia como para chefia honorária; abordaremos mais a respeito no Capítulo 1.

reorganização profunda da minha atuação profissional e dos próprios caminhos da pesquisa. Nos últimos anos passei a atuar como antropóloga consultora para organizações indígenas e não governamentais, tanto em âmbito nacional quanto internacional. Uma dessas parcerias se deu com a APIB onde atuei de forma relativamente contínua entre novembro de 2022 e fevereiro de 2025.

Em abril de 2022, no 18º ATL — evento no qual o então candidato à Presidência, Luiz Inácio Lula da Silva, recebeu o apoio do movimento indígena nacional e assumiu compromissos políticos com suas pautas —, começava a se desenhar a possibilidade de transformações nas relações políticas do movimento indígena nacional com o Estado e nas políticas públicas voltadas aos povos indígenas. O acompanhamento desses desdobramentos, nos anos subsequentes, despertou meu interesse em retomar o doutorado, redefinindo o escopo da pesquisa, mas preservando continuidades em relação às questões que já me inquietavam à época do trabalho de campo junto às associações Krahô — apresentadas no Capítulo 1. Passei, então, a revisitar esse material — cartas do movimento, plenárias do ATL, entre outros — a partir de uma abordagem etnográfica, construindo um *campo a posteriori* a partir desses eventos e experiências vividas junto ao movimento indígena nacional promovido pela APIB — apresentadas nos Capítulos 2 e 3.

DO INEDITISMO DO MOMENTO

Logo após o resultado do segundo turno que elegeu o Presidente Lula, fui contratada pela APIB como assessora para acompanhar e sistematizar as discussões de elaboração do Plano de Governança dos Povos Indígenas para o novo governo. Essas discussões tiveram início no Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI)⁸, instância máxima deliberativa da APIB, realizado na primeira semana de novembro de 2022. Nessa ocasião, reuniram-se a Coordenação Executiva da APIB, as coordenações

⁸ APIB. APIB inicia ações de reconstrução da agenda indígena no governo lula. apiboficial.org.

Disponível em:

<https://apiboficial.org/2022/11/08/apib-inicia-acoes-de-reconstrucao-da-agenda-indigena-no-governo-lula/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

das organizações de base, lideranças dessas organizações e lideranças políticas como a então recém-eleita deputada federal Sônia Guajajara, entre outros. Foi também nesse contexto que se constituiu um Grupo de Trabalho para dar continuidade à elaboração do Plano de Governança.

Posteriormente, além da elaboração do próprio Plano, a APIB assumiu a coordenação do Grupo de Trabalho (GT) Povos Originários, no âmbito do Gabinete de Transição Governamental⁹, sob a coordenação de Kleber Karipuna, também coordenador executivo da APIB pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Instalado em novembro de 2022, o GT realizou sua primeira reunião no dia 21 daquele mês. Entre suas prioridades estava garantir que a promessa de campanha se concretizasse e o Ministério dos Povos Indígenas fosse efetivamente criado — proposta anunciada por Lula, ainda como pré-candidato à presidência, durante o 18º ATL, em 2022. Nesse sentido, o grupo se dedicou a conceber as atribuições e a estrutura do futuro ministério. Ao longo desse processo, surgiram debates sobre a melhor configuração institucional: se a criação de um ministério próprio ou a de uma secretaria especial vinculada à Presidência da República.

Também se discutiu a abrangência da nova pasta, isto é, se deveria ser voltada exclusivamente aos povos indígenas ou se incluiria igualmente outros povos e comunidades tradicionais. Para esclarecer a respeito deste ponto, e atendendo a demanda das organizações indígenas que ali participaram, propuseram a mudança da nomenclatura: de “Povos Originários” para “Povos Indígenas”, tanto no GT quanto no futuro ministério.

Além dessas questões, coube ao GT assegurar a inserção transversal das pautas indígenas nos demais grupos do Gabinete de Transição Governamental e elaborar um levantamento de atos normativos a serem revogados ou propostos. Tratou-se de um momento inédito na história do Brasil, em que o movimento indígena participou

⁹ O Gabinete de Transição Governamental foi oficialmente instalado em 8 de novembro de 2022, sob coordenação do vice-presidente eleito Geraldo Alckmin. Sua função foi preparar a chegada da nova equipe ao governo ainda antes da posse, garantindo um processo de transição técnica e política entre a gestão que se encerrava e o governo eleito. No total, foram criados 32 grupos técnicos (GTs), cada um responsável por diferentes áreas estratégicas da administração pública.

ativamente da concepção do órgão da administração federal que passaria a atuar na “implementação da política indígena e indigenista”¹⁰.

Em 2020, no contexto da pandemia, a APIB lançou o plano “Emergência Indígena”¹¹, diante da ativa omissão do Governo Federal na proteção dos povos indígenas. No documento, afirmavam: “Não queremos substituir o papel do Estado, pelo contrário, seguimos cobrando a implementação das políticas públicas que garantem os nossos direitos. Mas também, não podemos ficar de braços cruzados.” Esse enunciado reafirma a APIB como um movimento de incidência política, de tensionamento em relação às falhas e omissões do Estado — papel que historicamente tem exercido, cobrando a efetivação dos direitos indígenas.

No entanto, a conjuntura do terceiro governo Lula marca uma reorientação política significativa: o movimento indígena decide *aldear a política*, assumindo cargos estratégicos e integrando estruturas do Estado. Esse movimento de ocupação teve início no 18º ATL (2022), quando retorna ao formato presencial com o tema: “*Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política*”. Dois enunciados centrais da luta indígena — *retomada* e *ocupação* — são mobilizados nesse contexto. Interessa-me destacar aqui o potencial de *equivocação* na *tradução* desses termos para o campo político-institucional, já que remetem de forma decisiva às dinâmicas territoriais e às estratégias de luta pela terra, que abordarei ao longo desta tese. Como o movimento indígena *traduz* estratégias territoriais ao avançar sobre o espaço institucional? Em 2023, no discurso de posse, a Ministra dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara, declara:

Nós povos indígenas não podemos mais ficar à margem da construção e da condução desse país. Por muito tempo nós não aceitamos conduzir a FUNAI, por muito tempo nós não aceitamos conduzir a SESAI [Secretaria de Saúde Indígena], mas agora é o novo tempo, agora a gente quer sim! (...) Nós queremos mais! Nós queremos assumir Ministérios, nós somos capazes de assumir todas as políticas públicas nesse país. (...) *Porque nós não vamos mais permitir um Brasil sem nós!* (Guajajara, 2023).

¹⁰ MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). **Institucional**. Acesso à informação. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/institucional>. Acesso em: 19 nov. 2025.

¹¹ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Emergência Indígena**. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

A afirmação da Ministra Sônia Guajajara em sua posse sintetiza a inflexão histórica vivida no período. Essa decisão coletiva exige uma reconfiguração dos papéis anteriormente estabelecidos entre o movimento indígena e o Estado, desafiando as fronteiras entre a atuação autônoma do movimento social e a inserção institucional de lideranças constituídas em suas próprias bases. Ainda que, em outros momentos, indígenas tenham ocupado posições institucionais, trata-se agora de um cenário inédito, marcado por um movimento de ocupação coordenada e em maior escala.

No início dos anos 2000, Gersem Baniwa (2007:140), ao analisar a consolidação de espaços de representação indígena nas esferas públicas — sobretudo por meio da ocupação de cargos políticos e administrativos por lideranças — apontava que esse processo abriu novas possibilidades de conquistas, mas também introduziu desafios, como: “conflitos, luta pelo poder, subserviência ideológica e identitária etc.”.

Além de lideranças ocupando espaços em estruturas governamentais, muitas organizações indígenas passaram a assumir papéis de executoras das políticas estatais, especialmente por convênios com então a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para a gestão dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Embora essa forma de parceria representasse um avanço institucional, Baniwa alerta que também significava uma espécie de “subserviência legalizada”, uma vez que a agenda histórica dos povos indígenas acabava submetida à lógica discriminatória do Estado. Essa situação, segundo ele, além de comprometer a autonomia política e administrativa das organizações, colocava em risco a própria *coerência histórica do movimento*. Para o autor, a relação com o Estado deve existir, mas precisava ser revista e repensada em bases estratégicas que priorizem a identidade, a autonomia e os projetos políticos dos povos indígenas, sem que estes se tornem meros instrumentos de reprodução de políticas estatais:

É anti-educativo para não dizer imoral perceber nossas organizações indígenas perderem suas coerências políticas, quando passam ao mesmo tempo exercer, ilusoriamente, as funções de executoras, controladoras (de controle social) e fiscalizadoras dos recursos e das políticas públicas. Não sou contrário ao estabelecimento de parcerias de trabalho com o Estado ou com qualquer governo, coisa que já fiz, mas não pode ser a qualquer custo e muito menos em prejuízo da identidade e da autonomia dos povos e de suas organizações políticas. (Baniwa, 2007:140).

Tal como apontado pelo autor no contexto dos anos 2000, a mesma questão reaparece em 2023: o *risco de subserviência ideológica*, isto é, da *captura política* do movimento indígena pelo Estado. Contudo, há diferenças importantes a considerar. Um primeiro aspecto refere-se à escala: se antes a ocupação de cargos e funções governamentais era mais restrita, o cenário atual revela uma presença expressiva de profissionais indígenas no Executivo, sobretudo em órgãos responsáveis pela implementação das políticas públicas indigenistas, como o Ministério dos Povos Indígenas (MPI), a Funai e a SESAI. Em um primeiro momento, em 2023, essa ocupação ocorreu principalmente em Cargo Comissionado Executivo (CCE) e Funções Comissionadas Executivas (FCE).

Entretanto, em um segundo momento, além dos cargos, há o avanço na inclusão do quadro de servidores de carreira. No primeiro Concurso Nacional Unificado (CNU), realizado em 2024, adotou-se a política de cotas, destinando 30% das vagas em cargos específicos da FUNAI para pessoas indígenas. Para a segunda edição, em 2025, passa a vigorar o Decreto nº 12.536, que regulamenta a Lei nº 15.142, de 3 de junho de 2025, estabelecendo regras detalhadas para a reserva de 30% das vagas em concursos públicos e processos seletivos simplificados no âmbito da administração pública federal, sendo 25% destinadas a pessoas pretas ou pardas, 3% a indígenas e 2% a quilombolas. Nesse sentido, a ocupação de cargos públicos por profissionais indígenas é uma tendência em expansão e tende a trazer novas perspectivas para a formulação e implementação de políticas públicas voltadas a essa população.

O Decreto nº 12.536 estabelece critérios específicos para a seleção de candidatos indígenas, exigindo, entre os documentos comprobatórios, a apresentação de uma declaração de organização indígena assinada por três membros da etnia. Tal exigência atribui às organizações representativas um papel central no reconhecimento étnico — aspecto por vezes politicamente sensível — e, ao mesmo tempo, reforça sua legitimidade perante o governo.

No período posterior a 2023, observa-se um fenômeno particular: a progressiva distinção, no campo da ação política indígena, entre o movimento enquanto força autônoma de mobilização e sua presença institucional no interior do Estado. Essa dinâmica — de aproximação, negociação e reconfiguração das relações entre movimento indígena e Estado no campo indigenista — constitui um dos elementos do

ineditismo do momento, especialmente no que se refere à luta pela garantia e implementação de direitos territoriais.

Nesse contexto, o *risco de subserviência ideológica* formulada por Baniwa, da captura política, revela-se central. Trata-se do processo pelo qual a agenda histórica e autônoma do movimento indígena pode ser absorvida ou condicionada pelas lógicas institucionais e governamentais do aparato estatal. Esse risco, já denunciado nos anos 2000, se atualiza com novas nuances no presente e representa um ponto de tensionamento fundamental do atual cenário político e, por isso, atravessa as reflexões desenvolvidas nesta tese.

NOTAS SOBRE O CAMPO INDIGENISTA

Atuar com lideranças e organizações do movimento indígena proporcionou um campo de pesquisa que dialoga diretamente com minha trajetória profissional. No entanto, transformar essa vivência em objeto etnográfico impõe desafios metodológicos significativos, pois minha inserção no campo não se dá como uma observadora externa, mas como alguém que pertence a esse universo de práticas e debates.

Desde minha formação fui atravessada pelo imperativo clássico do trabalho de campo prolongado, o que sempre me gerou certa frustração. A experiência de permanência contínua em aldeias, observando e registrando o cotidiano, nunca correspondeu ao meu percurso — fosse por razões contingentes, fosse por traço de personalidade. Meu envolvimento com o campo ocorreu sobretudo por meio de incursões técnicas e políticas, seja na promoção de oficinas sobre direitos territoriais, na realização de estudos de identificação e delimitação de terras indígenas ou no fortalecimento de organizações comunitárias.

Ao escrever esta tese recordo que meu engajamento com organizações indígenas de base comunitária — por ironia do destino — surgiu das negociações em torno da anuência de minha pesquisa de mestrado. Reunidos na casa dos homens (*ngá*), os Mëtyktire (Kayapó)¹² ouviram minha apresentação de projeto e, um tanto frustrados

¹² Da aldeia *Kapôt*, da T.I. Capoto/Jarina, no Mato Grosso.

com as limitações de contrapartida que eu poderia oferecer enquanto estudante, me perguntaram: “Mas você pode ajudar a gente a escrever projeto?”. Dessa demanda nasceu o projeto Terra Protegida¹³, elaborado em diálogo com jovens lideranças da Associação Cultural Kapot Jarina, então recém-empossadas na diretoria. Esse foi o primeiro de muitos projetos comunitários cuja elaboração e implementação acompanhei, experiência que também serviu de base para minha inserção no campo de doutorado com os Krahô, como abordarei no Capítulo 1. Me parece, cada vez mais, que aquilo que em princípio poderia soar apenas como uma “ironia do destino”, no meu caso particular, vem se revelando uma situação recorrente: a crescente demanda dirigida aos antropólogos por uma inserção técnica e política nos contextos em que realizam suas pesquisas etnográficas.

Esse formato de trabalho forjou minha voz narrativa em uma direção técnica e objetiva, tornando um desafio transpor tais eventos para o domínio etnográfico. Todavia, a marginalização do indigenismo dentro da antropologia acadêmica me impulsiona a refletir sobre essa prática a partir de uma problemática propriamente antropológica. Por um lado, atuar como assessora indigenista abriu-me campos de inserção como antropóloga, possibilitando o acesso a contextos, interlocutores e experiências que dificilmente seriam alcançados de outra forma. Por outro, essa atuação também me transformou enquanto antropóloga, deslocando minhas formas de olhar, ouvir e escrever, de modo que minha trajetória etnográfica não pode ser dissociada dessa experiência de assessoria.

Não busco apresentar uma revisão sistemática da literatura sobre o *indigenismo*, mas apenas esboçar algumas perspectivas sobre ele a partir da academia e sua história como pano de fundo para outras perspectivas que mobilizo ao longo do texto. O que me interessa, em particular, é explorar as equivocações do termo “indigenismo” em diferentes contextos, observando como seus sentidos variam conforme os atores e arenas em que é empregado. Nesse percurso, recorro a autores que dialogam com essas distintas formulações — tanto o indigenismo que me atravessa enquanto antropóloga e indigenista, quanto aquele produzido e reelaborado pelas próprias organizações e lideranças indígenas com as quais compartilho experiências de campo. De saída,

¹³ Financiado pela Embaixada Real da Noruega.

destaco as elaborações de Souza Lima (1995; 2015) e Ramos (1998; 2009; 2010; 2012) sobre o tema.

Souza Lima (1995:12) observa que as relações entre povos indígenas e Estado foram inicialmente enquadradas sob as categorias de *indigenismo* e *políticas indígenas*, termos que, embora amplamente utilizados, não considera adequados aos propósitos de sua investigação, justamente por carregarem um uso autoevidente e pouco problematizado. Segundo o autor, a noção de *indigenismo* tem origem na produção literária latino-americana, mas gradualmente assumiu contornos de ação política. Foi no cenário político mexicano, sobretudo a partir da Revolução de 1910¹⁴, que o conceito adquiriu maior consistência conformando-se no chamado *indigenismo interamericano*. Esse movimento foi institucionalizado com a criação do Instituto Indigenista Interamericano¹⁵, passando a integrar os aparatos estatais latino-americanos. Assim, o *indigenismo* consolidou-se não apenas como discurso, mas como um sistema de instituições e práticas, configurando-se historicamente como uma forma de poder específica sobre as populações indígenas no continente. Nesse sentido, como observa Souza Lima:

É possível formular uma definição provisória de cunho operativo, a se manter a diferenciação entre os três termos (Lima, 1990: 81). Assim, pode-se considerar *indigenismo* o conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos

¹⁴ A Revolução Mexicana de 1910 constitui um marco na reconfiguração política e social do México e na própria emergência do *indigenismo* como política de Estado. O movimento insurgente, desencadeado contra o longo governo de Porfirio Díaz, reuniu camponeses, povos indígenas, trabalhadores e setores médios urbanos em torno de pautas como a reforma agrária, a soberania nacional e a democratização das instituições. Ao longo de uma década de intensos conflitos, a Revolução produziu a Constituição de 1917. Nesse contexto, a questão indígena passou a ser incorporada no projeto nacional mexicano, conformando-se como um eixo estruturante das políticas de modernização e integração do Estado, de onde se consolidaria o *indigenismo* como forma institucionalizada de poder sobre os povos originários.

¹⁵ O Instituto Indigenista Interamericano (III) foi criado em 1940, na cidade de Pátzcuaro (México), durante o I Congresso Indigenista Interamericano. O III foi pensado como organismo internacional de coordenação das políticas indigenistas dos Estados latino-americanos, promovendo a integração dos povos indígenas aos projetos nacionais de modernização. Sua atuação esteve fortemente vinculada ao ideário da Revolução Mexicana, que havia consagrado o *indigenismo* como eixo de reforma social. O Instituto constituiu-se, assim, em um espaço privilegiado de difusão de modelos de intervenção estatal sobre as populações indígenas, consolidando práticas que articulavam pesquisa antropológica, políticas educacionais, agrárias e sanitárias em escala continental. O Brasil aderiu ao III apenas em 1943, sob influência de marechal Rondon, integrando-o por meio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de *métodos* para o tratamento das populações nativas, operando, em especial, segundo uma definição do que seja *índio*. A expressão *política indigenista* designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas. Isto exclui outros aparelhos de poder da esfera da definição, implicando em não se falar em uma *política indigenista* eclesiástica, nem tampouco condicionar a ideia de atos oficiais afetando populações autóctones à existência de uma racionalidade onde as ações práticas correspondem a um planejamento implícito e, sobretudo, explícito. De modo mais claro: não há uma correspondência necessária entre os planos para os *índios* e as ações face a eles. (1995:15)

Ao situar o *indigenismo* e as *políticas indigenistas* no escopo da relação entre Estado e povos indígenas, Souza Lima (1995) descreve o *poder tutelar* como uma forma historicamente constituída de ação do primeiro sobre os segundos, marcada pela tentativa de integrá-los territorial e politicamente ao projeto nacional. Esse poder se organiza a partir de um aparato estatizado que combina relações sociais, políticas e práticas administrativas, apresentando-se como mediação legítima entre diferentes segmentos sociais. No entanto, o Estado, em sua base, historicamente preserva a predominância de elites agrárias e a reprodução de mecanismos de coerção – seja pela violência física, pela imposição de formas de trabalho compulsório ou pela manutenção de estruturas autoritárias de organização –, restringindo a efetiva extensão dos direitos políticos.

Mais do que uma política administrativa, segundo o autor, o *poder tutelar* deve ser compreendido como a reelaboração de uma lógica de guerra. Trata-se de um modelo relacional que se funda na produção de uma alteridade radical – econômica, política, simbólica e espacial – entre o “eu” estatal e o “outro” indígena. Nesse quadro, a pacificação não representa uma ruptura em relação à conquista, mas sua continuidade sob novas formas. Inspirando-se em Foucault, o Souza Lima (1995) observa ainda que o poder político, ao instituir a paz, não elimina a guerra, mas a reinscreve sob outros modos. As lutas políticas aparecem, assim, como deslocamentos e continuidades da guerra. O *poder tutelar*, nesse quadro, funciona como tradução dessa lógica, expressando a forma pela qual o Estado se impõe sobre os povos indígenas ao mesmo tempo em que se apresenta como mediador, produzindo um *vínculo paradoxal* de

dominação e proteção. Além do *paradoxo da tutela*, apresentado pelo autor, surgiram alguns outros *paradoxos* que abordarei ao longo desta tese.

Souza Lima (1995) ressalta que o exercício do poder tutelar não se restringe às relações do Estado com os povos indígenas, manifestando-se também nas práticas de mediação e arbitragem realizadas por diferentes agentes – do chefe de posto indígena ao antropólogo, das ONGs às entidades internacionais de apoio. Nessas situações, segundo o autor, a função tutelar opera tanto como instância de “apoio” quanto como espaço de exploração das divisões internas, transformando diferenças em instrumentos de governo. Ao evidenciar esse quadro, é indicada a necessidade de desvendar a complexidade que sustenta essa forma política, tomando o questionamento sobre o *poder* como ponto de partida para pensar não apenas a dominação, mas também as possibilidades de alianças com os povos indígenas.

De uma perspectiva acadêmica mais ampla, Ramos (1998; 2009; 2010; 2012) propõe tomar o *indigenismo* como objeto da antropologia, sem restringi-lo à ação estatal ou às políticas públicas e privadas. Situando-o no campo dos estudos sobre relações interétnicas — que passaram por transformações conceituais desde os anos 1940 (Oliveira Filho e Souza Lima, 1982; Cardoso de Oliveira, 1994; Ramos, 2012) — o *indigenismo* é compreendido como um campo dinâmico, atravessado por múltiplos agentes, interesses e interpretações.

A autora define o *indigenismo* como um fenômeno político que envolve também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, a militância dos direitos humanos, a produção antropológica e, sobretudo, as próprias posições dos povos indígenas — que podem tanto corroborar quanto contestar as imagens construídas sobre si mesmos (Ramos, 2012:28). Segundo sua análise, o *indigenismo* constitui um conjunto ideológico específico sobre alteridade e identidade em contextos étnicos e nacionais, no qual se entrecruzam diferentes agentes, discursos e práticas (Ramos, 2012:29). Enfatiza que o movimento indígena participa ativamente desse campo, apropriando-se de conceitos antropológicos como ferramentas políticas e produzindo novas formas de afirmação étnica. Em suma, o *indigenismo*, em sua perspectiva, é uma construção ideológica complexa, constantemente tensionada por diferentes forças e narrativas.

De modo geral, Ramos trata o *indigenismo* como um objeto externo à antropologia, e não como um dos contextos nos quais ela também se faz. Me parece que essa

separação sustenta, ainda que implicitamente, uma relação hierárquica entre antropologia e indigenismo — em que a primeira se reserva ao papel de pensar o segundo, mas não o contrário. Nesse modelo, o antropólogo indigenista aparece como menos “antropólogo” do que aquele que atua no espaço acadêmico *stricto sensu*. É evidente que o conhecimento produzido nesses contextos difere; contudo, a hierarquia estabelecida entre saberes decorre de uma decisão político-epistemológica inscrita no discurso antropológico proferido a partir da academia. Isso, entretanto, não impede que tal diferença seja mobilizada de outro modo, do ponto de vista de uma antropologia que reconheça e valorize outros lugares de enunciação.

Meu ponto de partida é mais abrangente do que aquele apresentado por Souza Lima (1995; 2015) e, ao mesmo tempo, mais específico do que a noção ampla de indigenismo proposta por Ramos (2012). Compreendo, para fins analíticos, o *indigenismo* como um campo múltiplo de práticas e discursos historicamente ocupado sobretudo por atores não indígenas — ainda que esse quadro esteja em transformação —, vinculado à formulação, implementação e defesa de políticas e legislações relativas aos povos indígenas. Interessa-me, nesse campo, observar o entrecruzamento de diferentes perspectivas *indigenistas*: as dos indigenistas (muitos deles antropólogos, eu incluída) em posições institucionais diversas e, sobretudo, as dos próprios atores indígenas, que hoje o ocupam, reinventam e participam ativamente. Em síntese, minha proposta aqui é tomar *indigenismo* enquanto uma categoria nativa, e ao *traduzi-la* aposto na possibilidade de que possa, de alguma forma, *subverter a caixa de ferramentas conceituais do tradutor* (Viveiros de Castro, 2004:5), isso é da antropologia.

Para avançar em minha proposta de abordar *os indigenismos*, começo por dar um passo atrás para trazer uma breve síntese da história do indigenismo republicano, segundo Souza Lima (1995; 2015). O autor toma como ponto de partida a criação, em 1910, do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais como um marco que articula a “proteção” aos povos indígenas e a colonização do interior com “trabalhadores nacionais” — em grande parte libertos e descendentes de escravizados —, visando ao controle da terra e da força de trabalho no país. Essa dupla função, mesmo após a separação formal em 1918, seguiu associada no pensamento social brasileiro, sendo retomada em diferentes projetos de expansão territorial, como a Marcha para Oeste no governo Vargas.

Sob a ação dos governos republicanos, segundo o autor, o objetivo já não era converter “almas indígenas” como nos tempos coloniais, mas formar cidadãos brasileiros — inicialmente tratados como de segunda categoria, até o momento em que pudessem ser emancipados — compondo um povo a ser exibido ao mundo ocidental como civilizado e legítimo ocupante da vasta extensão territorial cartografada como Brasil. Nesse imaginário, a Comissão Rondon foi representada como um “laboratório” da política indigenista, onde militares demonstrariam a suposta bondade missionária que marcaria a retórica oficial da relação com os povos indígenas.

O contato promovido pelo indigenismo de Rondon e do SPI, entretanto, estava longe de ser benevolente: envolvia estratégias de atração por meio da oferta abundante de presentes, que geravam dívidas. Em seguida vinha a chamada “pacificação”, sustentada em demonstrações de superioridade técnica e bélica, como disparos para o alto. Souza Lima (2015) conclui que tais práticas, presentes desde os primeiros contatos, estabeleceram as bases de uma relação clientelística e inferiorizante, moldando uma dependência estrutural dos povos indígenas em relação aos agentes do Estado.

Em 1916, o regime tutelar foi consolidado juridicamente pelo Código Civil, que classificou os indígenas como “relativamente incapazes” pela Lei 5.484/1928, que institucionalizou a identificação e classificação das coletividades indígenas. O autor entende o poder tutelar como uma tecnologia estatal que combina dimensões protetivas e pedagógicas com mecanismos de dominação e controle. Segundo ele, seu “melhor produto” administrativo talvez tenha sido a criação das reservas indígenas: pequenas porções de terra reconhecidas pelo Estado que, ao mesmo tempo em que asseguravam a reprodução social dos povos, integravam um sistema de controle e apropriação fundiária, restringindo a mobilidade e vinculando o trabalho indígena à exploração econômica.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais transformou-se, em 1920, no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), entendido por Souza Lima como parte do processo de expansão da malha administrativa estatal para a liberação de terras aos interesses econômicos privados. Nesse movimento observa-se uma intervenção fundiária estatal sobre os povos indígenas que remonta ao período colonial e que, sob diferentes formas, se prolonga no Brasil contemporâneo.

O SPI foi extinto em 1967, após uma Comissão Parlamentar de Inquérito, sendo sucedido pela Funai, criada pela Lei nº 5.371/1967, com o objetivo declarado de exercer

o monopólio tutelar, proteger comunidades e terras indígenas e representá-las juridicamente. No entanto, sob a ditadura militar pós-AI-5, a Funai foi engajada nos planos desenvolvimentistas e na expansão sobre a Amazônia, cujos impactos sobre os povos indígenas foram denunciados internacionalmente nas décadas de 1970 e 1980. Nesse contexto, o regime aprovou o Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), de caráter tutelar e assimilacionista, mas que estabeleceu bases jurídicas para reivindicações territoriais, ainda que com foco quase exclusivo na Amazônia e abandono de outros povos em diferentes regiões do país (Souza Lima, 2015:97-99).

A pressão de movimentos internacionais de direitos humanos e ambientais — notadamente sobre o Banco Mundial e outros organismos multilaterais — levou a ameaças de corte de financiamento, moldando um padrão de interação conflitiva entre Estado brasileiro, redes internacionais e agências financiadoras. Nesse ambiente, a Funai, controlada por militares e órgãos de segurança, abriu espaço para a atuação de antropólogos formados no novo modelo acadêmico da década de 1960, muitos dos quais se estruturaram em organizações não governamentais (ONGs) que, nos anos 1990, tornaram-se executoras de políticas regionais e locais, articulando agendas de democratização (Souza Lima, 2015:99-101).

Em 1972 foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), um aparelho eclesiástico que, inspirado no Concílio Vaticano II e em seus desdobramentos latino-americanos, promoveu assembleias indígenas e incentivou um associativismo pan-indígena, defendido, no plano retórico, como via privilegiada para a autodeterminação. Esse período, marcado pelo forte apoio do indigenismo eclesiástico na mobilização das bases para a articulação do movimento indígena nacional, será retomado no Capítulo 2. Essa atuação, segundo Souza Lima (2015:101-103), somada ao engajamento de ONGs, segmentos anti-hegemônicos da Funai e lideranças indígenas emergentes, possibilitou a criação da União das Nações Indígenas (UNI), marco da primeira tentativa de articulação pan-indígena no Brasil. Essas forças se reuniram na Assembleia Nacional Constituinte, conformando um lobby “pró-índio” com intensa participação indígena, que obteve vitórias expressivas no Capítulo VIII da Constituição de 1988, intitulada “Dos Índios”.

A Constituição Federal de 1988 marcou juridicamente o fim do regime tutelar, consolidado no capítulo “Dos Índios”, ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam e afirmar que tais direitos

antecedem à própria formação do Estado brasileiro (art. 231). O texto constitucional também assegurou o respeito às formas próprias de organização social, línguas, costumes, crenças e tradições, além de conferir capacidade processual plena às comunidades indígenas (art. 232). Com isso, rompeu-se formalmente com a lógica assimilacionista que historicamente permeava a política indigenista estatal e que norteava o Estatuto do Índio de 1973¹⁶. Esse novo horizonte jurídico abriu caminho para a proliferação de associações indígenas e o fortalecimento do movimento indígena organizado, processo reafirmado com a ratificação, em 2002, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que reconhece a condição de povos e o direito à autodeterminação.

O associativismo indígena, embora não tenha começado com a Constituição de 1988, recebeu, a partir dela, um estímulo significativo. O movimento indígena e suas diversas formas de expressão institucional — sobretudo no formato não autóctone das chamadas organizações indígenas — têm desempenhado papel essencial desde as décadas de 1970 e 1980. Como observa Souza Lima (2015:103), essas organizações são frutos de modelos e parâmetros não indígenas de associação e diferem profundamente das formas políticas próprias a cada povo. No entanto, não se confundem com os modelos verticalizados e “sindicalistas” que o senso comum brasileiro costuma imaginar: pelo contrário, têm percorrido um caminho árduo na construção de novas possibilidades de interlocução. A constituição das associações, formalizadas juridicamente ou não, e o movimento indígena, constituem um dos temas centrais desta tese: no Capítulo 1 abordo como o associativismo se articula às formas políticas dos Krahô, em diálogo estreito com outros indigenismos — de ONGs e do Estado —; já no Capítulo 2 acompanho como essas novas possibilidades de interlocução, destacadas por Souza Lima, são construídas do movimento indígena nacional.

O autor identificou, nos anos 2000, a emergência do chamado “problema fundiário indígena”, expressão que sintetiza a crescente pressão política sobre as terras tradicionalmente ocupadas. No âmbito Legislativo, passaram a se articular os mais diversos argumentos contrários aos povos indígenas, provenientes não apenas de

¹⁶ Cabe notar que o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) permanece vigente, com ressalvas em seus dispositivos que visavam a “integração” dos povos indígenas, que foram superados pela Constituição Federal de 1988, que passou a reconhecê-los como cidadãos plenos, portadores de direitos originários e autonomias próprias, rompendo com a condição de tutelados.

representantes do agronegócio e das empresas de mineração, mas também de altas autoridades do Executivo, incluindo o vice-presidente, ministros de Estado e outros integrantes do alto escalão governamental. É inegável que o acirramento das tensões entre o Executivo Federal, o Legislativo e os povos indígenas alcançaram seu auge durante o governo Bolsonaro, e perduram no Legislativo em razão da forte influência do bolsonarismo, mesmo no terceiro governo Lula.

Por fim, Souza Lima enfatiza a importância de reconhecer a diversidade de situações históricas vividas pelos povos indígenas no Brasil, entendendo-as como parte de um mosaico social que não caminha inevitavelmente para a assimilação plena à sociedade nacional. Mesmo deixando de corresponder ao “índio” do arquivo colonial, continuam a sê-lo de outros modos — os seus próprios —, ponto de partida para uma visão mais generosa e menos colonialista da questão indígena no país.

Após essa digressão sobre o indigenismo republicano, destaco a contribuição do autor ao se opor ao uso do termo fora de seu contexto de origem — isto é, da relação e do projeto do Estado em relação aos povos indígenas, no exercício de poder. No entanto, no Brasil, é inegável que o indigenismo também se consolidou como uma categoria nativa, mobilizada tanto por indigenistas não indígenas quanto por indígenas, com sentidos diversos em seus arcabouços políticos e práticas. Desse modo, pode-se falar na existência de um campo indigenista no qual coexistem múltiplas acepções do termo. Esse campo é atravessado por paradoxos, como o da tutela analisado por Souza Lima (1995). Interessa-me, contudo, menos concebê-los como o “pecado original” do indigenismo e mais compreendê-los como pontos de permanente autocrítica e autoconsciência, capazes de oferecer importantes balizas para revisões teóricas e práticas.

Esse campo indigenista, marcado por paradoxos e disputas de sentido, encontra-se hoje em transformação. Cada vez mais, os próprios indígenas ocupam posições no Estado e passam a atuar como formuladores e implementadores de políticas públicas. Coloca-se, então, a questão: seria possível falar em um *indigenismo indígena* ou estaríamos diante de algo distinto, ainda em processo de elaboração? A resposta permanece em aberto, mas já é possível identificar debates emergentes nesse processo, que busco retomar nesta tese.

Entre 2011 e 2015, durante minha atuação na então Funai, foi possível observar a convivência de diferentes doutrinas indigenistas em meio a uma complexa rede de

tensões institucionais. Mesmo no órgão indigenista oficial, o *indigenismo* é um campo tensionado por práticas diversas. Essas tensões frequentemente se expressavam em termos geracionais, contrapondo os servidores da chamada “velha guarda” e os novos concursados ingressos a partir de 2004. Em parte, esse estranhamento pode ser atribuído ao longo intervalo sem concursos públicos para o órgão. Como recordou um servidor com quatro décadas de atuação, “após o concurso de 2010, os indigenistas da Funai ou tinham 20 ou 60 anos”. Essa clivagem geracional também se manifestava na existência de duas associações representativas: a Associação Nacional dos Servidores da Funai (ANSEF)¹⁷, fundada em 1984, e a Indigenistas Associados (INA)¹⁸, fundada em 2017.

Me parece também que os indigenistas da Funai têm formações e vivências bastante distintas do órgão. Na primeira metade da década de 2010, observava-se um novo fôlego indigenista, marcado por certo otimismo em relação ao trabalho institucional e ao avanço da implementação das políticas voltadas aos povos indígenas — como a regularização fundiária de terras indígenas e a criação, em 2012, e implementação da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI) — ainda que sempre em meio a ameaças e desafios persistentes. O mesmo, contudo, não pode ser dito dos servidores ingressos no concurso de 2016, cujas trajetórias de grande parte se iniciou já sob a política *anti-indigenista* e o desmonte deliberado da Funai durante o governo Bolsonaro¹⁹. Sob a presidência do delegado da Polícia Federal, Marcelo Xavier, a Funai foi ocupada por indicações políticas em seus cargos de alto nível de gestão, marcados pela forte presença de militares e policiais alinhados à doutrina bolsonarista.

Quando cheguei à Funai, na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (CGID), em 2011, eu era uma antropóloga recém-graduada, com

¹⁷ ANSEF — ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS SERVIDORES DA FUNAI. **Início**. 16 abr. 2015. Disponível em: <https://ansefunai.com.br/>. Acesso em: 20 nov. 2025.

¹⁸ INDIGENISTAS ASSOCIADOS. **Indigenistas Associados**. 3 jun. 2025. Disponível em: <https://indigenistasassociadosorg.wordpress.com/>. Acesso em: 20 nov. 2025.

¹⁹ Como está amplamente documentado no dossiê “Fundação Anti-Indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro” foi produzido pela Indigenistas Associados (INA) — associação de servidores da Funai fundada em 2017 — em parceria com o Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), que reúne documentos oficiais, depoimentos de servidores e análises críticas sobre a atuação do órgão no período.

experiência de campo junto ao povo Xavante²⁰ e nenhuma vivência prévia com políticas públicas voltadas aos povos indígenas — tampouco havia carimbos institucionais em minha carteira de trabalho. Assumi um cargo comissionado de Direção e Assessoramento Superior (DAS), embora de natureza estritamente técnica, com a missão de revirar arquivos repletos de poeira, baratas e pastas suspensas com um volume impressionante e documentos: cartas, ofícios e informações técnicas sobre as reivindicações fundiárias indígenas em todo o país. O que, à primeira vista, parecia um conjunto amorfo de papéis e dados dispersos precisava ser sistematizado e qualificado, de modo a subsidiar estratégias e critérios que orientassem a atuação da Funai frente a essas demandas por reconhecimento de direitos fundiários.

Fui recebida na CGID por minha chefia direta com o seguinte aviso: *“Não se esqueça que você está, mas não é servidora”*. Esse conselho, aliado à curiosidade etnográfica sobre o contexto, levou-me a adotar uma postura de observação dos diferentes indigenismos coexistentes e, como sugere Peirano (2014), tentar transformar eventos cotidianos em formulações teórico-etnográficas. À época, porém, eu pensava nesse exercício como um tema menor, limitado a observações que interessariam apenas aos “nativos” — os próprios indigenistas. Com o passar dos anos, no entanto, as vertiginosas transformações desse campo — em especial a forma como atores indígenas passaram também a habitá-lo — convenceram-me de que tal perspectiva poderia oferecer contribuições relevantes para uma reflexão antropológica mais ampla.

Além da distinção geracional entre os servidores da Funai se estabelecia também uma distinção de origem dentre os servidores: de um lado, os indigenistas de carreira da Funai; de outro, os chamados “indigenistas de ONG”, que ocupavam majoritariamente cargos DAS em posições estratégicas. Era comum ouvir que a alta gestão da Funai havia sido “rifada” entre ONGs, expressando disputas por legitimidade e projeto político no interior do próprio Estado.

O fato de eu não ser servidora de carreira da Funai, nem tampouco ter experiência prévia em ONGs, acabou me colocando em uma posição de observação frente às disputas internas. Como ingressei justamente no período em que os recém-concursados estavam sendo admitidos, muitos presumiam que eu fosse um deles. Por indicação da

²⁰ Realizei pesquisa de campo entre 2008 e 2010 na aldeia Santa Cruz, na Terra Indígena Parabubure, no Mato Grosso.

minha chefia, minha principal referência indigenista passou a ser um servidor da chamada “velha guarda” da Funai. Foi ao lado dele que iniciei meu trabalho de campo pela instituição, acompanhando as reivindicações fundiárias dos povos Kokama e Ticuna na região do médio e alto rio Solimões: enquanto ele assumia o papel de indigenista, eu desempenhava o de antropóloga.

Suas reflexões sobre “o que é uma terra indígena tradicionalmente ocupada?” e sobre as etapas do procedimento de regularização fundiária ficaram gravadas em minha memória — tenho a sensação de que, até hoje, quando necessário, as reproduzo quase integralmente. Outro aspecto marcante em sua atuação era o vasto repertório indigenista, que lhe permitia mobilizar exemplos de diferentes contextos — desde situações positivas, como manejo de lagos, até dilemas mais espinhosos, como a venda ilegal de madeira e a comercialização de bichos de casco. Ele tinha uma habilidade impressionante de abrir espaço para que as comunidades expusessem seus conflitos sem impor um tom inquisitivo ou provocar exposições pessoais constrangedoras.

Nossa atuação conjunta seguia papéis institucionais claramente definidos por ele. Recordo-me de uma ocasião em que ele me orientou: caso alguém da comunidade me pedisse gasolina ou qualquer outro insumo, eu deveria encaminhar o pedido diretamente a ele. Justificava que uma antropóloga não poderia, em um dia, negar litros de combustível, por exemplo, e, no outro, estar sentada no chão da cozinha da mesma família perguntando sobre trajetórias de vida, parentesco e memórias. Para qualquer antropólogo, essa tentativa de me “proteger” como alguém que apenas pesquisa soa irreal, pois o campo é, por definição, um espaço atravessado por múltiplas camadas de negociação — inclusive quanto às nossas próprias identidades em campo, isto é, como somos vistos e representados. E, como em toda negociação, o “não” permanece sempre uma possibilidade real.

Parte dessas tensões na Funai também se estruturava em torno do paradoxo da tutela. O fim formal da tutela não foi incorporado de maneira linear nem tampouco possui, na prática, um significado unívoco. Fato é que ser acusado de adotar uma postura tutelar constitui, entre os indigenistas, uma das acusações mais graves. Recordo-me de uma situação específica, em um município do Médio Rio Solimões, no Amazonas, quando encontramos um grupo de servidores da Funai que realizava atividades de campo distintas das nossas. Esses servidores estavam lidando com um

conflito entre dois povos indígenas; preservos os detalhes deste caso para resguardar os povos indígenas e os indigenistas em questão.

O caso era o seguinte: um grupo familiar de um povo indígena havia aberto um roçado em área monitorada pela Funai como território de ocupação de indígenas em isolamento voluntário. Veio a ocorrer então uma ofensiva dos isolados contra esse grupo familiar, resultando na morte de um adulto e no desaparecimento de duas crianças. Cogitava-se a hipótese de que as crianças tivessem se refugiado na floresta para escapar do ataque, mas também havia o temor de que tivessem sido levadas ou mortas pelo grupo em isolamento. Quando nos encontramos no município, a outra equipe de servidores da Funai iria se reunir com o povo atacado, pois circulavam rumores de que eles haviam ido à cidade para se armar e organizar uma ofensiva contra os isolados — tanto para buscar as crianças, quanto para vingar a morte de seu parente.

Naquele dia, houve um debate acalorado entre as equipes de indigenistas sobre a melhor forma de agir diante da situação. Estávamos todos atravessados pelo *paradoxo da tutela*, refletindo sobre o vínculo contraditório entre dominação e proteção: seria um ato de tutela tentar dissuadir aquele povo de uma contraofensiva contra os isolados? Ou, ao contrário, caberia ao Estado intervir para tentar assegurar a proteção dos isolados? Ponderávamos inúmeros aspectos: de um lado, tratava-se de conflitos históricos entre povos que compartilham — e disputam — territórios; de outro, as condições concretas daquele embate eram absolutamente assimétricas e provavelmente resultariam em mais mortes, eventualmente até em um massacre. Estávamos, assim, entre a acusação de exercer poder tutelar e a de omissão. Como define Viveiros de Castro:

A tutela da União sobre os índios é a materialização jurídica desta ambiguidade na relação Estado/povos indígenas. Existindo para proteger os povos indígenas de nossa sociedade — isto é, sendo *formalmente uma garantia de simetria no seio de uma relação assimétrica* (índios/brancos) —, a tutela tem sido concebida pelo Governo como um instrumento de poder sobre os povos indígenas: poder de lhes calar a boca, de lhes diminuir os territórios, de lhes tolher os movimentos. (1983:237).

Mas, e quando o Estado — representado ali por nós, indigenistas — busca interferir nas relações entre povos indígenas em situação de assimetria de poder, neste caso

bélico, estaríamos falando de tutela? Como articular essas diferentes assimetrias? No caso que debatíamos, cabia aos indigenistas acionar a posição assimétrica de poder do Estado sobre os povos indígenas para intervir em uma assimetria de forças entre eles?

Esse e inúmeros outros dilemas que vivenciei na prática indigenista me fizeram compreender que o indigenismo não constitui um bloco coeso de práticas, valores ou métodos. Ainda que, do ponto de vista externo — sobretudo na defesa dos direitos dos povos indígenas frente a forças políticas contrárias — ele possa se apresentar como um campo unitário, internamente abriga uma ampla diversidade de práticas, trajetórias e posições, em plena multiplicação. Trata-se de um campo marcado por articulações e tensões constantes, onde distintos regimes de autoridade e alteridade, formas de pertencimento e concepções sobre o que significa “trabalhar com os povos indígenas” coabitam — e, não raramente, se friccionam. Essa pluralidade envolve, ainda, diferentes modos de responder a questões fundamentais: quais saberes são considerados legítimos nesse trabalho?, quais motivações éticas o sustentam? e, por fim, quais caminhos práticos orientam sua realização?

O meu colega indigenista da “velha guarda” da Funai, certa vez me disse: “Sabe qual é a diferença entre a gente da Funai e esse pessoal das ONGs? Eles escolhem os índios com quem querem trabalhar; a gente, não. Nós trabalhamos com todos os povos indígenas do Brasil.”. Essa fala me marcou por revelar como o campo do indigenismo é atravessado por disputas de legitimidade, percursos individuais e projetos políticos em tensão. O que à primeira vista parecia uma particularidade dos bastidores — quase um conjunto de anedotas — se revelou um ponto de observação privilegiado sobre as relações que conformam o *campo indigenista*. Um campo atravessado também por disputas entre Estado, ONGs (tão diversas quanto se possam imaginar), financiadores, cooperação internacional e os próprios povos indígenas. É a partir dessa multiplicidade vivida — nesse entre-lugar de observação e implicação — que proponho tratar o *indigenismo* não como um objeto externo à antropologia, mas como um contexto de reflexão antropológica ao longo desta tese.

O Capítulo 1 é dedicado à experiência etnográfica junto ao povo Krahô, com foco nas práticas políticas por eles mobilizadas. A análise parte da interlocução com lideranças e associações comunitárias, em especial pelo trabalho realizado em parceria com Alberto Hapyhi Krahô. A partir de eventos etnográficos e a bibliografia existente, sigo pistas das formas como os Krahô acionam o associativismo como estratégia de

ação política, mediação institucional e reorganização interna, elaborando suas próprias formas de autodeterminação, autonomia e representação. O percurso etnográfico percorre ainda os tensionamentos em torno da multiplicidade de aldeias e da elaboração de projetos, permitindo observar — com atenção às práticas cotidianas e às dinâmicas de cisão e aliança — como os Krahô constroem sua política, dentro e fora das aldeias, e como se relacionam com o campo indigenista mais amplo.

A partir do Capítulo 2, o foco se desloca para o movimento indígena nacional, no contexto pós-pandemia e final do governo Bolsonaro. Proponho aqui uma etnografia dos ATLs e suas plenárias de 2024 e 2025, período marcado pelas celebrações de 20 anos do ATL e da APIB. A partir das falas e mobilizações registradas nesses eventos, observo como o movimento indígena rememora e atualiza seus enunciados e práticas políticas, acionando a memória de lutas anteriores ao mesmo tempo em que afirma novas estratégias de resistência e ocupação institucional. Um aspecto recorrente nos discursos diz respeito à articulação das bases que compõem o movimento indígena nacional, evidenciando o esforço contínuo de composição e manutenção de um sujeito coletivo a partir dos territórios. A questão central é como se articulam formas tão diversas de fazer política — como abordo no Capítulo 1, ao etnografar os fazeres políticos do povo Krahô — em um *corpo político*. Nesse contexto, começo a explorar a noção de um *efeito movimento* como forma de pensar o *corpo político indígena* que sustenta e articula o movimento nacional.

No Capítulo 3 aprofundo a análise sobre o que denomino uma nova fase do indigenismo brasileiro, marcado pela ocupação de espaços de poder por lideranças indígenas. Aqui, a ideia de um *indigenismo indígena* ganha outra escala e significados. Abordo etnograficamente o processo de institucionalização da presença indígena no indigenismo estatal. Para isso, retomo a plenária do ATL de 2022, quando o então pré-candidato Lula estabeleceu um diálogo com o movimento indígena nacional e assinou uma carta-compromisso com este. Após a vitória no segundo turno, acompanho o processo de participação do movimento indígena na elaboração do relatório técnico da transição governamental e na criação do MPI. Ao etnografar esse processo, exploro as tensões entre mobilização e institucionalização, entre enfrentamento e política pública. A ocupação do Estado por lideranças indígenas inaugura um *entre-lugar*, no qual se reposicionam as relações movimento e órgãos indigenistas de governo, do próprio *campo indigenista*.

Encerro com algumas considerações, tomando como ponto de partida as discussões da plenária do 19º ATL (2023), quando o movimento recebe o presidente Lula e afirma que “sem demarcação não há democracia”. A partir desse marco e dos desdobramentos e ameaças aos direitos territoriais durante os primeiros anos de seu terceiro mandato, reflito sobre os desafios enfrentados pelo movimento indígena neste contexto. Ao revisitar os dilemas e transformações recentes, proponho que o *campo indigenista* vive um momento de profundas transformações, no qual se consolida a institucionalização da presença de lideranças indígenas na condução das políticas destinadas aos povos indígenas.

Em contraposição à lógica tutelar que historicamente marcou o órgão indigenista estatal — ancorada na tradição militar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, em parte, herdada pela própria Funai —, antropólogos e indigenistas atuando fora dos quadros governamentais passaram, a partir da década de 1970, a impulsionar a luta pela *autonomia e autodeterminação* dos povos indígenas, buscando formas alternativas de atuação junto a eles. Essas propostas se apoiavam em trajetórias etnográficas mas, sobretudo, se inspiravam na resistência política dos próprios povos. Desse modo, consolidou-se uma abordagem crítica em oposição à política indigenista oficial, que foi chamada de *contrapolítica indigenista* (Viveiros de Castro, 1983). Esse movimento se deu por meio da articulação de profissionais e da criação de organizações não governamentais indigenistas, abrangendo diferentes formas de indigenismo, incluindo o eclesiástico. A partir dos anos 2000, esse “indigenismo de ONG” já consolidado passou a ocupar cargos de gestão na Funai durante os primeiros governos do presidente Lula — como mencionado na introdução.

A dita *contrapolítica indigenista* representou não apenas uma inflexão ideológica — marcada por um viés de esquerda e crítica ao militarismo —, mas também um deslocamento no modo de produzir etnografia. Como observam Azanha e Caiuby (1981), o engajamento de antropólogos junto às lutas indígenas, neste período, provocou uma transformação qualitativa na observação etnológica. A relevância desse engajamento ultrapassa a dimensão política e repercute na própria produção do conhecimento antropológico: superando o dilema assimilação ou extinção tendo como nova perspectiva a observação das *formas de resistência* elaboradas pelos povos indígenas diante da expropriação e da dominação. Essa mudança de perspectiva, também conceitual, reforça o que discuti na introdução: o indigenismo não deve ser tomado apenas como objeto da antropologia, mas como um campo de práticas com potencial de subverter o próprio arcabouço conceitual da disciplina.

Sobre as *formas de resistência* enquanto objeto etnográfico, ao observar as formas cotidianas assumidas pelos Waiwai frente aos não indígenas e seus bens, Howard (2000:28) nota que estas se manifestam de maneira sutil, a ponto de muitas vezes

escaparem não apenas à percepção dos colonizadores, mas também dos próprios estudiosos da situação de contato interétnico. Segundo a autora, ainda que possam aparentar “imitar a cultura dominante” — ao adotar as roupas dos brancos, desejar seus bens, reverenciar seus deuses ou mesmo recorrer à sua retórica para criticá-los —, essa resistência se configura de forma híbrida e contraditória, tanto no conteúdo quanto na forma. A qualidade mimética, longe de ser uma simples reprodução, constitui parte de sua eficácia. Howard compreende, portanto, que cabe aos etnógrafos atentar para os significados conflitantes que se escondem em comportamentos aparentemente conformistas, sob o risco de reproduzirem, na análise, leituras hegemônicas do campo político. Assim, a autora chama atenção em não se tratar apenas da persistência de tradições anteriores em novas condições de contato, mas de *processos criativos de resistência* a cujas nuances os etnógrafos devem estar atentos.

Os processos de resistência dos povos indígenas vêm se articulando, em grande medida, por meio de formas associativas que se desenvolvem do nível comunitário ao territorial, regional e nacional, consolidando o *movimento indígena*. No Brasil, esse movimento esteve intimamente ligado à atuação indigenista não governamental, que buscou se apoiar — e muitas vezes foi impulsionada — pelas próprias políticas indígenas. Entre as principais pautas dessa atuação sobressaiu a defesa do direito à *autodeterminação*, concebido como um princípio político que reconhece os povos indígenas como sujeitos de sua própria história, afirmando o direito à diferença e às formas próprias de organização social.

Segundo Viveiros de Castro (1983:235), a autodeterminação implica também a criação de formas específicas de representação política, dentro e fora das aldeias, constituindo o que denomina como *políticas indígenas*. Nesse sentido, adverte o autor, não devemos tomar

a política indigenista (uma *policy*), uma política de Estado, como esgotando e envolvendo todos os aspectos políticos da luta indígena. (...) Não pode haver autodeterminação sem alguma forma de representação política dos índios a nível local e nacional, isto é, sem que a política indígena (uma *politics*) não busque influenciar as políticas indigenistas através de canais propriamente políticos (Viveiros de Castro, 1983:238, grifo do autor).

É nesse ponto que introduzo o capítulo: apresentando um debate entre indigenistas que participaram das contrapolíticas indigenistas em torno do chamado “paradoxo do trabalho indigenista”. Em seguida, passo à descrição etnográfica das formas de resistência e dos fazeres da política indígena no âmbito do associativismo, observados na interlocução com Alberto Hapyhi Krahô, na T.I. Kraolândia.

O PARADOXO DO TRABALHO INDIGENISTA

Na mesa de abertura do evento comemorativo de 40 anos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), intitulado “*Seminário Ação Indigenista: histórico, conjuntura e desafios*”, em São Paulo, março de 2019, Gilberto Azanha²¹ apresentou uma fala marcada por reflexões em torno do que chamou de *paradoxo do trabalho indigenista*. Relembrou que o objetivo dos fundadores do CTI nunca foi criar uma instituição em si, mas encontrar uma forma de seguir trabalhando com os povos indígenas a partir de vínculos construídos sobretudo no contexto de pesquisas etnográficas.

[o CTI] era um mero meio, uma ferramenta para a gente atingir nossos objetivos em defesa dos direitos dos índios. E quando, eventualmente, os índios já tivessem ganhado todas as lutas e não precisassem mais de nós, a gente acabava naturalmente. (...) a gente sempre contestou e a gente sempre achou que a gente devia ter, e deve ter, um prazo de validade. Porque o nosso comprometimento com os índios significa o quê? A emancipação, a autonomia, etc. E a gente só existe na medida em que eles nos pedem. (Azanha, CTI, 2021:151-152).

Se, como propõe Azanha, a contrapolítica indigenista— ou o indigenismo de esquerda — deve levar às últimas consequências os princípios de autodeterminação e autonomia, estaríamos diante de um paradoxo? O momento em que a realização plena

²¹ Antropólogo indigenista e um dos fundadores do CTI, é mestre em Antropologia Social pela USP, com a dissertação *A Forma Timbira: Estrutura e Resistência* (1984). Sua trajetória destaca-se pela ampla experiência na produção de estudos para garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas e na atuação política junto a suas organizações.

de objetivos do indigenismo coincide com sua própria dissolução... A criação do CTI, em 1979, teve como proposta central “apresentar aos povos indígenas uma alternativa à Funai para a realização dos seus projetos com mais autonomia” (Siqueira, 2007:298). Em sua fala, na mesma mesa de abertura, Maria Elisa Ladeira relembra que o CTI surgiu a partir da possibilidade de acesso a recursos de um doador internacional que procurou um grupo de antropólogos que mantinham relações consolidadas com os povos indígenas com os quais atuavam. Com esse primeiro projeto, junto aos Krahô, retomou o apoio às roças com gestão indígena e a realização de rituais, especialmente na aldeia Galheiro, do povo Krahô, na T.I. Kraolândia. Para Ladeira, esse momento marcou um dos primeiros movimentos de luta, articulando duas frentes inseparáveis: “apoio que garantisse uma subsistência, que garantisse um avanço, um bem-estar, e, ao mesmo tempo, uma questão fundamental, que é a questão da terra. Era esse binômio.” (CTI, 2021:19).

José Augusto Laranjeiras Sampaio²², em sua intervenção no mesmo evento, retomou o paradoxo do indigenismo, apresentado por Azanha, situando a missão do indigenismo para além da conquista da autonomia dos povos, que considera já em curso diante do notório fortalecimento do movimento indígena no país. Segundo ele, não se trata apenas de “contribuir com os índios”, mas de afirmar um projeto político mais amplo, essencial a qualquer modelo de país que deseje encarar seriamente a questão do desenvolvimento, da justiça social e da diversidade.

Nesse sentido, o indigenismo assume um outro horizonte, ao reconhecer nas experiências indígenas contribuições sociais, ambientais e cosmológicas que ultrapassam a lógica da simples assistência ou apoio técnico. Esse engajamento político e ético aparece na fala de Laranjeiras Sampaio ao refletir sobre o papel dos indigenistas:

E o que é que nos cabe, a nós, indigenistas? Já que esta mesa e este seminário têm como último item do seu título a questão dos “desafios”... Do meu ponto de vista, que sou um antropólogo, eu nunca pensei muito em construir as parcerias com os índios apenas para “contribuir” com eles... É claro que, como bem foi dito ontem, o que a gente queria era demarcar as terras. Era e ainda é! Demarcar as

²² Antropólogo, professor da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), presidente e fundador da Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), com experiência de assessoria e pesquisa junto a povos indígenas e comunidades quilombolas no Nordeste e no Leste do Brasil.

terras para quê? Para ajudar os índios para que eles possam ter autonomia? Também. Mas, no meu caso, é também pelo meu projeto de país; é por mim e pelos meus. (...)

Qual é o projeto de país que a gente quer? A gente precisa que o povo desse país entenda, aprenda, que isso da chamada *questão indígena* é crucial para qualquer modelo de país, de desenvolvimento, de socialismo, de diversidade social. Ou a gente faz isso, ou a gente não está fazendo o que devemos. É mais do que simplesmente tratar a temática da comunicação, como foi dito. É um projeto político. E, do meu ponto de vista, é por puro deleite. Eu nunca vi os índios como coitadinhos, mas eu já me vi como coitadinho — eu próprio — porque vivo em um país que não é o do meu projeto de país. (Laranjeira Sampaio, CTI, 2021:128-129).

A tréplica de Azanha, ainda durante o seminário, reforça essa dimensão política, ao reconstituir as origens do CTI. Lembrando que a criação do CTI não visava constituir uma instituição em si, mas sim encontrar uma forma de seguir trabalhando junto aos povos indígenas com os quais já mantinham vínculos, muitos deles forjados no contexto de pesquisas acadêmicas, Azanha recupera a motivação original de um trabalho enraizado no campo, voltado não apenas à produção de conhecimento, mas também à denúncia do colonialismo praticado pela Funai durante a ditadura militar. Nesse contexto, o chamado “indigenismo de ONG” emerge como oposição crítica ao modelo estatal vigente à época. Como ele próprio afirma:

A gente pratica um indigenismo antiestatal (essa era nossa pegada quando nascemos), a gente pratica uma academia não acadêmica, com nosso foco de pesquisa com os índios — isso redundava em relatórios de identificação [de terras indígenas]. (...) A gente está construindo um projeto de país tendo como foco os povos indígenas. Eles são os primeiros anticapitalistas possíveis, eles são o nosso futuro. Pensando em um projeto de país e de humanidade, a gente só pode se espelhar nesses povos, a gente não tem outra referência. (...) A gente diz no CTI que, quando avança com uma demarcação, está ‘congelando o avanço do capital’ naquelas áreas: é isso que a gente faz, sempre fez e vai continuar fazendo. (Azanha, CTI, 2021:151-152)

As falas acima chamam atenção para um aspecto importante: não se trata de trabalhar ou lutar *pelos* povos indígenas, mas *com* eles. Tomando minha perspectiva particular, cabem palavras sobre a imagem da atividade indigenista como militância política. O trabalho com povos indígenas — e imagino que com muitas outras minorias — é comumente assumido como uma ação de militância dedicada a uma causa alheia — é o trabalho de “aliados”. Essa postura frequentemente resvala no fetiche, estético e heroico²³, e não me parece uma perspectiva que agregue ao trabalho indigenista.

No contexto do Movimento Passe Livre (MPL), Saraiva (2005) relata que há uma ampla discussão sobre o uso da categoria “militante” pelo movimento, considerando que a ideia de *militância* e a figura do militante operam a partir de uma especialização da luta. “Parafraseando o Exército Zapatista de Libertação nacional, o MPL é um grupo de militantes que luta para que a militância — como função especializada e atribuída a poucos — já não exista, ao apostar na política como experiência generalizada e continuada” (:179). Aqui o paradoxo do indigenismo parece encontrar um análogo, o da militância.

Diferentemente do MPL, não me parece que a categoria “militante” tenha sido incorporada à gramática indigenista ou ao vocabulário do movimento indígena. Em nosso campo a categoria controversa é o próprio *indigenismo*, como apresentado no argumento de Souza Lima (1995; 2015) na introdução. No Capítulo 2, retomarei o tema das categorias de atores no contexto do movimento indígena nacional. As denominações mais recorrentes utilizadas para se referir aos profissionais e organizações indigenistas não indígenas são “apoiadores” e “aliados”.

Ao longo da minha trajetória, assim como observam Azanha e Laranjeira Sampaio (2021), passei a compreender que as terras indígenas não são apenas “uma questão indígena”, mas um campo de atuação política, técnica e acadêmica que também nos interpela — desde que, como lembram os autores, falemos sempre em nossos próprios nomes.

²³ Não à toa o mito fundacional do indigenismo republicano no Brasil tem como figura central Marechal Rondon, que encarnou o “herói” nacional: “morrer se preciso for; matar, nunca”.

Ainda no Seminário de 40 anos do CTI, compuseram a mesa de abertura do evento antropólogos-indigenistas fundadores²⁴ e um senhor indígena, da mesma faixa etária dos demais presentes. À época, eu atuava como assessora técnica no CTI há três anos, e o nome e telefonemas matinais de Hapyhi Krahô faziam parte da rotina do escritório de Brasília, mas foi a primeira vez que o vi pessoalmente. Após as falas de Gilberto e Maria Elisa, cujos trechos foram discutidos acima, sua intervenção encerrou a mesa de abertura do evento:

Como que eu vou começar? Gilberto Azanha começou na era de 1960-70. Primeiro era o SPI — Serviço de Proteção ao Índio, depois veio a Funai. Assim que chegou à Funai, o primeiro coordenador da Funai que chegou foi o Gilberto Azanha. Quando ele chegou, nem estrada tinha para as aldeias, não tinha nada. Ele chegou eu tinha essa idade, 15 anos mais ou menos, e ele talvez tinha uns 20, ele era um pouco mais velho. Então a gente, vamos dizer assim... tudo que ele passou, Maria Elisa Ladeira²⁵ passou também, foi o que aconteceu. E até assim, quando foi a criação do CTI foi essa polêmica grande com a Funai, porque a Funai não conhecia, não sabia como que era, como que não era. A gente sempre bateu na testa também. Não era como a Funai conduzia, pensava, porque a gente tinha um pensamento diferente. Tudo que a gente pedia à Funai, que era o governo, eles engavetavam e nós jogávamos a bola pra frente. Parece que ficavam só engavetando.

Para mim, o Gilberto Azanha e a Maria Elisa Ladeira foram as primeiras pessoas que chegaram lá, fazendo a abertura desse caminho, vamos dizer assim. Maria Elisa Ladeira foi minha professora também, Gilberto Azanha foi meu professor, foi ele quem me ensinou a dirigir.

²⁴ Gilberto Azanha (CTI), Maria Elisa Ladeira (CTI), Maria Inês Ladeira (CTI), Regina Muller (Unicamp), Sonia Lorenz (CTI), e Sylvia Caiuby Novaes (USP) como debatedora.

²⁵ Antropóloga indigenista e uma das fundadoras do CTI, é mestra em Antropologia Social pela USP (1982) e doutora em Linguística pela mesma instituição (2001). Sua trajetória destaca-se pela ampla atuação na produção de estudos voltados ao reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas e em processos formativos, como a formação de agentes ambientais. A partir de 2004, coordenou o Projeto *Mentwajê* Ambiental, que passou a adotar a metodologia dos mapeamentos participativos como ferramenta pedagógica nos processos de formação de agentes ambientais dos povos Timbira.

Nesse tempo, na Funai não tinha vez para nós indígenas. Era pai, ela que dizia “não, não, não, não”. Então nunca tinha visto gente querendo ver o que a gente estava querendo, eles nunca deram essa oportunidade, nunca. E sempre eu dizia, perguntava pro Gilberto Azanha: “Ô, Gilberto, com quem a gente pode criar um negócio diferente, pra gente poder encaminhar as nossas coisas? Porque pela Funai não dá. A Funai sempre engaveta e não quer a gente caminhando”.

Gilberto sempre me falava: “*Cria uma associação aí, e através da associação vai criando projeto, e a gente vai trabalhando*”. Falei para o Gilberto: “então tu não vai embora daqui enquanto nós não criarmos essa associação não, tu vai embora só depois de criar ela”, que foi a Associação Mâkraré. Nessa época, ajudou a criar Mâkraré, não tinha nem o CTI ainda, nem se falava, nem sabia. Depois que ele saiu da Funai [em 1975] é que ele criou o CTI [em 1979] (...).

A mesma lei que, quando o Gilberto Azanha chegou, foi criada é a mesma coisa que chegou agora. Sempre com essa coisa do governo. Sempre tem governo bom e tem governo ruim. Esse, para o índio, está sendo ruim. Não está sendo bom. E aí? É o que eu estou falando com meus parentes. Eu estive, semana passada, passando no povo Canela, falando o que eles estão achando, como é que eles estão vendo, como que eles estão olhando. Será que a gente vai dar o braço a torcer, vai ficar quieto, vai parar, nós não vamos gritar, nós não vamos fazer nada? *Não, não podemos também parar com a nossa carreira. A gente começou, então a gente vai para frente. E isso é meu pensamento.* Não pode vingar, mas pelo menos meu pensamento é esse, a gente não pode parar. A gente já está no caminho, então pra frente a gente vai. Eu não quero voltar de ré, quero ir pra frente. Quando a gente está parado, quando a gente estava gerando pessoas, passou muito tempo na barriga da mãe da gente pra gente nascer. *A gente nasceu não foi pra voltar para trás, a gente nasceu para andar.* E a gente está andando. Tudo que eu estou apresentando foi através do CTI. Então, muito obrigado pela atenção que vocês estão me dando. Só isso, e esse é meu agradecimento. (Alberto Hapyhi Krahô, CTI, 2021:30-32, grifos meus).

Sua fala o posiciona naquela mesa não como um “beneficiário” — termo comum no universo da filantropia para designar povos indígenas e comunidades locais que participam de projetos com ONGs —, mas como parte de uma história compartilhada: uma relação profícua e duradoura entre os antropólogos indigenistas e o povo Krahô. Dessa relação entrelaçada surgiram o CTI e algumas das associações Krahô. O próprio

CTI, em sua atuação com os povos Timbira, tem origem na experiência de pesquisa etnográfica de Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira junto aos Krahô. É a partir dessa constatação que Hapyhi também se reconhece como um dos fundadores — como viria a afirmar mais tarde.

Nos anos de 1970 e 1980, os Krahô viviam um contexto adverso. No entorno de seu território o avanço da fronteira agrícola causou a expropriação das terras dos pequenos agricultores por grandes produtores de soja, o que intensificava a pressão sob o território. Dentro da terra indígena a situação também era crítica: estradas precárias, postos de assistência abandonados ou administrados por funcionários muitas vezes desalinhados com os interesses indígenas e roças coletivas mecanizadas que não supriam as necessidades dos grupos domésticos. As invasões recorrentes limitavam os espaços de cultivo, caça e coleta agravando a escassez de recursos e reduzindo a frequência dos *ameji'kin* (festas, literalmente significa “alegrar-se”), cada vez mais dependentes do apoio da Funai. Além disso, o regime tutelar do período militar excluía os Krahô de qualquer participação efetiva na gestão local e regional do órgão indigenista, enquanto o trânsito de entrada e saída de não indígenas era rigidamente controlado pelo chefe de posto.

Foi nesse contexto que a Funai lançou projetos de “desenvolvimento comunitário”, contratando antropólogos com experiência indigenista, entre eles Gilberto Azanha. Como observa Borges (2015:142), esses novos técnicos “introduziram no horizonte das lideranças a noção da autodeterminação face à situação colonial em que viviam, sendo o caso dos Krahô exemplar de um processo cuja reação à tutela culminou com a formação de organizações indígenas”. Esse processo de tomar o associativismo como ferramenta para promover a autodeterminação foi relatado por Hapyhi em sua fala no seminário.

Essa abertura para a autodeterminação, no entanto, não foi bem recebida pela própria Funai, que logo restringiu a atuação de Azanha no território — assumindo que ele era o fomentador dessa estratégia. Após deixar o órgão, em 1975, o antropólogo seguiu trabalhando junto aos Krahô, mas o CTI e seus colaboradores se tornaram alvo de ações restritivas. A crise atingiu o ápice em 1982, quando dois funcionários da Funai foram agredidos e feitos reféns pelos Krahô, na aldeia Galheiro, ao tentarem expulsar um técnico do CTI.

A reação foi parar na imprensa e acabou resultando na ida de um grupo de *pahi* a Brasília para se reunir com o então presidente da Funai, coronel Paulo Leal. Após

negociações conduzidas pelos *pahi*, a presidência comprometeu-se a atender algumas das demandas centrais: autorizar que os próprios Krahô indicassem os funcionários a serem contratados para atuar em seu território, reconhecer o direito de assumir diretamente a administração dos recursos destinados ao povo e permitir o ingresso de Azanha na terra indígena, até então vetado.

A experiência de autogestão que então se inaugurava teve como ponto de partida uma reflexão interna dos Krahô sobre seu futuro coletivo. Segundo Azanha (1984), até aquele momento apresentavam-se basicamente duas alternativas: “virar kupen (branco)” ou “permanecer Krahô”. Esta última opção, segundo o autor, significava “correr com tora, fazer festa, passar fome e, sobretudo, submeter-se ao representante branco que lhes concedera a terra”. Diante disso, o trabalho que desenvolveu junto ao povo Krahô buscava abrir uma terceira via: “voltar a ser Krahô na abundância, superando a submissão”. Em sua dissertação de mestrado, Azanha (1984) formula o conceito de “Forma Timbira” para caracterizar justamente essa resistência, destacando como os Krahô da aldeia Galheiro empreendiam esforços para preservar sua aldeia circular, realizar as corridas de tora e os seus rituais, sobretudo aqueles ligados aos ciclos anuais.

Buscando novas alternativas, os Krahô da aldeia Galheiro decidiram substituir os funcionários não indígenas contratados pela Funai por pessoas da própria comunidade, ensaiando uma prática inédita de autogestão. Em 1983, entretanto, a mudança na presidência da Funai reverteu esse processo, posicionando-se contra a experiência em curso. Em resposta, cerca de 300 indígenas Krahô, Apinayé e Xerente ocuparam a Ajudância da Funai em Araguaína, tendo entre as pautas essa nova restrição.

Como destaca Azanha, desse conflito resultou a instauração de um inquérito administrativo na Funai cujo objetivo explícito era restringir a autonomia recentemente conquistada pelos Krahô em relação à presença do órgão em seu território e ao controle sobre os recursos orçamentários. Entre as recomendações do inquérito aberto pela Funai, constavam: resistir às demandas financeiras da comunidade, proibir o acesso de Gilberto Azanha e de qualquer pessoa a ele vinculada e, ainda, promover uma espécie de “recuperação” dos indígenas, buscando induzi-los a seguir comportamentos tomados como exemplares a partir da conduta de outras comunidades. Esses eventos explicitam o que Hapyhi chamou do tempo em que *a Funai não tinha vez para nós indígenas*.

Hapyhi nasceu no início dos anos 1960, quando havia apenas três aldeias no território: Galheiro, Cabeceira Grossa (também conhecida como Cachoeira) e Pedra

Branca²⁶. Ele nasceu na aldeia Galheiro e, por volta dos sete anos de idade, foi viver na fazenda Xupé (ver: Anexo 1 — Mapa da TI Kraolândia: aldeias e fluxos de migrações), gerida pelo SPI, localizada no centro da T.I. Kraolândia. Hapyhi passou a cuidar do gado entregue aos Krahô, embora o rebanho não tenha durado muitos anos, ele permaneceu na fazenda por cerca de 15 anos. Na juventude, circulava entre as aldeias, participando dos *ameji'kin* (festas) e das corridas de tora. Aprendeu a falar português durante o período em que frequentou a escola do “posto velho” do SPI, próxima à aldeia Pedra Branca, entre os 15 e 17 anos de idade. Já em 1980, um grupo de trabalhadores da Funai chegou para abrir roças, estradas e fazer construções na T.I. Hapyhi então trabalhou como servente de pedreiro em várias aldeias, afirmando: “(...) tudo eu trabalhei: criando casas, essas pontes que foram feitas entre as aldeias, todos os caminhos, esses que foram todos os *krin* (aldeia), passei em todos, fui um dos fundadores dessas estradas.” (Hapyhi *apud* Siqueira, 2007:297).

Figura 1: Corrida de tora durante amej'kin na aldeia Cachoeira, 2019



Inserido nesse contexto de transformações e experimentações indigenistas, Azanha e Siqueira (2007) definem o papel desempenhado por Hapyhi como o de um “intelectual local”, ressaltando sua capacidade de manter uma distância crítica em relação às formas

²⁶ No anexo 1 consta o mapa produzido pela Associação *Krajré*, onde estão as aldeias marcadas identificadas pelas décadas de criação e também os fluxos migratórios entre elas.

de subjetivação estritamente Krahô — voltarei a esse ponto adiante —, ao mesmo tempo em que constrói redes que atravessam tanto a esfera interétnica quanto os circuitos institucionais. Sua trajetória está vinculada à Funai, ao CTI, bem como às associações Mâkraré e Wyty-Catë. Entretanto, como observa Siqueira, embora seja reconhecido como uma liderança respeitada entre os Krahô, sua imagem também é marcada por controvérsias, associadas a divergências internas — seja na história de formação da Mâkraré, na falta de consenso em torno da Kapey²⁷, nas discussões sobre projetos com a Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) ou nos enfrentamentos com a Funai²⁸.

Ainda segundo Siqueira (2007:306), a trajetória de Hapyhi deve ser compreendida no interior da dinâmica de reprodução da “forma Timbira”²⁹, baseada na autonomia e na expansão dos grupos Timbira, assim como no papel dos *pahi* na construção de equilíbrio e unidade interna, tanto entre as aldeias Krahô quanto nas relações com outros povos indígenas. Nesse processo, Hapyhi consolidou-se como um dos principais porta-vozes contemporâneos dessa forma de organização.

As viagens que realizei com Hapyhi foram marcadas por longos trajetos de carro entre os estados do Maranhão e Tocantins, atravessando diversos municípios e aldeias. Ao longo desses percursos, ele me contava histórias e refletíamos sobre nosso trabalho, traçando estratégias de atuação conjunta. Certa vez, Hapyhi perguntou sobre meus interesses em relação à pesquisa de doutorado. Embora ainda não tivesse clareza sobre os rumos do trabalho, compartilhei com ele meu interesse pela dinâmica política Krahô — um campo que envolve aldeias, associações, ONGs, a Funai, entre outros atores e instâncias.

Esse interesse nasceu da própria trajetória e atuação de Hapyhi, por meio das quais passei a vislumbrar dimensões mais complexas do universo político Krahô. Participar de projetos de pesquisa conduzidos por antropólogos não é novidade para ele. Com ampla experiência nesse tipo de interlocução, Hapyhi passou a oferecer explicações

²⁷ Associação indígena fundada, em 1993, para representar a “União das Aldeias Krahô”. Abordo adiante a organização política Krahô e as dificuldades que se colocam em torno da unidade representativa.

²⁸ Para etnografias detalhadas sobre conflitos políticos agenciados em torno das associações Krahô e seus projetos, verificar Ávila (2004) e Borges (2015).

²⁹ Ver: Azanha (1984).

mais longas e minuciosas sobre a história e os modos de vida de seu povo, assumindo uma postura de mentor em nossa convivência.

No decorrer do trabalho de campo, a questão que se consolidou para mim foi: como os Krahô fazem política a partir das associações? E de que modo movimentam essas relações, tanto internamente quanto com parceiros e agentes externos? Não resta dúvida de que há, por parte deles, uma autodeterminação ao transformar as situações em favor de seus próprios projetos constituindo *processos criativos de resistência*. Nesse sentido, interessa observar os significados que *autodeterminação*, *autonomia* e *representação* assumem em diferentes perspectivas: se, por um lado, figuram como eixos centrais na *contrapolítica indigenista*, por outro, cabe compreender que sentido adquirem e como se manifestam nas políticas indígenas.

NOTAS SOBRE OS KRAHÔ

Existe uma ampla bibliografia sobre os Krahô; minha intenção, contudo, não é apresentar uma revisão exaustiva dessa produção, mas destacar alguns elementos centrais que possibilitam compreender as dinâmicas associativas e suas imbricações políticas. Para tanto, detenho-me em uma breve discussão sobre as unidades políticas constitutivas dos coletivos, bem como sobre as formas de constituição e exercício da chefia.

A T.I. Kraolândia foi concedida aos Krahô por meio de um decreto estadual em 1944, como forma de compensação pelo massacre que sofreram. Melatti (1967:48) relata que em 1940 duas aldeias Krahô foram atacadas simultaneamente por fazendeiros da região, rompendo-se a relação de “amizade” até então existente entre estes e os indígenas. O ataque, motivado por acusações de furto de gado, resultou na morte de cerca de vinte e três Krahô e só não fez mais vítimas porque parte dos moradores da aldeia de Pedra Branca presenciou a ação e conseguiu reagir. Na aldeia Cabeceira Grossa, um dos fazendeiros atraiu os indígenas oferecendo uma rês para reuni-los com o intuito de facilitar o massacre. O episódio só ganhou repercussão nacional porque o missionário batista Francisco Colares comunicou o ocorrido ao Governo Federal.

Os Krahô se autodenominam *Mehin* (“nós”, “mesmo corpo/carne”) e fazem parte dos povos conhecidos como Timbira, pertencentes à família linguística Jê, que habitam atualmente os estados do Pará, Maranhão e Tocantins. Essa designação reúne diferentes coletivos — entre eles *Apinayé*, *Krahô*, *Krikati*, *Gavião Pykobjê*, *Gavião Parkatejê*, *Canela Apanjekra*, *Canela Ramkokamekra*, *Krepynkatejê* e *Krênjê* — e corresponde a uma classificação construída no contato com a sociedade nacional. No entanto, no interior dessas categorias mais amplas, subsistem referências a subgrupos que, em outros tempos, possuíam autonomia política própria, como os *Põncatejê*, *Mãkrarê*, *Kënkatejê*, *Xàcamekra*, *Crôrekamekra*, *Carencatejê*, *Pihàcamekra*, *Pãrecamekra* e *Cykoyôre*. Esses etnônimos continuam em uso e se expressam sobretudo nas esferas rituais e em processos de cisão de aldeias³⁰. Esses processos de cisão serão abordados adiante, no caso dos Krahô, em sua correlação com o associativismo.

Em uma formulação mais ampla, Azanha identifica uma correlação entre os princípios de diferenciação e autonomia, indicando que os grupos Timbira, ao se distanciar uns dos outros, buscavam justamente afirmar sua capacidade de reproduzir, de maneira autônoma, uma mesma “Forma Timbira” (1984:15). Essa forma genérica — designada também como *mehin* — constitui um “fundo comum” que sustenta a unidade simbólica entre os diferentes coletivos diante do *cupen* (não indígenas). Entretanto, segundo o autor, a relação de cada grupo com esse todo não deve ser compreendida como a de uma “parte” de um conjunto interdependente, cuja ausência comprometeria a totalidade. Ao contrário, cada grupo Timbira é capaz de reproduzir, por si só, a Forma Timbira sem se deixar absorver ou subordinar aos demais. Assim, a diferença entre eles não nega a unidade, mas reafirma sua independência recíproca, tanto em relação uns aos outros quanto diante do mundo dos não indígenas.

Essa lógica da autonomia também foi observada por Melatti (1970), que descreve as unidades políticas entre os Krahô em três níveis: a facção, a aldeia e a “tribo”³¹. Segundo ele, a facção constitui a menor e mais instável dessas unidades. Embora fundada em vínculos de parentesco, ela não se confunde com o sistema de parentesco

³⁰ CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI). **Povos Timbira**. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/povos-timbira/>. Acesso em: 21 nov. 2025.

³¹ Mantenho o termo entre aspas para indicar que se trata da expressão empregada pelo autor à época, devendo, portanto, ser compreendida em seu contexto — a década de 1970. Atualmente, o uso de “tribo” foi abandonado na etnologia indígena brasileira, sendo substituído pela denominação “povos indígenas”.

em si. As facções tendem a se tornar visíveis apenas em momentos de conflito social, quando seus membros se organizam em torno de alianças e opositores. O ápice das disputas entre facções é justamente a cisão da aldeia, quando um grupo se autonomiza e funda um novo assentamento. Assim, mesmo os conflitos contemporâneos — como o associado ao alcoolismo, relatado adiante — podem ser compreendidos como atualizações dessa lógica sociopolítica, em que a divisão não representa necessariamente um colapso, mas um modo reconhecido de recomposição da ordem.

A aldeia é definida pelo autor como mais visível e estável que a facção, deve ter um ou mais chefes, dois prefeitos, os chamadores e um *padré* (mestre cerimonial, que conhece as etapas e detalhes dos ritos); mantém relações com outras aldeias e é o grupo que organiza os ritos. Aparentemente muitas aldeias, no presente, não dispõem de cantores e *padré*, e é comum que ao realizarem uma festa sejam chamados cantores ou conhecedores daquele *amji'kin* de outra aldeia para participarem. Esses convites normalmente incluem que se contrate o transporte dos convidados especiais e também alguma espécie de pagamento que se dá, às vezes, em dinheiro ou em bens como carne, por exemplo. Um dos cantores mais cobiçados, Olavo Krahô, me explicou que é importante levar algo que se dá pelo pagamento do serviço do cantor para “alegrar” sua comunidade de origem. A contratação de cantores é inclusive um item constantemente incluído em Projeto; além dos cantores Krahô de outras aldeias, por vezes, desejam também chamar cantores de outros povos Timbira.

As aldeias surgem a partir de cisões causadas pelas facções e, segundo o autor, da mesma forma que há esse movimento ocorre também o contrário, aldeias muito pequenas sendo absorvidas por uma aldeia maior — normalmente essa junção se dá entre aldeias que têm uma origem comum (Melatti, 1970:181). Entretanto, o grande aumento do número de aldeias na T.I. Kraolândia demonstra que o movimento de cisão tem sido mais intenso que o de reabsorção. O processo de junção de aldeias se daria pela impossibilidade das pequenas realizarem os rituais, as corridas com toras, deixando a comunidade sem o movimento característico das aldeias. Em 2019, notei que algumas poucas comunidades têm o título de “aldeia” questionado pelas demais por reunirem um número muito reduzido de pessoas, por vezes inferiores a vinte habitantes.

Ressaltando a autonomia de cada aldeia, Azanha (1984) compreende o território Krahô como um espaço cercado por não indígenas, no qual coexistem diversas aldeias cuja convivência só é possível graças ao papel desempenhado pelos *pahi*, reafirmando a

centralidade da chefia na manutenção da autonomia política. Nesse mesmo sentido, Melatti (1970) observa que as formas de liderança entre os Krahô têm sempre como referência a aldeia — inexistindo, portanto, uma liderança única que represente o povo como um todo. Assim, a unidade Krahô enquanto “tribo” não se funda em uma chefia centralizada com jurisdição sobre todas as aldeias, mas na continuidade territorial que as conecta, nas chefias honorárias que estabelecem entre si, nos convites formais para participação em rituais e nos vínculos de parentesco que as entrelaçam.

O termo *pahi* designa tanto o chefe de uma aldeia quanto as chefias honorárias. Segundo Melatti (1967:76), cada aldeia Krahô possui um chefe cuja posição não é hereditária nem vitalícia, podendo ser substituída quando surge um líder mais ativo e com maior capacidade de mobilização, sustentado pelo apoio de parentes, afins e demais membros da comunidade. Mesmo quando deposto, o chefe raramente deixa de ser reconhecido como tal, podendo inclusive abandonar a aldeia acompanhado por seus partidários.

A chefia Krahô está diretamente vinculada às relações estabelecidas tanto entre aldeias quanto em contextos interétnicos. Historicamente, relatam os Krahô que a liderança não era escolhida formalmente, mas resultava da capacidade guerreira do indivíduo em se afirmar como chefe. Com o tempo, contudo, essa característica foi sendo progressivamente substituída pela aptidão em lidar com os não indígenas, evidenciando uma transformação no perfil esperado do *pahi*.

No exercício de suas funções, o chefe da aldeia atua como mediador nas relações com os “estrangeiros” — sejam eles de outras aldeias Krahô, de outros povos indígenas ou de não indígenas. Esse processo, conta ainda com o apoio do chamado “secretário” ou “vice-pahi”, responsável por substituí-lo em sua ausência e auxiliá-lo nas tarefas cotidianas. De acordo com Melatti, a nomeação para esse cargo pode também funcionar como estratégia para controlar indivíduos que manifestem aspirações de liderança.

A chefia honorária se estabelece tanto entre aldeias quanto em relações interétnicas. Um chefe honorário pode ser nomeado tanto pela aldeia como apenas por grupos específicos de homens ou mulheres de determinada comunidade. Segundo Melatti (1967:84), não raro o pai do indivíduo escolhido como chefe honorário — muitas vezes ainda criança — já exercia a função de defender os interesses do grupo que proclamava seu filho como tal. Além de zelar por esses interesses, cabe ao chefe honorário oferecer presentes coletivos e também recebê-los. Entre os Krahô, tais chefias honorárias podem

ser instituídas entre aldeias, entre povos e também com aliados não indígenas. Azanha relata, por exemplo, que ao chegar aos Krahô, em 1974, na condição de “representante” da Funai para a implementação do Projeto de Desenvolvimento Comunitário Krahô, foi chamado de *pahi*.

OS CAMINHOS DO ASSOCIATIVISMO KRAHÔ

Retomando a fala de Hapyhi no seminário de 40 anos do CTI, o associativismo foi apresentado como uma estratégia de enfrentamento ao indigenismo tutelar então exercido pela Funai junto aos Krahô. Essa estratégia foi mobilizada tanto por antropólogos indigenistas, com a criação do CTI, quanto pelos próprios Krahô, ao fundarem suas associações. A fala de Gilberto Azenha durante o seminário reforça essa perspectiva ao destacar que a criação do CTI constituiu uma alternativa para seguir atuando com os povos indígenas diante das limitações impostas pelo indigenismo oficial.

Hapyhi, por sua vez, define o associativismo como *movimento* — um “andar adiante” para encaminhar projetos. Esses projetos podem ser compreendidos, de um lado, como o movimento de autodeterminação Krahô, no sentido de um “projeto de vida”, e, de outro, como instrumentos práticos voltados à operacionalização e concretização desses planos. Por meio do associativismo, indigenistas e Hapyhi foram “trabalhando”: em 1988, foi registrada a primeira associação Krahô, a Mãnkraré; e, posteriormente, em 1994, a Associação Wyty Catê das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins.

Essa trajetória foi decisiva tanto para a constituição de uma prática indigenista alternativa quanto para o domínio, por parte dos Krahô, da linguagem dos projetos — o caminho encontrado para garantir sua vez e voz. É, portanto, sobre esse percurso que me detenho: o associativismo como forma de agência política e como processo de institucionalização da luta indígena.

Em julho de 2019, reencontrei Hapyhi no Centro Timbira de Ensino e Pesquisa *Pënxwyj Hëmpexjà*, em Carolina-MA, na oportunidade da formação de uma turma de

Mentwajê, agentes ambientais dos povos Timbira, como parte do projeto do qual eu participava no CTI. Após o curso, realizei a minha primeira viagem à T.I. Kraolândia, iniciando um caminho de interlocução e parceria com Hapyhi. Nessas andanças, fomos estabelecendo uma dinâmica de atuação.

Neste primeiro momento, Hapyhi era o Chefe da Coordenação Técnica Local (CTL/Funai)³² Timbira, sediada em Carolina-MA. Posteriormente, ao longo da nossa interlocução, aposentou-se, mas permaneceu em atuação participando ativamente das reuniões nas aldeias. Sua articulação política abrangia tanto o sentido amplo, vinculada ao movimento e à luta pelos direitos dos povos indígenas, quanto em sentido mais específico, relacionada à política interna de seu povo. Os temas abordados eram diversos: projetos elaborados por ele; articulações locais relacionadas às eleições municipais de 2020; disputas internas no âmbito da associação Wyty Catê; e a gestão dos recursos do Plano Básico Ambiental (PBA) da Usina Hidrelétrica (UHE) de Estreito, sob responsabilidade da Wyty Catê, entre outros. Além de chefe da CTL, Hapyhi é um *pahi* (chefe honorário) Krahô.

Figura 2: Hapyhi em reunião na aldeia Cachoeira, T.I. Kraolândia, 2019. Acervo CTI



³² Além da sede, localizada em Brasília-DF, a Funai dispõe de unidades descentralizadas compostas pelas Coordenações Regionais (CR) e pelas Coordenações Técnicas Locais (CTL). Estas últimas são instaladas em áreas próximas ou no interior das terras indígenas e funcionam como unidades de base para o acompanhamento cotidiano das comunidades.

Meu papel como assessora envolvia duas pautas principais. A primeira consistia em acompanhar a etapa do processo de formação da turma de *Mentwajê* (jovens) dos povos Timbira realizada no próprio território. O Projeto *Mentwajê* surgiu em 1997 em parceria com as lideranças da Associação Wyty-Catê. Seu objetivo central é responder à necessidade de formação dos *Mentwajê* para que assumam tanto a gestão ambiental e territorial quanto a da Associação Wyty-Catê e de suas organizações locais. Assim, como define o CTI:³³

Essa iniciativa consolidou-se em um programa de capacitação de jovens indicados por suas comunidades, com a finalidade de prepará-los para ocupar funções estratégicas e fortalecer o diálogo entre as ações da associação e a vida cotidiana das aldeias.

Figura 3: Primeiro Módulo da Formação Mentwajê, agentes ambientais dos povos Timbira, julho, 2019. Acervo CTI



Os objetivos do Projeto *Mentwajê* remetem ao texto de Azanha e Caiuby (1981:7), que definem a *autonomia indígena* a partir de dois aspectos: a posse e o controle dos

³³ CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI). **Povos Timbira**. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/povos-timbira/>. Acesso em: 21 nov. 2025.

territórios e a construção de formas de relação com os não indígenas pautadas por razões históricas e cosmológicas próprias. Nesse sentido, a atuação associativa se vincula ao projeto político indigenista defendido por Azanha, apresentado anteriormente. A formação de quadros destinados a compor as associações indígenas está diretamente relacionada ao investimento no associativismo como meio de organização e de interlocução com os não indígenas, como relatado por Hapyhi.

No entanto, interessa observar de que maneiras os Krahô se apropriam do associativismo e as formas como transformam as formalidades associativas a partir de suas “razões históricas e cosmológicas próprias”, convertendo-as em *processos criativos de resistência* (Howard, 2000). Essa perspectiva leva em consideração a reflexão de Baniwa (2007:142) que destaca as dificuldades enfrentadas pelas organizações indígenas diante da exigência de adotar modelos burocráticos de organização social, política e econômica da sociedade envolvente, condição considerada necessária para o acesso a recursos financeiros, tecnológicos e à garantia de direitos. Segundo o autor, a lógica burocrática desses processos mostra-se, em grande medida, ininteligível e em confronto com as formas próprias de organização dos povos indígenas. Ele observa ainda que o modelo hierarquizado das diretorias das associações, por exemplo, tende a gerar conflitos de poder no interior das comunidades, instaurando diferenciações sociais e econômicas e tensionando os modos tradicionais de decisão e de organização política.

No âmbito do Projeto Mentwajê, especificamente no apoio às associações Krahô, minha atribuição consistia em realizar um diagnóstico de seus estatutos, revisar as atas das assembleias deliberativas para verificar a vigência dos mandatos, encaminhar os Cadastros Nacionais da Pessoa Jurídica (CNPJ) a um escritório de contabilidade para averiguação de pendências e auxiliar na sua regularização. Essa etapa inicial do trabalho revelava, de forma concreta, as dificuldades com os modelos burocráticos mencionadas por Baniwa. Cabia ainda apoiar a elaboração de projetos destinados à implementação dos planos definidos pelas próprias comunidades. O conjunto dessas tarefas mostrava-se extenso e desafiador.

Em termo metodológicos, o primeiro momento consistia em promover espaços de diálogo nas aldeias, para que as comunidades discutissem os desafios políticos internos relacionados à atuação por meio das associações. Nestes espaços, revíamos os estatutos relembrando os papéis definidos para cada um dos membros da associação. Em um segundo momento, realizávamos oficinas com o objetivo de *traduzir* os planos

comunitários para o formato técnico exigido nos projetos. A proposta, enquanto assessoria indigenista, não era simplesmente entregar projetos prontos, mas construir uma familiaridade — especialmente por parte das diretorias das associações — com a linguagem e os formatos dos editais e projetos.

Acompanhada de Hapyhi, atuamos junto às associações comunitárias das aldeias que fazem parte da Wyty Catë, sendo elas, à época: Mãnkraré (que reúne as aldeias Nova, Kyjpekrin e Mãnkraré), Ken-pej (aldeia Capitão do Campo), Wohkran (aldeia Rio Vermelho), Hocrow (aldeia Bacuri), Awkere (aldeia Cachoeira) e Poohy-pré (aldeia Pé de Coco). O tema do associativismo estava vinculado a minha presença na T.I. Kraolândia, apesar de essas associações serem as que tive maior interlocução com os associados. Assim, quando estava de passagem por alguma outra aldeia, era comum que me apresentassem a documentação da associação comunitária e me pedissem orientações sobre como regularizar e trabalhar por meio da associação.

Figura 4: Primeiro Módulo da Oficina de Formação Política e Administrativa para Organizações Indígenas, novembro 2019. Acervo CTI



Retomando a formação dos Mentwajê, realizada em 2019 no Centro de Pesquisa e Ensino Penxwyj, com a participação das diretorias das associações mencionadas, propusemos um exercício coletivo a partir da pergunta: para que serve uma associação? Diversas respostas foram apresentadas — entre elas, “melhorar a vida da comunidade” e

“fortalecer a cultura”. Após uma rodada de falas, Hapyhi, que até então permanecia sentado ao fundo da sala observando a discussão, interveio com uma provocação, chamando atenção para o caráter político das organizações indígenas. Recordou exemplos de mobilizações que afetaram diretamente a Terra Indígena Krahô, como a ocupação do canteiro de obras da UHE de Estreito e a luta para que fossem realizados estudos de impacto ambiental nas terras dos povos Timbira. A partir desses exemplos, enfatizou o papel político das associações como instrumentos de criação e fortalecimento de movimentos de luta coletiva.

Ao sublinhar o potencial das associações em representar os interesses políticos do território e do povo Krahô como um todo, Hapyhi parece apostar na articulação de um novo espaço no sistema político Krahô — tradicionalmente marcado pela autonomia das aldeias e pelas relações estabelecidas entre os *pahi*. No plano teórico, as associações podem ser compreendidas como uma forma de produzir unidade política, possibilitando uma atuação coletiva e representativa diante dos *cupen* e das ameaças decorrentes desse contato.

Nesse sentido, ao compreender as associações como instrumentos para tentar produzir unidade política diante dos *cupen*, é possível também situar essa concepção em um processo histórico mais amplo de organização política entre os Krahô. As primeiras associações formadas pelo povo tinham justamente o propósito de agregar e representar parte ou o conjunto das aldeias, destacando-se a Mãnkraré (1989), a Kapey (1993) e a Wyty Catë (1994). Em sua dissertação de mestrado, Ávila (2004:45) observa que a Kapey e a Wyty Catë buscavam construir novas formas de representação política: a primeira voltada à representação dos Krahô, e a segunda, à dos povos Timbira.

No plano pragmático, cabe destacar que nenhuma dessas associações contava com o apoio integral das aldeias Krahô. O autor nota ainda que a Kapey mantinha relações de assessoria técnica com a Funai, enquanto a Wyty Catë as estabelecia com o CTI — vínculos dos quais ambas dependiam para implementar suas atividades. Essas relações com diferentes organizações indigenistas, sejam elas estatais ou ONGs, constituem também um marcador de diferenciação e tensionamento entre distintos aliados — e que são, por sua vez, habilmente exploradas pelos Krahô em suas estratégias políticas.

As associações que surgiram posteriormente passaram a ter, em sua maioria, um caráter mais comunitário e uma perspectiva de atuação localizada, o que revela o enraizamento e a disseminação da estratégia do associativismo em diferentes níveis. À

época de sua pesquisa, Ávila (2004) registrou a existência de dezesseis aldeias e seis associações entre os Krahô, sendo as três mencionadas anteriormente, além da Awkere (2002), Wokhran (2002) e Inxê-Cati (2003). Já em 2019, havia trinta e oito aldeias, e Hapyhi enumerava dezesseis associações Krahô, indicando que o ritmo de crescimento das aldeias e das associações caminhava de forma paralela e articulada. Ávila observou ainda que essas associações comunitárias não obedecem à uma divisão bem definida de filiação política à Kapey ou Wyty Catë; algumas dessas participavam de ambas as associações.

O crescimento do número de associações está relacionado às dinâmicas da política interna Krahô e às diferentes configurações de representatividade diante das relações interétnicas estabelecidas. As associações, portanto, não agregam politicamente “os Krahô” como um todo, mas operam em consonância com uma lógica política que valoriza a autonomia das aldeias (Melatti, 1970; Azanha, 1984; Ávila, 2004). A multiplicação de aldeias e de associações comunitárias parece, assim, refletir esse mesmo padrão de descentralização e auto-organização, atualizando, no campo associativo, a “Forma Timbira”, estruturada na autonomia e na capacidade expansiva dos grupos Timbira.

O relato de Hapyhi sobre as associações como instrumentos políticos é atravessado por sua própria trajetória, especialmente no âmbito da Mãnkraré, em nível territorial, e da Wyty Catë, no regional. A Mãnkraré, primeira associação Krahô, foi criada como uma resposta ao descaso do indigenismo oficial da época, conforme relatado por ele. Foi concebida como uma ferramenta de diálogo e de luta por outras formas de trabalho e projetos que considerassem os interesses dos Krahô.

Essa intenção está expressa no estatuto da associação, que define como objetivo central a promoção dos interesses da comunidade indígena Krahô, buscando a autonomia cultural e a autodeterminação das comunidades. Contudo, embora o texto estatutário se refira genericamente aos “Krahô”, ao tratar dos sócios efetivos delimita a participação àqueles pertencentes ao subgrupo Mãnkraré e residentes na T.I. Kraolândia. Prevê-se também a figura de sócios “honorários”, que podem ser de qualquer etnia e residir no Brasil ou no exterior.

Na prática, mesmo entre as aldeias reconhecidas como pertencentes ao subgrupo *Mãnkraré* — todas formadas por famílias oriundas da aldeia Galheiro —, a associação não atuava de forma abrangente. Sua atuação restringia-se às aldeias Nova, Kwyjpekrin

e Mâkraré, provavelmente porque a articulação política que levou à criação da associação foi protagonizada por Hapyhi e pelos habitantes dessas aldeias, que concentravam a maior parte de seus parentes.

Cabe notar que alguns estatutos associativos se inspiram diretamente na organização política e social Krahô. Um exemplo é a figura do “sócio honorário”, prevista no estatuto da associação Mâkraré, que remete ao papel tradicional do *pahi* — já discutido anteriormente. Nesse contexto, a chefia honorária é retomada no âmbito associativo como forma de reconhecimento e de vínculo político, podendo se estender a outros povos indígenas e, em certos casos, também a não indígenas.

Observei também outra situação em que os papéis e o sistema político Krahô inspiram propostas de formas de trabalho no escopo da política não indígena, em relação ao cargo de “prefeito”. Melatti (1970) relatou que cada aldeia conta com dois pares de prefeitos: um pertencente à metade *Wakmeye*, que assume a condução das atividades durante o período da seca, e outro da metade *Katamye*, responsável pela mesma função durante o período chuvoso. Entre as atribuições dos prefeitos está a presidência das reuniões matinais no pátio da aldeia, ocasião em que são discutidas as tarefas do dia, além da coordenação direta dessas atividades. Também lhes cabe a responsabilidade pela distribuição de carne e outros bens obtidos em caçadas ou durante festas.

Inspirado pelo papel dos “prefeitos”, durante o ano de 2019, Hapyhi percorreu as aldeias sugerindo que deveriam se organizar para compor um mandato coletivo e concorrer ao cargo de vereador de Goiatins-TO. Ele propunha que a chapa fosse composta por pessoas dos partidos *Wakmeye* e *Katamye*, e que atuassem de acordo com a sazonalidade que opera na aldeia. Esse projeto, até onde sei, não vingou, apesar de terem havido seis candidaturas Krahô ao cargo de vereador nas eleições de 2020, sendo duas no município de Goiatins e quatro em Itacajá-TO, das quais uma conquistou o cargo. Hapyhi também planejava lançar sua candidatura como vice-prefeito de Goiatins, convite que recebeu da candidata do Partido dos Trabalhadores (PT), entretanto o projeto não passou da pré-candidatura.

Como vimos, a questão da representação unifica — no sentido de uma unidade política centralizada —, é não apenas ausente, mas em grande medida avessa ao sistema político Krahô. Um episódio ilustrativo desse aspecto foi etnografado por Ávila (2004), ao descrever o conflito de interesses entre associações, expresso na rivalidade

estabelecida entre a Wyty Catê, tendo Hapyhi como principal porta-voz, e a associação Kapey. A disputa se deu em torno da autorização de uma pesquisa que envolvia o conhecimento dos *wajacá* (curadores) e recursos genéticos, realizada por pesquisadores da UNIFESP, articulada em parceria com a Wyty Catê. Não cabe aqui recontar essa história³⁴, mas notar que a Wyty Catê foi questionada enquanto representante do povo Krahô, e afloraram diversos conflitos internos que só foram abrandados após muitas negociações. O autor afirma que cada aldeia krahô é politicamente autônoma, gerando uma multiplicidade política, e que a representatividade mais abrangente emerge das relações interétnicas contemporâneas, não havendo, entretanto, como obter um consenso de organização representativa.

O advento do associativismo entre os Krahô criou uma nova instância de papéis políticos, representada pelos membros das diretorias das associações. Ávila (2004:48) observou que, enquanto a política interna permanecia sob a responsabilidade dos *pahi*, a política externa passava a ser conduzida pelos líderes das associações. No entanto, essas instâncias não se configuram como esferas desarticuladas — como demonstra a própria atuação de Hapyhi. É interessante observar essa articulação de papéis não como oposições, mas como partes de um mesmo sistema político, no qual diferentes posições podem ser assumidas — *pahi*, dirigente de associação, indigenista da Funai, aliado do CTI — a depender do contexto e das relações em jogo.

No acompanhamento das assembleias eletivas de associações de povos indígenas que realizei, observei que, na maioria dos casos, a ocupação dos cargos diretivos se assemelha mais a um processo de nomeação do que a uma eleição no sentido formal. Em vez de votação e contagem de votos, prevalecem arranjos políticos construídos em conversas privadas entre lideranças e anciãos, que apenas vêm a público quando um consenso já foi alcançado nos bastidores. Trata-se, portanto, de um processo marcado por negociações internas e pela busca de equilíbrio político entre grupos. No caso específico da Wyty Catê, por exemplo, a composição das novas diretorias não ocorre por meio de candidaturas formais ou eleições abertas, mas por indicações realizadas pelos *pahi*, que desempenham papel central na mediação das decisões e na legitimação dos representantes. Essas dinâmicas evidenciam a continuidade entre o associativismo e

³⁴ Para um relato etnográfico sobre essas disputas, ver: Ávila (2004).

a política tradicional Krahô, revelando como o primeiro se inscreve e se adapta aos princípios relacionais e às formas de autoridade que estruturam o segundo.

CISÕES E CONTINUIDADE: A DINÂMICA POLÍTICA ENTRE ALDEIAS E ASSOCIAÇÕES KRAHÔ

Iniciamos a formação com as diretorias das associações propondo uma conversa que buscava rememorar o histórico das relações e dos processos políticos internos do povo Krahô. Os participantes demonstraram entusiasmo ao sugerirem a elaboração de um organograma com todas as aldeias, tomando como ponto de partida as três aldeias existentes em 1944, ano do reconhecimento oficial da Terra Indígena: Galheiro, Cabeceira Grossa (também conhecida como Cachoeira) e Pedra Branca. A partir desses núcleos originários, foram identificando as cisões e desdobramentos, registrando coletivamente todas as aldeias atualmente existentes.

Depois de ilustrarem no quadro o organograma das aldeias Krahô, associaram cada um dos três núcleos fundadores aos grupos que lhes são tradicionalmente vinculados: a população da aldeia Galheiro seria formada pelos *Mãkraré* (*Mãcamekra*); a de Cabeceira Grossa pelos *Pãrecamekra*; e a de Pedra Branca pelos *Kenpocatêjê* e *Põcatêjê* (ver: Anexo 1 — Mapa da TI Kraolândia: aldeias e fluxos de migrações). No entanto, após estabelecerem essa distinção inicial, os próprios participantes ponderaram que esses subgrupos já não são mais claramente delimitáveis, uma vez que há numerosos casamentos entre aldeias. Assim, enquanto o histórico de divisão e desdobramento das aldeias permanece bastante evidente, as fronteiras de pertencimento aos subgrupos parecem hoje mais fluidas e imprecisas.

Observamos que os grupos locais que moldam as relações políticas internas estão pautados na genealogia das aldeias; segundo Azanha (1984), esses grupos atuais seriam “*Pedrabrancacatêjê*”, “*Galheirocatêjê*” e “*Cachoeiracatêjê*”. Essas denominações, segundo o autor, fazem referência à alguma característica da porção territorial que esteja sobre o domínio daquele grupo; no caso dos grupos citados trata-se do nome de ribeirões que banham as aldeias-mães, que também recebem o nome deles, Pedra Branca, Galheiro e Cachoeira. O autor identifica duas formas de nomeação entre os

Timbira: o sufixo *–catejê* marca uma diferenciação na ocupação territorial, partes de um contínuo, presumindo vizinhança; já o sufixo *–(ca)mekra* indica uma diferenciação em termos de origem e não faz referência a um lugar.

A continuidade territorial entre grupos que se denominam como *–catejê* significa também que mantêm uma relação política intensa entre si, mesmo que haja conflitos e que ocorram cisões, a nova aldeia permanece ligada à aldeia-mãe por suas relações de parentesco. Entretanto, com o tempo, podem reconfigurar essas relações, mudando o modo de denominação entre os grupos: a autonomia política e territorial em relação à aldeia-mãe pode converter um grupo *–catejê*, em um grupo marcado pelo sufixo *–(ca)mekra*, indicando uma relação de hostilidade que pode culminar em interações belicosas. No caso dos grupos *Mâkrare* (*Mãcamekra*) e *Pãrecamekra-Kenpocaêjê*, que vieram a compor “os Krahô”, ocorreu a operação inversa, passando do sufixo *–(ca)mekra* para *–catejê*.

No campo do associativismo, a preferência pela independência local prevalece mesmo entre aquelas aldeias que mantêm relações próximas. A abertura de uma nova aldeia me parece ser consolidada também pela criação de uma nova associação para desvincular a população da associação da aldeia anterior. As associações das aldeias mais recentes surgem como um meio de “encaminhar os projetos” da comunidade de uma forma autônoma em relação à aldeia da qual a população cindiu. Nos relatos, os Krahô não veem como bem-sucedida a experiência de serem contemplados com projetos das associações de suas aldeias de origem, pois relatam que essa partilha não é nunca igualitária.

O processo de cisão de aldeias envolve muitas negociações entre os parentes, enquanto uns tensionam pela permanência na aldeia originária, e outros pela mudança para a nova aldeia. Aparentemente não se trata de um rompimento de relações, já que envolvem sobretudo pessoas que se consideram parentes, como entre as aldeias Nova e *Kyjpekrin*, Rio Vermelho e Capitão do Campo, e Cachoeira e Pé de Coco, para citar apenas alguns exemplos. As populações das aldeias seguem movimentando-se intensamente entre uma e outra, seja cotidianamente, seja para participar de festas e reuniões, além de ocorrer a nomeação de *pahi* (chefes honorários) como vimos acima. Muitas vezes, em nosso itinerário de viagem, informávamos que iríamos para outra aldeia fazer uma reunião, quando nos comunicavam, “mas o pessoal desta aldeia está

todo aqui” ou em determinada aldeia, reafirmando a intensa circulação de pessoas entre elas.

Quando fomos à aldeia Capitão do Campo pela primeira vez, em 2019, estavam justamente encerrando o ritual de nomeação de um jovem da aldeia Rio Vermelho como *pahi*. A cisão entre essas aldeias ocorreu em 2017, segundo o *pahi* da aldeia Capitão do Campo; quando se mudaram, a população inicial era de 130 pessoas; entretanto, em 2018, já eram 179. Ele se orgulhava em afirmar que a maior parte das pessoas mais velhas acompanhou a mudança, pois, segundo ele, a situação na aldeia Rio Vermelho estava insustentável por conta do alcoolismo. Então, preferiram se separar para “fortalecer sua cultura e trabalharem melhor”. Essas motivações são demonstradas com uma intensa movimentação de reuniões e cantorias no pátio, além das grandes roças que têm gerado excedentes — informa-se, por exemplo, que têm fornecido farinha para a aldeia Rio Vermelho. O intenso fluxo de pessoas, as relações de parentesco, a troca de bens e a nomeação do *pahi* são alguns exemplos de como o processo de cisão não significa um rompimento absoluto.

Durante as discussões realizadas na formação, os membros das diretorias das associações refletiram sobre os elementos que sustentam a unidade do povo e aqueles que, ao contrário, produzem divisões entre as aldeias. Entre os primeiros, destacaram-se as atividades tradicionais e culturais, responsáveis por promover o encontro, o diálogo e a ação coletiva. Já as causas de cisão foram, em sua maioria, atribuídas a fatores externos — como a política interétnica, o consumo de bebida alcoólica e o dinheiro —, além de tensões internas associadas a fofocas, reclamações e disputas por cargos e estruturas locais, especialmente nas áreas de educação e saúde indígena. Apresento dois episódios etnográficos que ilustram essas dinâmicas de conflito: o primeiro, referente às divergências entre aldeias que, segundo os próprios interlocutores, envolvem a direção da associação, as disputas por cargos e a gestão de estruturas locais, como a escola; e o segundo, relativo à problemática do alcoolismo como fonte de cisão e de mobilização comunitária.

O primeiro episódio diz respeito a um conflito entre aldeias que emergiu durante uma das formações realizadas com as diretorias das associações. Em uma das oficinas que realizamos na aldeia *Kyjpekrin*, relatavam o conflito que estavam tendo com a aldeia Nova a respeito da escola. Contaram que moravam todos na aldeia Nova e fizeram um acordo que mudariam o lugar da aldeia, escolheram o lugar e começaram a

abrir o pátio e construir³⁵ as casas. Todavia, após a mudança de algumas famílias, outras decidiram permanecer na aldeia anterior, gerando a cisão. Na aldeia *Kyjpekrin* relatam que as famílias que permaneceram estavam motivadas pela manutenção de seus cargos na educação e na saúde. Então, naquela época, as duas aldeias estavam em conflito, pois a população da *Kyjpekrin* alegava ter um número maior de alunos e reivindicava a construção de uma escola e a centralização do ensino nesta aldeia. Houve inclusive uma proposta intermediária que seria a construção de uma estrutura ampliada de ensino no meio do caminho entre as aldeias, mas essa proposta não agradou nenhuma das partes. Um outro aspecto de conflito, dentre outros, é a associação *Mãkraré*.

À época, a diretoria da associação *Mãkraré* era composta apenas por moradores da aldeia *Kyjpekrin*. Por essa razão, propusemos realizar reuniões nessa aldeia, convidando também as demais aldeias participantes da associação para integrar as discussões. Entretanto, após alguns encontros, os *pahi* das aldeias Nova e *Mãkraré* deixaram de comparecer. Fui então até a aldeia Nova conversar com o *pahi* local e, entre diversos relatos sobre tensões e mal-estares entre as aldeias, ele afirmou que só voltariam a participar da associação quando a diretoria fosse recomposta, incluindo representantes das três aldeias. Cabe notar, contudo, que esses conflitos não produzem um estado permanente de hostilidade. As aldeias mantêm entre si laços de parentesco muito estreitos e, no cotidiano das casas e das visitas, essas tensões não se manifestam de forma aberta.

O segundo episódio refere-se ao alcoolismo, apontado pelas diretorias das associações como um dos principais fatores de cisão entre as aldeias. Essa questão é frequentemente mencionada como causa direta de separações específicas — como entre as aldeias Pé de Coco e Cachoeira, Capitão do Campo e Rio Vermelho — e aparece, de modo recorrente nos discursos sobre os desafios à convivência e à coesão comunitária. Os relatos sobre o uso abusivo do álcool estão associados a um estado generalizado de perturbação na vida comunitária. Pessoas em situação de embriaguez costumam vagar pela aldeia, entrar nas casas, falar alto e, por vezes, gerar conflitos que culminam em episódios de violência — muitas vezes de violência doméstica.

³⁵ Originalmente moravam na aldeia Galheiro e, na década de 1980, deslocaram-se e abriram a aldeia Nova.

A fim de endereçar o problema do alcoolismo, lembro-me de um dos inúmeros projetos de Hapyhi, cujos desdobramentos, à época, lhe causaram frustração. Observando o alcoolismo presente em diversas aldeias como um problema social que comprometia o “corpo do *krin*” (corpo da aldeia, sua vida social e bem-estar), ele propôs a criação de um centro de reabilitação. Esse centro foi instalado literalmente no centro da T.I, em uma área relativamente distante das aldeias, por isso, menos frequentada — característica que, segundo me contou, contribuía para o propósito do projeto. A localização estratégica visava também à ocupação e proteção territorial, funcionando como barreira ao acesso de não indígenas àquela região.

Hapyhi mobilizou apoios entre organizações indigenistas e coordenou a construção de uma estrutura simples para hospedagem, equipada com utensílios básicos — panelas, pratos e copos. A proposta era reunir, nesse espaço, pessoas em situação de alcoolismo provenientes de diferentes aldeias, para que recebessem tratamento com os pajés e participassem de atividades agrícolas ao longo do processo de reabilitação. Entre os Krahô, práticas como o cultivo e o ritual estão intimamente associadas à constituição das relações de parentesco e à regeneração da vida coletiva. Como observa Morim de Lima (2016), o plantio e a festa — dimensões inseparáveis do fazer roça — implicam não apenas a produção de alimentos, mas a fabricação de corpos e vínculos, humanos e não humanos. Assim, na concepção do projeto de Hapyhi, o trabalho agrícola, os cuidados xamânicos e a convivência comunitária articulavam-se como formas complementares de cura e de recomposição da *saúde social*.

No entanto, pouco tempo após a estruturação do centro, os utensílios foram furtados, gerando um conflito com uma das aldeias, acusada da responsabilidade pelo ocorrido. Apesar do desfecho ser considerado por ele como não exitoso, trago esse exemplo para ilustrar a complexidade dos projetos que Hapyhi concebe — fruto de uma articulação entre o conhecimento tradicional, seu papel como *pahi* e a lógica indigenistas dos projetos.

Ainda sobre o problema do alcoolismo, outras estratégias vêm sendo formuladas e propostas pelas comunidades para lidar com a situação. Entre as medidas adotadas estão a instalação de guaritas nas entradas das aldeias, com revistas de itens vindos da cidade; a construção de “prisões” para manter pessoas alcoolizadas até que recuperem a lucidez; e a criação de polícias comunitárias. Em uma dessas experiências, um dos responsáveis pela “polícia comunitária” relatou que o grupo estava em processo de formação junto à

Polícia Militar do Estado do Tocantins. A comunidade demonstrava interesse na iniciativa, e já se havia definido que os trabalhadores assalariados contribuiriam com uma cota mensal para sustentar as atividades dos voluntários.

Apesar dessas ações, o consumo de bebidas alcoólicas seguia presente, inclusive durante cantorias no pátio da aldeia. Uma consequência frequentemente associada ao alcoolismo, segundo os próprios Krahô, é o enfraquecimento dos movimentos culturais e políticos — um impacto que, para muitos, justifica a decisão de fundar novas aldeias, na tentativa de recuperar o equilíbrio coletivo.

As cisões entre aldeias e a criação de novas associações não devem ser compreendidas apenas como rupturas, mas como momentos de um processo contínuo de reorganização política entre os Krahô. Em consonância com o que Azanha (1984) identifica entre os povos Timbira, tais movimentos expressam o princípio de diferenciação e autonomia que estrutura a chamada *Forma Timbira*: ao se separarem, os grupos não rompem os vínculos de pertencimento, mas reafirmam sua capacidade de se reproduzir como coletividades autônomas. Assim, as cisões e as continuidades observadas entre aldeias e associações revelam a dinâmica própria de um sistema político que se refaz constantemente na tensão entre unidade e dispersão.

“NOSSO TRABALHO É ORIENTAR, MAS PARENTE SÓ FAZ O QUE QUER”

Durante a pandemia de COVID-19, a equipe do CTI, em diálogo com a CTL Timbira, decidiu, além de distribuir materiais de prevenção — como máscaras e álcool —, direcionar apoios ao fortalecimento das roças, de modo a estimular a permanência nas aldeias e reduzir o trânsito para as cidades. As iniciativas incluíram a entrega de insumos agrícolas, com o objetivo de reforçar a soberania alimentar e sustentar as atividades rituais associadas às colheitas.

Em conversa com Hapyhi sobre essa ação — momento em que discutíamos as melhores estratégias para aumentar as chances de que os Krahô se resguardassem do contágio —, ele comentou: “Você sabe, nosso trabalho é orientar, mas parente só faz o que quer”. De uma perspectiva indigenista — seja técnica, seja de gestão de projetos —,

espera-se o alcance de resultados previamente planejados e aprovados, de modo a atender às expectativas dos financiadores. Entretanto, a afirmação de Hapyhi me abriu outra via de compreensão: a perspectiva antropológica, que convida a deslocar o olhar da eficácia dos projetos para aquilo que os Krahô fazem dos projetos.

Mais do que avaliar o que os projetos “realizam”, trata-se de compreender as estratégias políticas que os próprios Krahô elaboram no contexto associativo e na execução dessas iniciativas. Arrisco dizer que os Krahô têm tomado os projetos como *formas criativas de resistência*, no sentido proposto por Howard (2000). Essa nuance já havia sido observada também por Ávila (2004), Siqueira (2007) e Borges (2012), ao destacarem a capacidade dos Krahô de se apropriar de iniciativas externas e reinterpretá-las segundo seus próprios interesses. Dito de outra forma, entendo que os Krahô têm tornado os “projetos” como meios para apoiar seus *projetos de vida*.

Na primeira reunião realizada na aldeia Kyjpekrin sobre a associação Mãkraré, a comunidade se reuniu na casa de Naimar Tuhoc, irmã de Hapyhi. Nessa aldeia e na Nova, Hapyhi se comporta de forma diferente, pois, como ele diz, “são meus parentes”. Após um longo dia de leitura do estatuto, discussões sobre projetos anteriores e apresentação de um edital de pequenos projetos comunitários ao qual a associação poderia concorrer, Tuhoc, que ora estava organizando e coordenando o trabalho na cozinha, ora sentada acompanhando a reunião, decidiu compartilhar sua experiência pessoal.

Em um relato com tom cômico, ela falou sobre os projetos de criação de animais que chegaram à comunidade, mencionando a criação de porcos, bodes, galinhas, patos e vacas, e o destino de cada um deles, ressaltando conflitos internos e dilemas gerados. Por fim, concluiu: “*Mehin* não quer ficar rico, *mehin* quer é comer”. Me parece que a proposta de criação de animais, tanto pelo trabalho cotidiano envolvido quanto pela presunção de multiplicação e acumulação, não interessa aos Krahô tanto quanto a possibilidade de consumo. Tuhoc relatou que a maior parte das criações foi consumida, e uma pequena parte foi trocada com *cupen* (não indígenas) por bens ou serviços, como fretes.

O potencial criativo Krahô se expressa de forma marcante na maneira como buscam direcionar os projetos e editais. Em uma visita à aldeia Kyjpekrin, após dois dias de

reunião sobre a associação Mâkraré, discutíamos um edital de apoio a projetos. Inicialmente, sugeriu-se que os recursos fossem destinados à realização de uma nova assembleia eletiva, ampliando a participação das aldeias Nova e Mâkraré. No entanto, logo emergiu a proposta de utilizar os recursos para a realização da Festa da Batata (*Jât jô pi*), uma vez que não haviam plantado o suficiente nem dispunham dos insumos necessários. Ao final, decidiu-se solicitar apoio para ambas as ações: a assembleia seria seguida da festa. Quando passamos a listar os itens necessários para o plano de atividades, todas as atenções já estavam voltadas à festa, que foi descrita com riqueza de detalhes, incluindo suas etapas e os materiais a serem viabilizados pelo projeto.

Siqueira (2007) observa que projetos de desenvolvimento sustentável e ambientais frequentemente expressam o discurso ecológico e a retórica do ambientalismo indigenista. Embora sejam formulados com base em demandas legítimas sobre gestão ambiental, soberania alimentar e geração de renda, notou que, entre os Timbira, o projeto considerado ideal — o projeto “*impej*” — é aquele que viabiliza a realização dos *ameji'kin*, festas que proporcionam alegria, fortalecem laços internos e produzem o bem viver. Segundo o autor, sempre que possível, os projetos são redirecionados para esse fim, sendo as principais demandas voltadas à aquisição de carne, enfeites, tecidos, alimentação e transporte para convidados.

Figura 5: Preparação de paparuto para festa após assembleia da aldeia Cachoeira, 2019.
Acervo CTI



Figura 6: Cantoria no pátio da aldeia Cachoeira, 2019. Acervo CTI



Esse processo evidencia dois movimentos simultâneos. Por um lado, há o que Siqueira (2007) denomina de “modernização da indianidade”, conceito que busca compreender como as associações indígenas se veem obrigadas a lidar com a burocracia e os formalismos próprios da gestão associativa e dos projetos. Por outro, diz ele, observa-se o que Sahlins (1997) chama de “indigenização da modernidade”, na medida em que essas ferramentas são apropriadas e ressignificadas segundo lógicas próprias — pela adaptação de elementos culturais Timbira à estrutura e aos objetivos das associações, como também foi possível observar acima. Essa tensão entre adaptação e subversão é central.

Essa capacidade de redirecionamento é compreendida por Siqueira (2007) como uma forma de agência ativa, que ele define como “indigenizar”. O autor cita Francisquinho Tep-Hot Ramkokamekra, para quem “*mehin é mehin*”, expressão que reforça a legitimidade das escolhas feitas a partir do ponto de vista indígena. Reconhecer a criatividade e o protagonismo indígena é, segundo Siqueira, parte de uma escuta comprometida com os caminhos que os próprios povos apontam. Ele conclui que cabe a eles nos mostrar como indigenizar as transformações — e não o contrário (2007:309).

Voltando à questão dos projetos, entendidos como meios de implementação desses *projetos de vida* — e também como expressão de uma indigenização dos próprios projetos —, os indigenistas, muitas vezes também antropólogos, têm se colocado como *tradutores* entre os povos que lhes comunicam suas aspirações e o universo diverso e complexo dos financiadores, com seus interesses e regras. Trata-se de uma tentativa de conciliar as equívocos do termo “projeto”, buscando *trair* menos seus interlocutores indígenas na medida em que incidimos junto aos financiadores para que suas normas e métricas se flexibilizem e se aproximem das formas indígenas.

Todavia, para além desse campo de mediação, os próprios povos indígenas vêm assumindo uma função ativa no papel de “descolonização da filantropia” — isto é, têm buscado eles mesmos conduzir os fluxos e fazer chegar os recursos diretamente aos

territórios³⁶. Como apresento adiante, esse movimento se evidencia também no caso Timbira.

NOVOS CAMINHOS, FUNDO TIMBIRA

Para além das parcerias com ONGs e do acesso a editais de projetos, os Krahô — assim como os povos Apinayé, Krikati e Gavião Pyhcop Catiji — acessam recursos por meio das compensações ambientais decorrentes da Usina Hidrelétrica de Estreito (UHE Estreito). Esse fluxo de recursos tem origem em uma mobilização articulada pela Associação Wyty Catë, em 2004, quando, diante da iminente instalação do empreendimento, a organização coordenou uma resposta política para denunciar os impactos previstos sobre as Terras Indígenas Kraolândia, Apinayé, Krikati e Governador. Esta mobilização foi destacada acima, em uma fala de Hapyhi, como exemplo do papel político das associações indígenas.

Embora a licença ambiental tenha sido concedida ao Consórcio Estreito Energia (CESTE), foi iniciado um processo de negociação que culminou na criação do Programa de Apoio às Comunidades Indígenas no Âmbito da UHE Estreito. Com o objetivo de mitigar os impactos ambientais e socioculturais sobre os territórios afetados, o programa estruturou um Fundo de Pequenos Projetos voltado ao apoio de ações nas áreas de segurança territorial, ambiental, alimentar e cultural, além do fortalecimento institucional. A Associação Wyty Catë, dos povos Timbira, e posteriormente também a Associação Pempxà, do povo Apinayé, passaram a atuar como agências implementadoras, mediando o acesso das comunidades aos recursos.

Esse arranjo foi formalizado por meio de um Termo de Compromisso sobre a aplicação dos recursos, assinado em outubro de 2013 pelo Consórcio CESTE, pela Funai e pela Associação Wyty Catë. Nesse mesmo período, foi instituído o Programa

³⁶ Em um contexto mais amplo — que, a meu ver, não se aplica à relação do CTI com os povos Timbira —, há uma crítica recorrente ao papel das ONGs chamadas de “intermediárias”, especialmente aquelas que não mantêm atuação técnica direta nos territórios, limitando-se à função de repassar recursos. O fluxo de financiamento mediado por essas organizações tende a se diluir ao longo do caminho, sustentando os altos custos das estruturas burocráticas institucionais e fazendo com que os valores cheguem em quantias irrisórias às comunidades, comprometendo as finalidades originais dos apoios.

Básico Ambiental (PBA) Timbira, com duração prevista de dez anos. Ao final desse prazo, seriam realizados novos estudos e avaliações dos impactos do empreendimento sobre as comunidades indígenas, com a possibilidade de renovação do programa.

O funcionamento do Programa segue o princípio de que apenas os rendimentos do fundo principal devem ser utilizados e sua distribuição se dá conforme o grau de impacto enfrentado por cada povo. Dessa forma, os Apinajé, identificados como os mais diretamente afetados pela UHE, recebem a maior parcela dos recursos, seguidos pelos Krahô, Gavião e Krikati. Ainda que nem todas as aldeias desses povos estejam formalmente filiadas à Wyty Catê, todas são reconhecidas como beneficiárias do Programa.

Ao longo da experiência de implementação do Fundo de Pequenos Projetos, os povos Timbira deliberaram pela criação de um mecanismo próprio de gestão: o Fundo Timbira. Trata-se de um fundo patrimonial para garantir, de forma permanente e autônoma, a gestão dos recursos oriundos da compensação ambiental da UHE Estreito. Como fundo patrimonial, seu valor principal seguiria resguardado, sendo utilizados apenas os rendimentos para o financiamento de projetos nas aldeias. O fundo encontra-se em processo de constituição e tem inspirado uma nova alternativa para destinação de recursos de compensações de impactos ambientais.

A criação do Fundo Timbira insere-se em um movimento mais amplo, por meio do qual os povos indígenas no Brasil vêm, desde os anos 2000, estruturando uma rede de fundos próprios³⁷. Inspirados na experiência pioneira do Fundo Podáali, vinculado à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), esses mecanismos têm buscado revolucionar as formas de acesso e gestão dos recursos, garantindo maior autonomia e volume financeiro que chega aos territórios.

Entre os exemplos mais expressivos estão o Fundo Indígena do Rio Negro (FIRN), da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); o próprio Fundo Timbira (MA e TO), da Associação Wyty Catê; o Fundo Indígena Rûti, do Conselho Indígena de Roraima (CIR); o Fundo Jaguatá, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); e o Fundo Maracá, da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); Fundo Pakara, da Associação

³⁷ Sobre o diagnóstico e análise dos mecanismos financeiros voltados a povos indígenas no Brasil, ver Vianna Junior et al. (2025).

dos Povos Indígenas Tiriyo, Kaxuyana e Txikiyana (Apitikatxi) e Associação dos Povos Indígenas Wayana e Aparai (Apiwa)³⁸.

Vianna Junior et al. (2025) relacionam a criação dos fundos comunitários no Brasil ao processo de institucionalização e profissionalização dos movimentos sociais, que buscaram mecanismos próprios para garantir a sustentabilidade de suas ações e ampliar seu impacto. Segundo os autores, esses fundos surgiram como instrumentos estratégicos de autonomia e gestão de recursos, alinhados às prioridades territoriais e sociais dos grupos. Tal movimento foi impulsionado pela necessidade de responder a desafios crescentes, acessar recursos externos e desenvolver capacidades técnicas e gerenciais, consolidando estruturas de governança mais robustas.

Segundo Valéria Paye, diretora-executiva do Fundo Podáali, esses fundos são mecanismos estratégicos criados *por e para* os povos indígenas, com o objetivo de viabilizar o acesso direto a recursos, respeitando as formas próprias de organização de cada povo. “Essas estruturas não substituem a luta política, mas se somam a ela. É a chance de transformar o discurso de apoio direto aos povos indígenas em ação concreta”³⁹, afirmou.

Cansados das mediações para acessarem recursos para os seus *projetos*, os povos indígenas têm investindo esforços nos fundos indígenas, apostando em outras formas de fazer, como define o Podáali: “feito por indígenas, para indígenas e com gestão indígena, o Podáali é o primeiro mecanismo de abrangência amazônica para captação e redistribuição de recursos aos povos, organizações e comunidades indígenas”⁴⁰. Não pretendo aqui me aprofundar na questão dos fundos indígenas, mas não poderia deixar de mencionar essa nova estratégia de atuação e luta dos povos indígenas, que me parece

³⁸ Além desses fundos, considerados “Comunitários Territoriais” feitos *por* povos e organizações indígenas, há ainda alguns fundos que têm governança compartilhada com povos indígenas como os Fundos Kayapó, gerido pelo FUNBIO, todavia não pode ser considerado um fundo indígena, mas *para* um povo indígena, (Vianna Junior et al. (2025).

³⁹ PINHEIRO, Karina; PODÁALI. Fundos indígenas da Amazônia ecoam suas vozes e debatem financiamento direto para povos indígenas no Acampamento Terra livre 2025. 10 abr. 2025. **Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)**; Comunicação. Disponível em: <https://coiab.org.br/fundos-indigenas-da-amazonia-ecoam-suas-vozes-e-debatem-financiamento-direto-para-povos-indigenas-no-acampamento-terra-livre-2025/>. Acesso em: 21 nov. 2025.

⁴⁰ PODÁALI, Fundo. Podáali – Fundo Indígena da Amazônia Brasileira. **Podáali**. Disponível em: <https://fundopodaali.org.br/>. Acesso em: 21 nov. 2025.

estar ganhando força no movimento indígena, fundando o que pode se consolidar como um *financiamento indígena para indígenas*.

MINHA “ALDEIA BOA”

Muitas associações indígenas nasceram de vínculos estreitos com ONGs e, ao longo do tempo, mantiveram com elas relações de parceria e interdependência. Um exemplo ocorreu durante o Encontro Anual de Parceiros da Coiab, realizado em Manaus, em 2024, que reuniu as organizações da rede Coiab, ONGs e financiadores. Em tom bem-humorado, a coordenação de uma das organizações indígenas afirmou em plenária: “Porque, por exemplo, a gente [a organização indígena] pode falar mal da ONG [citou nominalmente], mas ninguém pode, não! Se falar mal perto de mim, já viu!” — provocando risos gerais. O episódio evidencia um traço recorrente: as relações de parceria e proximidade entre ONGs e associações indígenas não estão livres de tensões e desavenças, mas essas divergências costumam ser tratadas como questões internas, que não devem ser expostas publicamente.

Assim, o associativismo indígena segue sendo uma estratégia que mantém relações com ONGs indigenistas. Porém essas relações estão em plena transformação com o fortalecimento institucional e político das associações indígenas, implicando uma redefinição dos papéis de todos os atores — tanto no campo político quanto no mercado de projetos. Algumas dessas novas estratégias serão discutidas nos próximos capítulos desta tese.

Nesse ponto, volto ao início deste capítulo, à discussão sobre o *paradoxo do indigenismo* — a ideia de que a autonomia dos povos indígenas implicaria abrir mão das relações com indigenistas e organizações não indígenas. Uma vez consolidado um indigenismo indígena, nas organizações e mesmo em instâncias estatais, significaria isso que a autonomia foi alcançada e que os indigenistas não indígenas — que historicamente ocuparam esse campo — deveriam se retirar de cena?

A meu ver, não necessariamente. Mas é preciso reconhecer que o campo passou por profundas transformações, tanto em relação aos atores quanto às questões em disputa.

Nós, indigenistas não indígenas, precisamos rever nossos papéis na luta pelos *projetos políticos* que compartilhamos com os povos indígenas — no sentido proposto por Laranjeira Sampaio (2019) —, sob o risco de deixarmos de ser reconhecidos como parceiros e aliados. A autonomia, entendo, está justamente na possibilidade de escolha de caminhos, parceiros, projetos e até de financiadores, e é nesse sentido que os povos indígenas vêm avançando.

Em 2025, por outros caminhos do indigenismo, retomei o diálogo com um grupo de mulheres Krahô que está estruturando uma equipe de monitoramento territorial, com quem venho desenvolvendo um projeto conjunto neste sentido. Mesmo à distância, reconectar-me — ainda que virtualmente — com aquele território e com os Krahô tem sido profundamente significativo. Foram eles e os indigenistas do CTI que me ensinaram sobre a possibilidade de transformar projetos em processos vivos, moldados pelos *projetos de vida* de um povo.

Tomar esses ensinamentos como referência tem me inspirado a pensar em adaptações possíveis em outros contextos e projetos. A demanda por maior adaptabilidade dos projetos aos modos de vida dos povos que deles participam e para que suas organizações possam acessar diretamente os financiamentos vem sendo reiterada pelos povos indígenas há décadas. Essa reivindicação se dirige tanto às ONGs implementadoras quanto aos financiadores, que frequentemente impõem seus interesses e regras às demais partes envolvidas.

Figura 7: Reunião com a associação Pohyhpré, em casa de Wyty, na aldeia Pé de Coco, 2020.
Acervo CTI



Neste capítulo, procurei acompanhar e refletir sobre o que os Krahô têm feito — e fazem — das interlocuções estabelecidas com diferentes atores externos, como a Funai e as ONGs, bem como sobre os modos pelos quais articulam internamente suas próprias unidades políticas. Busquei compreender como essas relações são apropriadas e frequentemente ressignificadas, sobretudo por meio do uso estratégico das associações indígenas como instrumentos para colocar em prática seus projetos coletivos e afirmar sua autodeterminação.

Partindo do debate sobre o paradoxo do indigenismo, retomei reflexões do indigenismo produzido a partir da emergência das organizações não governamentais nas décadas de 1970 e 1980, suas alianças com os povos indígenas e o fomento ao associativismo indígena — uma atuação que, em grande medida, se configurou como alternativa ao indigenismo tutelar do Estado militar.

Em nossa última viagem — interrompida pela pandemia de COVID-19 em março de 2020 — descansávamos após um dia de reunião quando Hapyhi rompeu o silêncio: “Precisamos achar uma aldeia boa para você fazer sua pesquisa, que tenha um canto bom de tomar banho e internet.” Imagino que ele tenha tomado como referência as pesquisas de campo de Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira na aldeia Galheiro, como relatou em sua fala no Seminário, ao imaginar que minha pesquisa precisaria de uma aldeia onde se desenvolveria.

Minha “aldeia boa” foi, ainda que por um período breve, acompanhar Hapyhi em sua atuação como indigenista e como *pahi*, além de observar a movimentação política Krahô em reuniões nas aldeias, assembleias das associações e no Acampamento Terra Livre (ATL), em Brasília. Essa aproximação permitiu costurar as situações etnográficas tratadas nesta tese. É justamente esse contínuo — do pátio da aldeia à capital federal, do associativismo comunitário ao movimento indígena nacional — que articulo meu interesse pela rede política tecida pelos povos indígenas no Brasil.

A partir dessa experiência e da interlocução com Hapyhi, busquei refletir sobre as articulações entre a política Krahô — tanto no contexto das relações entre aldeias quanto na constituição do povo como unidade política — e as implicações recíprocas entre essas formas de organização e o associativismo. Sua trajetória evidencia a sobreposição entre diferentes esferas de atuação — como *pahi*, chefe de CLT Timbira (Funai), fundador de associações e parceiro dos indigenistas do CTI —, revelando a multiplicidade das relações que compõe as formas políticas Krahô.

Por fim, detenho-me também nas intersecções dessa análise com a própria ação indigenista protagonizada por nós, não indígenas, reconhecendo que os papéis desempenhados nesse campo vêm sendo transformados ao longo do tempo — e, em minha leitura, de forma mais intensa a partir de 2022. As implicações políticas e institucionais dessas transformações, assim como seus efeitos nas parcerias e nos modos de atuação indigenista, serão aprofundadas a partir das situações etnográficas apresentadas nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 2 — “APIB SOMOS TODOS NÓS”

A partir deste capítulo, proponho um deslocamento tanto de escala territorial quanto temporal, voltando-me à cena política nacional e ao presente recente, com recorte a partir de 2022. Aqui, o foco se direciona ao movimento indígena nacional organizado, tomando como ponto de inflexão a pandemia de COVID-19 e o governo Bolsonaro. Esses eventos catalisaram transformações profundas em suas estratégias de atuação, pois foi nesse contexto que o movimento indígena nacional tomou uma decisão inédita: “retomar o Brasil”, agora por meio da ocupação de espaços no Governo Federal.

Antes de chegarmos a esse ponto — que considero uma verdadeira virada histórica —, proponho neste capítulo uma etnografia sobre a constituição do ATL e da APIB, a partir das narrativas produzidas nas plenárias dos acampamentos de 2024 e 2025, anos em que se celebraram, respectivamente, os 20 anos do ATL e os 20 anos da APIB. Esse foco etnográfico nas plenárias dos ATLs permite articular as duas décadas de trajetória às origens da mobilização nacional dos povos indígenas, iniciada ainda na década de 1970.

A noção de movimento indígena é polissêmica e tem sido objeto de reflexão tanto entre as próprias lideranças indígenas — algumas falando a partir de movimentos, outras como intelectuais — quanto entre pesquisadores e indigenistas. Joênia Wapichana, à época assessora jurídica do Conselho Indígena de Roraima (CIR), definiu: “Movimento são indígenas em ação, fazemos os planos, ações, estratégias pra defender seus direitos, suas terras. Se movimentando no sentido de não ficar parado esperando as coisas acontecer; mas tentando ser protagonista da sua própria, digamos, da sua própria vida” (*apud* Bicalho, 2010:388). Sua fala enfatiza o caráter ativo e autônomo do movimento, entendido como prática política e expressão da autodeterminação.

Baniwa (2007:128) define o movimento indígena organizado como o conjunto de esforços de articulação local, regional e nacional entre comunidades, povos e organizações em torno de uma agenda comum de luta. O autor destaca que esse movimento se diferencia das organizações tradicionais de cada povo, voltadas majoritariamente a interesses locais — ainda que estas constituam a base de toda mobilização política. Assim, enfatiza que não há no Brasil um *movimento indígena*

homogêneo e unificado, mas múltiplos *movimentos articulados* de forma descentralizada e diversa. “Não existe no Brasil um movimento indígena”, afirma, “existem muitos movimentos indígenas, pois cada povo, aldeia ou território estabelece e desenvolve seu próprio movimento de luta em defesa de seus direitos”.

Reconhecendo essa pluralidade, autores como Daniel Munduruku (*apud* Baniwa, 2007) e Ailton Krenak (*apud* Cohn, C.; Cohn, S., 2025) argumentam que seria mais adequado falar em “indígenas em movimento”, expressão que, segundo eles, melhor traduz a diversidade das ações e mobilizações, ressaltando a ausência de uma organização única e de um projeto político unificado.

Entretanto, ao longo deste capítulo, retomo iniciativas que buscaram promover a articulação de um movimento indígena nacional. As próprias lideranças indígenas costumam afirmar que existe, sim, um movimento indígena nacional, entendido como aquele que busca articular as diferentes ações e estratégias em níveis local, regional, nacional e internacional, em torno de uma luta comum pelos direitos e interesses coletivos.

Para Baniwa (2007), essa visão de articulação nacional não anula nem reduz as particularidades culturais e políticas dos povos indígenas; ao contrário, valoriza e fortalece a pluralidade étnica, ao articular de modo descentralizado e representativo suas diferentes realidades. Admitir que não existe — ou que não poderia existir — um movimento indígena no Brasil, adverte o autor, seria reproduzir o “erro histórico” do processo colonial, cujo êxito se deveu, em grande parte, à falta de unidade política entre os povos frente à invasão europeia. Neste sentido, o autor acrescenta que:

(...) muitas dessas conquistas políticas não teriam sido possíveis sem o *movimento indígena articulado*, mesmo com suas limitações, fragilidades e muitas vezes com suas contradições e divergências, uma vez que o movimento é feito e composto por uma enorme diversidade de povos, culturas, de situações políticas, econômicas, e de diferentes histórias e níveis de contato, de maior ou menor dependência externa. (2007:130).

O reconhecimento da impossibilidade de criação de um movimento indígena unificado, mas da possibilidade de articulação, constitui um dos aprendizados centrais

do movimento indígena nacional, como abordo adiante. A história desse movimento já foi contada e recontada sob diferentes enfoques e recortes temporais, em diversos trabalhos acadêmicos (para citar alguns: Ortolan, 2006; Bicalho, 2010; Barreto; Ramos, 2019; Bonilla; Capiberibe, 2021; Cohn, C.; Cohn, S., 2025). Revisei parte dessa bibliografia, mas optei por concentrar-me, aqui, nos enunciados das manifestações da APIB, com ênfase naquelas proferidas nas plenárias do ATL e no material publicado pela própria organização. Isso porque meu objetivo não é recontar essa trajetória nem descrever o contexto político de forma sistemática, mas observar como ele é atualizado e narrado neste momento de transformações no cenário político e nas estratégias de luta.

Minha abordagem aproxima-se do que Goldman e Palmeira (1996) denominam antropologia da política, em contraposição a uma antropologia política. Trata-se, aqui, de partir da pergunta sobre o que constitui, afinal, essa dimensão do “político” — tal como se apresenta no contexto do movimento indígena nacional. Motivada por essa questão, interessa-me observar as estratégias e os enunciados mobilizados pelas lideranças. A partir dessa perspectiva, retomo brevemente as iniciativas de criação de um movimento indígena nacional.

As interpretações e os aprendizados que as lideranças identificam nesse processo são imprescindíveis para compreender o movimento indígena na atualidade. Essas narrativas elucidam três aspectos principais: a estrutura — ou articulação — do movimento; as formas de relação com organizações parceiras e apoiadores; e o posicionamento diante do Estado. Com base nesse histórico, Kleber Karipuna, coordenador executivo da APIB pela COIAB, destacou a capacidade do movimento nacional de se “ressignificar”.

UNIFICAÇÃO, COORDENAÇÃO, ARTICULAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO

Quando a gente fala dos 20 anos na APIB, não é apenas a referência a esses 20 anos desde 2005 até agora, 2025, mas é o que carrega também esses 20 anos de história. Desde lá, quando começou as grandes assembleias, os grandes movimentos, as grandes mobilizações, lá no final da década de 1970 para os anos 1980, a história das nossas organizações que nós tivemos também lá no passado *de unificação, de coordenação, de articulação* do nosso

movimento indígena brasileiro, até chegar na criação da APIB, que agora completando esses 20 anos. (Kleber Karipuna, 21º ATL, 2025).

A trajetória relembrada por Kleber Karipuna marca três momentos centrais do movimento indígena nacional⁴¹: a União das Nações Indígenas (UNI), o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB) e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Sobre essas três experiências, Paulino Montejo⁴² (*apud* Bicalho, 2010), assessor político da APIB, observa que, embora distintas entre si, todas compartilharam a mesma missão de dar visibilidade e força política à luta dos povos indígenas. A principal diferença entre elas, segundo Paulino, reside nos métodos e nas formas de articulação adotadas em cada contexto histórico — questão que abordarei mais adiante.

A trajetória do movimento indígena brasileiro em direção à construção de uma articulação nacional tem suas raízes na resistência ao regime militar instaurado em 1964. Mesmo sob a repressão e a vigilância daquele período, emergiram as primeiras mobilizações de alcance regional e nacional⁴³. As grandes assembleias realizadas na época — com o apoio de aliados como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972 — tornaram-se espaços fundamentais de denúncia, de mobilização e de formulação de um projeto coletivo de autonomia e representatividade política.

⁴¹ Um trabalho historiográfico sobre o movimento indígena no Brasil, abrangendo o período de 1970 a 2009, foi desenvolvido por Bicalho (2010) em sua tese de doutorado, a partir de pesquisa documental, bibliográfica e de entrevistas com atores-chave do movimento indígena. A autora reconstrói o processo de fortalecimento do protagonismo indígena nesse período, destacando as Assembleias Indígenas promovidas com apoio do CIMI a partir da década de 1970, a Assembleia Constituinte de 1987 e a Constituição Federal de 1988 como marcos fundadores do movimento indígena no Brasil.

⁴² Paulino tem uma longa trajetória de assessoria ao movimento indígena latino-americano, amazônico e brasileiro. Indígena do povo maia, nascido na Guatemala, trouxe experiências e inspirações que contribuíram para a consolidação do movimento indígena nacional, ao qual assessora desde a época do CAPOIB. Atualmente, atua como assessor político e parlamentar da APIB e é reconhecido como um dos guardiões da memória do movimento indígena.

Não realizei entrevistas com Paulino, mas tivemos diversas conversas informais, durante nossa convivência em eventos da APIB, sobre os temas que abordo nesta tese. Paulino pretende escrever uma autobiografia — obra pela qual aguardo com grande expectativa, a fim de conhecer mais profundamente sua trajetória, tão entrelaçada à do movimento indígena.

⁴³ Tanto o movimento indígena nacional quanto o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) contaram com o apoio de organizações vinculadas à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O MST teve o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), enquanto o movimento indígena nacional contou com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Como recordou Luiz Ventura durante a plenária do ATL de 2025, “desde o início, o movimento indígena tinha como horizonte a construção da unidade entre os povos, na convicção de que, na diversidade, a luta comum seria possível”. Essa evocação sintetiza o princípio que atravessa toda a história do movimento indígena: a busca por unidade na diferença, condição necessária para a consolidação de uma ação política nacional.

Nos anos 1970, a defesa dos direitos dos povos indígenas deu origem a uma importante frente de oposição ao regime militar, especialmente após a proposta de um decreto do Ministério do Interior que pretendia “emancipar” da tutela do Estado os indígenas considerados “aculturados”. Segundo Carneiro da Cunha (2025)⁴⁴, essa medida representava, na prática, a supressão dos direitos territoriais daqueles que deixariam de ser reconhecidos como sujeitos coletivos de direito.

O episódio insere-se no contexto de avanço da ditadura sobre os territórios indígenas, impulsionado pelo Programa de Integração Nacional, pelas grandes obras de infraestrutura e pela narrativa desenvolvimentista de “ocupação dos espaços vazios”. Embora o direito dos povos indígenas à terra estivesse presente, sob diferentes formas, nas legislações desde o período colonial, ele foi sistematicamente violado — seja por interesses econômicos locais, seja pela omissão e cumplicidade do próprio Estado. O regime de tutela legal, que perdurou até 1988, constituiu-se, ao mesmo tempo, em um instrumento de subordinação e na base jurídica sobre a qual se reconheciam, de modo paradoxal, os direitos territoriais. Essa ambiguidade, como analisa Carneiro da Cunha (2025), foi um dos elementos estruturantes da relação entre o Estado e os povos indígenas ao longo do século XX.

A mobilização contra o decreto de “emancipação”, liderada por setores da sociedade civil, igrejas, missionários e pelos próprios povos indígenas, culminou em uma vitória significativa: em 1978, o regime foi forçado a recuar, e a proposta acabou arquivada. O episódio consolidou-se como um marco da articulação política indígena e de seus aliados, abrindo caminho para as mobilizações nacionais que emergiriam nos anos seguintes.

⁴⁴ ANTUNES, Claudia. O eterno recomeço da luta Indígena, segundo Manuela Carneiro da Cunha [Entrevista]. **Sumaúma**, [S.l.], 19 maio 2025. Disponível em: <https://sumauma.com/o-eterno-recomeco-da-luta-indigena-segundo-manuela-carneiro-da-cunha/>. Acesso em: 22 nov. 2025.

Nesse contexto surgiu a UNI, em 1979, com o propósito de sensibilizar a sociedade brasileira quanto aos direitos dos povos indígenas. Segundo Ricardo (1996), a trajetória da UNI exemplifica as dificuldades enfrentadas por um movimento marcado pela forte influência de organizações intermediárias não indígenas. A UNI não surgiu de processos autônomos de articulação entre os próprios povos indígenas, tendo sido organizada com apoio do governo estadual do Mato Grosso e, posteriormente, incorporado alianças com ONGs, o CIMI, parlamentares e outras entidades externas.

Paulino (*apud* Bicalho, 2010) analisa que a UNI foi impulsionada principalmente por indígenas residentes em centros urbanos e chegou a manter uma pequena estrutura em São Paulo-SP, com o apoio de organizações parceiras. Ele observa que o movimento era conduzido por um grupo restrito de lideranças, tendo se concentrado, por um período, em torno da figura de Ailton Krenak. Paulino destaca ainda, como limitação, o fato de a UNI ter permanecido fortemente enraizada em São Paulo, sem conseguir, consolidar um mecanismo eficaz de articulação inter-regional entre os diferentes povos e organizações indígenas do país.

Ainda que nunca tenha se institucionalizado formalmente, a UNI exerceu um papel simbólico relevante no período de redemocratização e durante a Constituinte de 1986-1988, funcionando como uma referência de “indianidade genérica” frente ao Estado, segundo Ricardo (1996). Sua atuação foi viabilizada, sobretudo, pelo apoio material e político de aliados externos. Embora sua articulação tenha sido impulsionada por atores não indígenas, a UNI representou um primeiro experimento de articulação nacional fundamentado na noção de direitos coletivos e no protagonismo político indígena.

No processo constituinte, cerca de trezentas lideranças estiveram em Brasília articulando propostas que garantiram a inclusão dos direitos originários na nova Constituição. Para Chico Apurinã, essa atuação direta foi decisiva, embora ressalte que “a história do movimento indígena nacional não começa em 1988, nem se resume à Constituinte”. Os artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, fruto dessa mobilização, representaram uma mudança histórica ao reconhecer os povos indígenas como sujeitos de direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, rompendo com a lógica integracionista que permeava as normativas anteriores. Puseram fim, ainda, ao regime de tutela afirmando que os povos indígenas, suas comunidades e organizações são sujeitos de direito e podem ingressar diretamente em juízo —

condição que possibilitou, posteriormente, avanços jurídicos importantes, como a ADPF 709, já mencionada.

Após a promulgação da Constituição de 1988, o movimento indígena assumiu o desafio de incidir para que os novos direitos constitucionais fossem regulamentados, viabilizando sua implementação prática. Em 1992, durante uma assembleia da COIAB, foi criado o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), configurando uma nova mobilização nacional. Zé Urias Manchineri recorda que, naquele contexto, com o enfraquecimento e a posterior desmobilização da UNI, a COIAB tentou assumir o papel de interlocução junto ao governo federal. Contudo, logo se reconheceu que a organização não poderia representar todos os povos indígenas do país. Desse entendimento emergiu a percepção de que era necessário constituir uma instância com sede em Brasília, capaz de fortalecer a articulação nacional e consolidar um espaço próprio de representação política indígena.

Assim, o CAPOIB foi criado com o propósito de fortalecer a projeção e a incidência política dos direitos conquistados pela Constituição de 1988, bem como de “ampliar a base de sustentação dessa estrutura nacional”, conforme observa Paulino. A proposta previa que as organizações regionais contribuíssem para o custeio da permanência de uma liderança representativa em Brasília-DF, assegurando a presença indígena contínua nos espaços de interlocução com o Estado. Essa estrutura chegou a funcionar por algum tempo, mas as organizações de base então envolvidas — a COIAB, a APOINME e o Conselho dos Caciques do Sul — enfrentaram dificuldades institucionais e financeiras para manter representantes na capital federal, o que acabou comprometendo a continuidade dessa articulação nacional.

Nesse contexto, concebeu-se uma estrutura de coordenação e representação indígena em âmbito nacional, cuja trajetória foi marcada por dificuldades estruturais e tensões internas. Mesmo tendo sido criada em 1992, a primeira assembleia geral do COPAIB foi realizada apenas em 1995, com apoio do CIMI. Os estatutos aprovados naquela ocasião revelaram tensões em torno da representatividade e da estrutura institucional do conselho. O critério de filiação adotado excluía organizações já vinculadas a outras entidades indígenas e isso evidenciava os limites enfrentados na tentativa de construir uma representação unificada e estável diante da diversidade sociopolítica dos povos indígenas no país (Ricardo, 1996).

Entre as ações mais relevantes do COAPIB, Paulino destaca a articulação do Fórum de Entidades de Apoio ao Povo Yanomami, em meio ao contexto do massacre ocorrido em 1993. A mobilização, que reuniu diversos povos em Brasília-DF em defesa do povo Yanomami, parece ser uma das primeiras articulações nacionais desse tipo. Na oportunidade, Lula, então candidato à Presidência, apresentou um documento-compromisso aos povos indígenas ali presentes e afirmou: “Por que por escrito? Nós não queremos que amanhã, quando o irmão índio nos procurar para cobrar o discurso, a gente diga que não lembra do discurso. (...) O compromisso tem que valer por toda vida até a gente conquistar a liberdade e o respeito”⁴⁵.

Outro momento emblemático de sua atuação foi a manifestação realizada em 2000, quando, em resposta às comemorações oficiais dos 500 anos da colonização do Brasil, os povos indígenas organizaram uma marcha histórica até Porto Seguro-BA. A mobilização teve como objetivo denunciar que não havia nada a ser celebrado, em um cenário marcado por retrocessos e pela tramitação de propostas legislativas que ameaçavam os direitos indígenas recém-conquistados.

O processo de articulação das manifestações dos anos 2000 teve um efeito colateral: uma crise entre o movimento indígena e o CIMI. Por um lado, o CIMI publicou um artigo acusando lideranças indígenas da Amazônia brasileira de terem sido cooptadas pelo Governo desmobilizando as manifestações⁴⁶, por outro, as lideranças assinaram um documento em resposta afirmando que as lideranças tomaram consciência que o CIMI procurava manter o controle de todo processo das manifestações indígenas e de sua orientação política.

Desde o início dos preparativos, as organizações indígenas não queriam apenas manifestar-se contra as comemorações, mas também queriam aproveitar o momento histórico para alavancar conquistas políticas em relação aos direitos indígenas. Parece ainda não ter sido compreendido pelo CIMI a estratégia dos povos da Amazônia, que há muito tempo ultrapassou os frágeis limites da denúncia ou da contestação, prática habitual do CIMI que optou historicamente por

⁴⁵ Documentário *Deixem viver os Yanomami*, produzido pelo CIMI nos anos 1980. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r6mmAvPykfk>

⁴⁶ As Muitas Faces de Uma Guerra: CIMI interpreta as comemorações dos 50 anos e critica movimento indígena. In: RICARDO, Carlos Alberto. (org) *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000:73.

uma bandeira de luta que não incorpora a participação, a mudança através da própria vivência, ou pelo menos não a deseja para os povos indígenas.⁴⁷

Esse documento já enuncia uma mudança estratégica: além da manifestação, o movimento decide atuar também por meio da participação social junto ao governo. O texto em resposta ao CIMI foi assinado pelo CAPOIB e por diversas outras organizações indígenas da Amazônia brasileira. Outro ponto que fica claro é o reposicionamento em relação às organizações indigenistas.

O CAPOIB desempenhou um papel fundamental na mobilização indígena até sua extinção, em 2002, em decorrência de dificuldades financeiras e conflitos internos. O vácuo de representação nacional que se seguiu — até a criação da APIB, em 2005 — foi particularmente sentido no início do primeiro mandato do presidente Lula. Chico Apurinã relatou, na plenária do 21º ATL, que naquele momento não havia uma presença indígena em Brasília capaz de dialogar de forma ampla e representativa com o governo federal. A COIAB buscou provisoriamente preencher essa lacuna, mas seus limites regionais impediam que representasse plenamente a diversidade dos povos indígenas de todo o país.

A partir da experiência do CAPOIB, decidiu-se, em 2005, pela criação de uma nova articulação nacional. Zé Urias Manchineri destacou, em sua fala na plenária de 20 anos da APIB, realizada durante o 21º ATL, que a criação da articulação resultou diretamente dos aprendizados acumulados com o CAPOIB. Ele comparou aquele período, em que “às vezes sentava com cinco, seis pessoas para planejar as coisas”, com a atual estrutura da APIB, sublinhando o avanço significativo na capacidade de articulação e atuação do movimento.

Foi, portanto, nesse contexto de ausência de uma representação indígena nacional articulada que surgiu a APIB, como resposta à necessidade de fortalecer a coordenação política entre os povos. Ao distinguir as experiências anteriores da UNI e do CAPOIB, Paulino observa que a primeira possuía uma estrutura representativa verticalizada, enquanto o segundo já propunha um modelo horizontal, fundamentado na participação

⁴⁷ As faces escuras do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial. In: RICARDO, Carlos Alberto. (org) *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000:74.

de lideranças das organizações regionais, encarregadas de ecoar as demandas e posicionamentos de suas bases.

Valéria Paye (*apud* Bicalho, 2009:420) também se refere à época da UNI como período em que o movimento indígena nacional se encontrava desvinculado das bases, questionando: “(...) se a gente não se articula a eles [líderes comunitários], o que eu sou aqui em Brasília? Quem é que vai me dar *força*?”. Ao compreender que o movimento só pode adquirir *força* quando construído a partir “das lideranças, dos caciques das aldeias, das organizações menores que estão na ponta”, articulados em organizações regionais que, por sua vez, se conectam ao movimento nacional, Valéria aponta para uma concepção de *força* que é política e reforça a relação entre liderança, pertencimento étnico e território. Esse conceito de *força*, tal como ela a formula, me parece ganhar expressão de maneira especialmente evidente nas marchas, como abordarei adiante.

A articulação entre os níveis: nacional, as organizações regionais e as bases comunitárias constituem, assim, uma estratégia organizacional fundamental também de enfrentamento à ideia de uma indianidade genérica, afirmando a diversidade étnica e territorial que sustenta o próprio movimento nacional indígena contemporâneo. A APIB mantém esse princípio horizontal de organização e, segundo Paulino, “os propósitos são os mesmos [da CAPOIB], porém há um diferencial de qualidade, um salto de qualidade”, atribuindo essa diferença à experiência acumulada ao longo dos anos por organizações como a COIAB e a APOINME. “Então, se está falando de uma base de sustentação de alguma forma traquejada na luta” (*apud* Bicalho, 2009:410).

Mesmo com o processo crescente de formalização das organizações indígenas — as chamadas “registradas em cartório” —, Ricardo (1996:90-91) observava que a constituição de formas de representação indígena em nível nacional era historicamente marcada por desafios estruturais e por uma forte dependência de alianças com atores não indígenas. O autor compreendia que, à medida que a política indígena se afastava do nível local e passava a operar em escalas regionais, nacionais e internacionais, tendia a assumir um caráter intermitente, frequentemente mediado por organizações e indivíduos não indígenas, que atuavam com agendas e estratégias próprias. Avaliava, ainda, que a representação no plano supralocal permanecia atravessada por uma “sociologia dos intermediários”, composta por atores e instituições que, a partir de diferentes perfis institucionais e trajetórias, contribuíam para conformar o próprio campo político indígena no Brasil.

Nesse contexto, em que a representação indígena ainda era fortemente atravessada por mediações de atores não indígenas, as lideranças buscaram novas formas de articulação política capazes de afirmar sua autonomia no campo indigenista. Em junho de 2004, no intervalo entre o primeiro ATL e a criação da APIB, foi constituído o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), marco de uma mudança importante na relação entre os povos indígenas e as organizações indigenistas — então designadas como “parceiras e aliadas”. Como explica Paulino Montejo:

Quando eu disse que se rompe, embora na prática ainda seja difícil, de uma perspectiva autoritária, tutelar, protecionista, assistencialista, não implica em romper com tudo o que se chama de *parceiros e aliados*. Certamente precisa de um processo educativo para as entidades governamentais e não governamentais na sua relação com o movimento indígena, porque também tem um *processo educativo*. Não dá para dissipar os índios, eles sabem pensar. Os índios sempre disseram que ninguém mais do que eles conhecem os seus problemas. O que você tem que ajudar é oportunizar a verbalização e a expressão do direito de expressão e dar-lhes oportunidade de falar, de participar, de intervir. (*apud* Bicalho, 2009:413) (grifos meus).

Com esse intuito, o movimento indígena nacional criou o FDDI como uma instância de convergência entre organizações indígenas regionais e organizações parceiras e aliadas. O objetivo era preservar a atuação coletiva, mas a partir de uma perspectiva em que o protagonismo indígena fosse o eixo central: o movimento passou, cada vez mais, a determinar os rumos políticos, convidando os aliados a contribuir — e não o contrário.

E assim nós temos construído esse processo de intervenção na defesa dos direitos indígenas e na proposição, na apresentação de propostas para as políticas públicas; e nesta parceria com as entidades, respeitando a autonomia institucional, a agenda própria de cada instituição, mas querendo somar, estando junto com a gente. Então o resultado é esse que se chama *protagonismo indígena*. (Paulino Montejo *apud* Bicalho, 2009:413).

Em um primeiro momento, o FDDI foi secretariado pela COIAB, mas posteriormente a APIB assumiu sua coordenação, tendo existido até 2010. Em seguida, constituiu-se a Mobilização Nacional Indígena (MNI), que perdura até hoje. Essa articulação consolidou o diálogo entre o movimento indígena e suas organizações parceiras e aliadas, tornando-se um espaço permanente de análise de conjuntura e de debate sobre a atuação do Estado brasileiro — no âmbito dos três poderes — em relação aos direitos indígenas.

Historicamente, parece-me que os membros da MNI também figuram entre os principais parceiros e aliados que apoiam o ATL, seja contribuindo para a estrutura do acampamento, ou viabilizando a participação de delegações indígenas por meio de apoio logístico. Como mencionei no primeiro capítulo, o CTI — membro do FDDI desde sua fundação e também da MNI — apoia, anualmente, a vinda de delegações dos povos Timbira, organizados pela Wyty Cate, além de outros povos com os quais mantêm relações históricas de colaboração.

Olhando em retrospectiva, parece evidente que, à medida que a APIB foi se institucionalizando e se fortalecendo, o papel das ONGs foi sendo progressivamente reduzido na produção do ATL. Esse papel passou a concentrar-se, cada vez mais, no apoio à participação das delegações das organizações indígenas de base territorial com as quais mantêm relações e, eventualmente, no convite de representantes dessas ONGs para participar de plenárias temáticas relacionadas às suas áreas de competência. Todavia, a condução das plenárias, das agendas e dos documentos é realizada pela APIB e por suas organizações de base, com o apoio de seu corpo técnico.

Outro aspecto que me parece limitar o protagonismo das organizações apoiadoras diz respeito à identidade visual do ATL: não incluir, nas peças de comunicação, as logomarcas dessas organizações, ainda que tenham contribuído financeiramente para a estruturação do evento. Recordo-me, por exemplo, de uma organização internacional que dispunha de recursos orçamentários para produzir uma quantidade significativa de camisetas a serem distribuídas durante o ATL; contudo, havia a condição de que sua logomarca fosse estampada nelas. Diante disso, a APIB optou por declinar da proposta.

Parece-me que a discussão sobre o papel dos parceiros e aliados é motivada pelas mesmas inquietações que deram origem ao debate acerca do paradoxo do trabalho indigenista, mencionado anteriormente, embora aqui observada sob a perspectiva dos povos indígenas. Entendo que, diante do evidente protagonismo do movimento

indígena, nós — assessores, parceiros e aliados — devemos nos manter atentos a um processo contínuo de aprendizado, como afirmou Paulino, sobre a maneira como esses papéis se reconfiguram sob o risco de deixarmos de ser reconhecidos como tais. Esse processo contínuo de aprendizado e reposicionamento no campo indigenista deve ser objeto de atenção tanto dos profissionais quanto das instituições que nele atuam.

“APIB É UMA ORGANIZAÇÃO QUE FOI CRIADA POR VÁRIAS MÃOS”

A APIB tem por missão, segundo seu regimento interno, a “promoção e defesa dos direitos indígenas, a partir da articulação e união entre os povos e organizações indígenas das distintas regiões do país”⁴⁸. Entre os objetivos elencados em seu regimento interno estão: (i) promover e apoiar o fortalecimento institucional, político e jurídico do movimento indígena nacional e de suas organizações regionais para a promoção, proteção e defesa dos direitos e interesses dos povos indígenas; e (ii) promover e apoiar a articulação e mobilização permanentes das organizações e povos indígenas com a mesma finalidade.

Criada em 2005, durante o 2º Acampamento Terra Livre (ATL), a APIB — como relembaram as lideranças na plenária de abertura do 21º ATL, realizado em 2025, sob o tema “APIB Somos Todos Nós: em defesa da Constituição e da Vida” — enfrentou, em seus primeiros anos, fortes questionamentos inclusive por parte de lideranças indígenas alinhadas à então presidência da Funai. “Diziam que a APIB não representava nada, que não tinha legitimidade”, lembrou Paulino. “Ainda assim, o movimento seguiu se fortalecendo, em um processo que incluiu a criação da [Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul] ARPINSUL, da Comissão Guarani Yvyrupá, da [Articulação do Povos Indígenas da Região Sudeste] ARPINSUDESTE e do Conselho Terena, como parte dessa trajetória de consolidação”.

Paulo Tupinikim também destacou o papel articulador da APIB na criação de novas organizações: “Não existia esse monte de organização. Mas, a partir da organização da APOINME, da COIAB e, logo, com a criação da APIB, várias outras organizações

⁴⁸ APIB. Sobre. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 22 nov. 2025.

começaram a pensar e se organizar, e hoje compõem *e fortalecem o movimento indígena nacional*". Ele ressalta:

É importante a gente ressaltar que a *APIB é uma organização que foi criada por várias mãos*. Vale reforçar também que, hoje, começam a surgir vários outros movimentos paralelos querendo ganhar este espaço que a APIB tem hoje. Movimentos que tentam cooptar lideranças, tentam cooptar indígenas para poder tentar ganhar este espaço, mas que, na verdade, não têm o reconhecimento desta plenária que está aqui. *Porque esta plenária é quem reconhece esta organização*. (Paulo Tupinikim, 21º ATL, 2025, grifo nosso).

Atualmente a APIB é composta por sete organizações de base, a saber: a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), criada em 1990, representa os povos indígenas dos estados do Nordeste (exceto o Maranhão) e de Minas Gerais. A Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), criada em 2009, representa os povos indígenas da região Sudeste. A Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL), criada em 2006, representa principalmente os povos Kaingang, Xokleng, Xetá e Charrua, da região Sul do país. A Grande Assembleia do Povo Guarani (Aty Guasu), iniciou sua atuação em 1979, representa o povo Guarani e Kaiowá. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), criada em 1989, congrega organizações que representam os povos indígenas dos nove estados da Amazônia Legal. O Conselho do Povo Terena, criado em 2012, representa o povo Terena, cujas terras estão localizadas no Mato Grosso do Sul. Por fim, a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), criada em 2006, reúne coletivos do povo Guarani das regiões Sul e Sudeste.

As organizações de base da APIB são bastante diversas, como se pode observar pela própria abrangência de cada uma delas. A COIAB, por exemplo, é uma federação de organizações que, por sua vez, representam os movimentos indígenas dos nove estados da Amazônia Legal que compõe a Rede COIAB⁴⁹. A APOINME, embora não

⁴⁹ A rede da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) é composta por nove organizações regionais: a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP); a Articulação dos Povos Indígenas do Amazonas (APIAM); a Articulação dos Povos Indígenas do Tocantins (ARPIT); o Conselho Indígena de Roraima (CIR); a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA); a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT); a Federação Estadual dos Povos

seja uma federação de organizações, possui em sua estrutura dez microrregionais⁵⁰, que cobrem os estados de sua área de atuação. As demais organizações variam quanto à abrangência e representação, adotando ora recortes regionais — como a ARPINSUL e a ARPINSUDESTE —, ora recortes étnicos — como é o caso do Aty Guasu, da Comissão Guarani Yvyrupa e do Conselho do Povo Terena, que representam, cada uma, um único povo indígena. As organizações da APIB também diferem muito em estrutura institucional, sendo algumas delas formalizadas enquanto pessoa jurídica e outras não, como o Aty Guasu e o Conselho Terena.

A APIB também não é constituída como uma pessoa jurídica, entretanto, o departamento jurídico da APIB conquistou o direito de reconhecimento da organização política como representativa em juízo e outras instâncias públicas. Baseando-se no Art. 231 que reconhece aos índios sua organização social e do Art. 232 “Os índios e suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”. Pankararu (2019:21) define que a organização social indígena se estrutura a partir da identidade cultural, sentimento de pertencimento, costumes, histórias e ocupação territorial. No caso das organizações que compõem a base da APIB, observamos arranjos organizativos que articulam elementos com recortes regionais, por bioma e por etnicidade. Assim, afirma que a Constituição Federal, mesmo que de maneira tímida, reconhece aos povos indígenas o direito de auto-organização, reconhecendo a sua autonomia.

Segundo Amado e Vieira (2021, 182-183), a organização social indígena deve ser entendida como a estrutura política própria de cada povo ou comunidade, fundada na identidade cultural, nos costumes, nas histórias e na ocupação territorial, que operam como fontes normativas para regular tanto as relações internas quanto as externas. Por essa razão, afirmam os autores, as comunidades indígenas constituídas segundo seus moldes tradicionais não dependem de contratos sociais ou de formalidades jurídicas estatais para existir como sujeitos de direito: sua personalidade jurídica decorre

Indígenas do Pará (FEPIPA); o Movimento Indígena do Acre; e a Organização dos Povos Indígenas de Rondônia e Noroeste do Mato Grosso (OPIROMA). Essas entidades representam os povos indígenas em seus respectivos estados e regiões, compondo a base política e organizativa da COIAB. Disponível em: <https://coiab.org.br/a-coiab/nossa-rede/>

⁵⁰ A saber: MR Alagoas e Sergipe; MR Bahia Norte Oeste; MR Bahia Sul Extremo Sul; MR Ceará; MR Espírito Santo; MR Minas Gerais; MR Pernambuco; MR Piauí; MR Rio Grande do Norte; MR Paraíba. Disponível em: <https://apoinme.org/quem-somos/>

diretamente da Constituição, que reconhece a legitimidade dessas formas próprias de organização. Os autores argumentam que tais organizações tradicionais funcionam como mediadoras que conectam vida pública, costumes e sistemas normativos indígenas, sendo legítimas para estabelecerem diálogo com as estruturas estatais.

Baseado nessa compreensão, o departamento jurídico da APIB argumentou tratar-se de uma organização constituída em moldes tradicionais, não sendo necessária, portanto, a elaboração de contrato social para seu reconhecimento formal. A APIB é reconhecida por instâncias internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e o Parlamento Europeu. No âmbito nacional, obteve reconhecimento do Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709 — ação de autoria da APIB —, em decisão proferida pelo então Ministro Luís Roberto Barroso, que determinou:

o fato de a APIB não estar constituída como pessoa jurídica não é impeditivo ao reconhecimento da sua representatividade. *Não se pode pretender que tais povos se organizem do mesmo modo que nos organizamos.* Assegurar o respeito a seus costumes e instituições significa respeitar os meios pelos quais articulam a sua representação à luz da sua cultura. (2020, grifo nosso).

A ADPF 709 foi a primeira ação de inconstitucionalidade proposta pela APIB no Supremo Tribunal Federal (STF) representada por sete advogados indígenas — um marco histórico tanto para a advocacia indígena quanto para a afirmação da auto-representação dos povos indígenas no sistema de justiça. No ATL de 2020, denúncias de invasões e ameaças, intensificadas pelo discurso do presidente Bolsonaro, ganharam centralidade, assim como críticas ao papel anti-indígena desempenhado pela FUNAI. Naquele ano, o acampamento impulsionou a criação da campanha Emergência Indígena, que articulou ações de ajuda humanitária em todo o país e organizou o monitoramento do avanço da pandemia entre os povos indígenas. É nesse contexto que a APIB levou ao STF a denúncia do “projeto de morte” do Governo Bolsonaro, exigindo a implementação de barreiras sanitárias, a distribuição de vacinas e de cestas básicas nos territórios.

A ADPF 709, voltada à proteção dos povos indígenas durante a pandemia de COVID-19, incluiu pedidos específicos para a salvaguarda de povos em isolamento voluntário e de recente contato, bem como para a retirada de invasores de sete terras indígenas⁵¹. Seu julgamento constitui um dos marcos da transformação recente nas estratégias de luta do movimento indígena, evidenciando a centralidade crescente da advocacia indígena — coordenada, nesse caso, pelo departamento jurídico da APIB — como ferramenta de enfrentamento institucional e de defesa de direitos.

Apesar da APIB não possuir um Estatuto Social — instrumento próprio de pessoas jurídicas —, sua organização interna é instituída por um Regimento Interno, que define três instâncias políticas e seis departamentos de assessoria técnica. As instâncias políticas são o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI), o Conselho Político e a Coordenação Executiva⁵². Ainda que não figure formalmente no organograma político da APIB, o ATL é definido pela APIB sendo como “a maior assembleia de povos e organizações indígenas do Brasil”⁵³. Como afirmou Paulo Tupiniquim, é a plenária do ATL que reconhece e confere legitimidade política à APIB enquanto movimento nacional — diferentemente de outras tentativas anteriores que tiveram seu protagonismo questionado.

As instâncias políticas da APIB são compostas exclusivamente por indígenas, enquanto os departamentos técnicos podem admitir profissionais não indígenas — embora haja uma orientação institucional para a priorização de profissionais indígenas. O papel dos assessores não indígenas é visto e afirmado como transitório pela Coordenação Executiva da APIB e muitas vezes pelos próprios assessores não indígenas, o que remete novamente ao *paradoxo do indigenismo*.

Voltando à estrutura, o FNLI constitui a instância máxima de deliberação da APIB, sendo formado pelo Conselho Político, pela Coordenação Executiva, pelas Coordenações Regionais e por lideranças das sete organizações de base. O número de assentos destinados a cada organização é proporcional à sua abrangência que, como

⁵¹ Terras Indígenas Yanomami, Karipuna, Uru- EuWau-Wau, Kayapó, Araribóia, Munduruku e Trinchira Bacajá.

⁵² Cabe mencionar que o Estatuto Social anterior, de 2011, previa uma instância superior, a Assembleia Geral, que deveria se reunir a cada três anos e deliberar sobre as orientações a serem seguidas pelo FNLI. Não disponho de informações sobre as razões que levaram à supressão dessa instância.

⁵³ APIB. ATL-Acampamento Terra Livre. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 22 nov. 2025.

mencionado anteriormente, varia consideravelmente entre elas. O FNLI reúne-se ordinariamente ao menos uma vez por ano para o planejamento estratégico da APIB e, de forma extraordinária, sempre que pautas políticas relevantes o exigem e há recursos disponíveis para viabilizar o encontro — como ocorreu na reunião que abordo no próximo capítulo, realizada no contexto pós-eleições de 2022.

“ATL 20 ANOS: FERRAMENTA DE LUTA POLÍTICA DO MOVIMENTO INDÍGENA”

Desde a realização do primeiro Acampamento Terra Livre (ATL), em 2004 — manifestação inserida no contexto do Abril Indígena, cujo nome “ATL” se consolidou apenas na terceira edição —, o encontro tornou-se o principal espaço de articulação e mobilização do movimento indígena nacional, reunindo, anualmente, povos e organizações de todo o país em Brasília⁵⁴. Sendo assim definido pela APIB como “a maior assembleia de povos e organizações indígenas do Brasil”⁵⁵. Nele, são reivindicados os direitos originários à terra, denunciados os retrocessos de direitos e afirmada a autodeterminação dos povos indígenas, entre diversas outras pautas centrais.

Na plenária de abertura de 2024, que teve como tema: “ATL 20 anos: ferramenta de luta política do movimento indígena”, Kleber Karipuna reafirmou o ATL como uma “ferramenta de luta, resistência e mobilização”, por meio da qual o movimento indígena pauta suas demandas junto aos três poderes públicos e reivindica políticas que dialoguem com as realidades específicas de cada povo. O enfrentamento do movimento indígena em cada um desses poderes levou a deputada Célia Xakriabá a proclamar a luta como o “quarto poder” — um poder que se faz a partir dos territórios, enraizado nas formas próprias de fazer política dos povos, como abordei no capítulo anterior.

O acampamento surgiu como resposta à ausência de sinalizações, por parte do primeiro governo Lula (2003-2006), quanto à implementação da prometida nova

⁵⁴ Salvo poucas exceções, o ATL tem sido realizado em Brasília. Em 2010, o 7º ATL ocorreu em Campo Grande (MS), como forma de denunciar os graves conflitos territoriais enfrentados pelo povo Guarani Kaiowá no estado. Em 2012, o 9º ATL foi realizado no Rio de Janeiro (RJ), durante a Cúpula dos Povos, evento paralelo à Rio+20. Já em 2020 e 2021, os 16º e 17º ATLs aconteceram de forma virtual, em decorrência da pandemia de COVID-19.

⁵⁵ No Anexo 2 apresento a evolução do número de participantes do ATL.

política indigenista. Durante a campanha presidencial de 2002, Lula afirmava o comprometimento com os direitos das minorias, historicamente negligenciadas pelos governos anteriores. O movimento indígena entregou uma carta-compromisso ao então candidato, condicionando seu apoio ao atendimento das pautas indígenas. No entanto, a frustração se instalou logo nos primeiros meses de governo diante do não cumprimento dos compromissos assumidos. Em protesto, lideranças indígenas realizaram, em 2004, um ato simbólico de queima pública dessa carta, que se tornou um marco de referência para as reivindicações do movimento naquele período (Ortolan, 2006).

Retomando a reflexão que apresentei na introdução, é da perspectiva de uma *etnografia a posteriori* sobre o ATL — isto é, uma etnografia construída a partir da rememoração de momentos vividos por mim nos acampamentos — que volto às falas e experiências que presenciei, buscando elaborar uma narrativa etnográfica a partir delas. O *à posteriori* se dá justamente para enfatizar que não vivenciei esses eventos na condição de pesquisadora, mas a partir de diferentes papéis e posições ocupadas ao longo dos anos — papéis que, embora não planejados como pesquisa, possibilitaram perspectivas diversas deste contexto etnográfico.

Ao revisitar os materiais produzidos pela APIB em comemoração aos 20 anos do ATL, em 2024, lembrei-me de que o 6º ATL — o meu primeiro acampamento — teve como tema “Direitos atropelados! Fim do segundo mandato Lula e nossos direitos violados!”. Cerca de 800 pessoas participaram daquela edição. No documento final, as lideranças enfatizavam que, ao longo do segundo mandato do Governo Lula, os povos indígenas haviam intensificado suas reivindicações pela efetivação dos direitos constitucionais, especialmente no que diz respeito às demarcações territoriais. Denunciavam ainda os projetos de desenvolvimento que ameaçavam seus territórios e modos de vida, implementados sem consulta prévia, livre, informada e de boa-fé, em descumprimento à Convenção 169 da OIT. Criticavam, também, a flexibilização da legislação ambiental, que vinha abrindo caminho para grandes empreendimentos em suas terras, colocando em risco não apenas os povos indígenas, mas também os ecossistemas.

Minha memória dos acampamentos remonta justamente àquele ano de 2009. Eu era então estudante de graduação, iniciando minha pesquisa etnográfica com o povo Xavante e buscando me aproximar da chamada “questão indígena”. Compreendia muito pouco sobre o movimento indígena, seus parceiros e suas redes complexas de

articulação. Por isso, sentia-me profundamente deslocada naquele espaço — uma sensação que, retrospectivamente, reconheço como análoga ao estranhamento inicial da inserção etnográfica, ainda que, naquele momento, não estivesse formalmente “em campo”. A estrutura do acampamento consistia em uma grande tenda de circo colorida, montada no segundo quadrante da Esplanada dos Ministérios, em Brasília-DF, logo acima da avenida onde se dispõem as bandeiras dos estados brasileiros.

A localização do ATL era estratégica: em frente ao Congresso Nacional e ao lado do Ministério da Justiça, órgão responsável pela declaração das terras indígenas e ao qual a Funai esteve vinculada até 2022. Esse espaço, que se consolidou como o local histórico do ATL, permanece sendo o ponto preferencial da APIB para a realização do acampamento; contudo, a autorização para sua instalação ali é sistematicamente negada pelas autoridades responsáveis. A instalação nesse espaço só foi possível enquanto a estratégia era de *ocupação*, como abordarei a seguir.

Figura 8: Tenda de circo dos primeiros ATLs. Fonte: Revista APIB, 2024:25



Figura 9: Plenária 6º ATL, em 2009. Imagens: ARPINSUL / Acervo do CIMI, Revista APIB, 2024:29



Entre 2011 e 2015, atuei na Funai, lidando com a principal demanda dos povos indígenas: a regularização fundiária de suas terras. Essa experiência despertou em mim um interesse particular pelas falas e reivindicações sobre a terra e pelas diferentes formas de expressão dessa luta. O ATL passou, então, a constituir um espaço privilegiado de escuta, onde eu aguardava, a cada edição, os anúncios do governo sobre o avanço dos processos de demarcação de terras indígenas.

Com o tempo, tornou-se prática que os governos apresentassem um “pacote de entregas” durante o chamado “Abril Indígena” — período marcado pelas celebrações do Dia dos Povos Indígenas —, o que frequentemente acontece no ATL. Esse “pacote” consiste na divulgação de medidas relacionadas ao avanço da regularização fundiária das terras indígenas, incluindo a constituição de Grupos Técnicos (GTs) de estudos de identificação e delimitação pela Presidência da Funai; a publicação de portarias declaratórias pelo Ministério da Justiça — determinando a demarcação administrativa das terras — e, por fim, a assinatura do decreto de homologação da demarcação pelo Presidente da República.

Essa dinâmica, contudo, passou a ser alvo de críticas dentro do movimento indígena, segundo as quais a regularização fundiária deveria avançar de forma contínua ao longo do ano, e não apenas em ocasiões simbólicas. Por outro lado, essa situação leva a uma reflexão inevitável: se não fossem as mobilizações e manifestações

indígenas, em que ritmo se daria o já moroso avanço no reconhecimento das terras? A meu ver, não seria exagero supor que, sem a luta constante dos povos indígenas, o próprio direito à terra — assegurado pela Constituição Federal de 1988 — já teria sido esvaziado de sentido.

Entre 2016 e 2020, atuei como assessora do CTI. Nessa função, no contexto do ATL, compunha a equipe de apoio à delegação dos povos Timbira — entre eles o Krahô —, que anualmente participa das mobilizações nacionais. Esse “apoio” durante o acampamento era, sobretudo, de natureza logística. No cotidiano do ATL, informações como contatos de fornecedores, como de lona reforçada para cobrir as tendas montadas com bambus, de colchões, cobertores e barracas, tornavam-se recursos valiosos entre os *apoiadores* para garantir o bem-estar das delegações. As ONGs nacionais, muitas das quais integram a Mobilização Nacional Indígena (MNI), mantêm relações históricas com determinados povos, territórios e associações, apoiando a presença dessas delegações no acampamento e atuando *in loco* com suas equipes.

A partir de 2021, passei a atuar em organizações não governamentais internacionais que, embora frequentemente colaborem financeiramente para a estruturação do acampamento, nem sempre estão diretamente vinculadas ao apoio de delegações específicas. Essas organizações costumam articular campanhas de *advocacy*, buscando estabelecer conexões das pautas do movimento indígena brasileiro ao cenário internacional.

Entre 2022 e 2024, atuei como consultora-assessora da APIB. Os assessores — indígenas e não indígenas — que trabalham diretamente na APIB, em suas organizações de base e em outras entidades indígenas presentes, além dos voluntários organizados em comissões temáticas, são responsáveis pelos bastidores que garantem a infraestrutura e o funcionamento do evento. Assim, o ATL, além de ser um espaço de luta, resistência e mobilização dos povos indígenas, configura-se também como um campo de relações, articulando múltiplos atores — indígenas e não indígenas — envolvidos na produção coletiva dessa grande mobilização política nacional.

É a partir dessas diferentes posições — que, por sua vez, não esgotam todas as perspectivas possíveis — que construo a narrativa etnográfica apresentada neste capítulo. Retomo esses papéis não apenas para situar o lugar a partir do qual participei, observei, rememoro e escrevo, mas também para evidenciar as diversas formas de participação envolvidas na realização do ATL. Sob esse olhar é possível reconhecer

algumas categorias de participantes — sem, evidentemente, perder de vista os protagonistas centrais, os povos indígenas que abordarei a seguir —, como os simpatizantes e voluntários, muitos deles estudantes e moradores de Brasília; os parceiros e apoiadores vinculados a ONGs; os visitantes, que se somam ao evento movidos por curiosidade, solidariedade ou interesse em acompanhar as manifestações culturais e a feira de artesanato; e, ainda, os representantes de órgãos públicos, que participam das plenárias e dos diálogos políticos promovidos durante o acampamento.

OCUPAÇÃO E INSTALAÇÃO: TRANSFORMAÇÕES DE ESCALA E ESTRATÉGIA

As narrativas indígenas definem o ATL como uma *ferramenta de luta, resistência e mobilização*, além da *grande assembleia dos povos e organizações indígenas do Brasil*. A plenária de abertura do 21º ATL (2025), instalado no Eixo Cultural Ibero-Americano — antiga Funarte —, teve como tema “APIB somos todos nós: em defesa da Constituição e da vida”⁵⁶ e foram rememoradas as histórias da APIB e do ATL de forma intrinsecamente imbrincadas.

Lideranças das organizações regionais que compõem a base da APIB compartilharam relatos sobre a trajetória da articulação, em comemoração aos seus 20 anos, e relembrou os 21 anos de acampamento destacando as transformações ocorridas nas estratégias e na estrutura ao longo desse período. Estiveram presentes importantes nomes da história do movimento indígena, tanto na esfera regional quanto nacional. Entre eles, Valéria Paye lembrou:

Em 2004, foi o primeiro Acampamento Terra Livre que eu ajudei, junto com as lideranças, a organizar, a mobilizar, e que, naquele momento, como bem lembrado já, não era acampamento terra livre, era Abril Indígena, era uma mobilização dos povos indígenas, e a gente organizava, *para quem lembra, na esplanada dos ministérios, onde a gente ia lá, ocupava, pessoal, era ocupação!*

⁵⁶ APIB. AO VIVO : Plenária APIB Somos Todos Nós: Em defesa da Constituição e da Vida. Abr 2025. **Youtube APIB Oficial**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OQAnCejSaOQ&t=7s>. Acesso em: 23 nov. 2025.

Hoje, a gente vê essa outra forma de se organizar, mas lá era ocupação. Muitos de nós chegávamos em caravana de madrugada e ia para a esplanada e montava o acampamento lá. (...) Quantas vezes, nesse processo de organização, eu tive um papel como mulher, fazendo parte dessa delegação que organizava ser a referência na hora que a polícia chegasse. Porque a gente solicitava autorização para o governo do GDF, só que essa autorização não chegava. Nunca chegou essa autorização.

Só que a gente tinha um papelzinho que a gente protocolava a solicitação. E, quando a polícia vinha para o nosso acampamento, quem ia lá era eu. Era eu, me tremendo toda ali. (Valéria Paye, 21º ATL, 2025).

O relato evidencia a estratégia de ocupação que, por anos, garantiu a presença indígena no segundo quadrante da Esplanada dos Ministérios. Nesse mesmo viés, Eliseu Guarani Kaiowá relembra: “Era um barraquinho, não era nem negociado para estar assim, era chegar de madrugada, derrubar bambu e fazer acampamento em frente do Congresso Nacional. E era na luta”. Caboclinho Potiguara também recorda que tudo começou em 2004, quando os povos indígenas do Sul — Xokleng, Guarani, Charrua e Kaingang — chegaram a Brasília e solicitaram uma audiência com o Ministro da Justiça, que se recusou a recebê-los. Diante da negativa e da insatisfação já mencionada com o primeiro governo Lula, decidiram acampar em frente ao Ministério. Aos poucos, outros povos foram se somando à mobilização.

A época da lona de circo e das ocupações na esplanada marcou a memória das lideranças do movimento. Paulo Tupiniquim, coordenador executivo da APIB pela APOINME, relembra: “Quem são os mais velhos que estão aqui, lembram de como era o Acampamento Terra Livre no passado. Era uma loninha de circo, onde todo mundo se acomodava ali embaixo daquela lona”. A lembrança é compartilhada por Hildo Kretã, que contrasta o presente com os anos iniciais de luta:

Então, o ATL, ele não se formou nessa megaestrutura que tem hoje, mas o início da luta ele foi muito dificultoso para a gente que fez essa luta no início. A gente sabe da dificuldade que é de sair lá da aldeia, vir no caminho, parar na estrada, fazer comida, chegar aqui, depois

mais três dias de viagem para voltar. Então, a gente, esse ATL, ele foi feito com muita luta e muito esforço.

Hoje, eu venho e fico olhando essa megaestrutura que tem aqui hoje e fico imaginando, 21 anos atrás, fico imaginando como é que era nós numa barraquinha de circo, circo, que se pudesse cabia todo mundo ali, se não tinha que dormir por lá de fora, lona preta, chovendo e nós ali. Então, foram anos difíceis, mas a gente construiu esse movimento indígena que está aqui hoje. Então, pessoal, somos todos a APIB! (21º ATL, 2025).

Ainda na plenária de abertura, Luiz Ventura, secretário executivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), lembrou que o CIMI esteve presente desde as primeiras edições do ATL, quando a ocupação da Esplanada dos Ministérios acontecia ainda de madrugada, como tática para garantir o espaço antes da chegada das forças de segurança. “Quando chegava a polícia, o pessoal já estava lá, e a barraca já estava aí dentro. *Era insurgência*”, definiu.

Em 2019, primeiro ano do governo Bolsonaro, após muitos anos em que o ATL vinha sendo instalado em locais previamente negociados com o Governo do Distrito Federal, buscou-se retomar a estratégia de ocupação do segundo quadrante da Esplanada dos Ministérios. Logo nas primeiras horas da manhã, os indígenas ocuparam o espaço e iniciaram a montagem do acampamento. A resposta foi imediata: as forças de segurança pública chegaram ao local e negociaram o deslocamento para a Praça da Cidadania.

O episódio evidencia que a ocupação desse espaço emblemático historicamente só se concretiza por meio da “ocupação”, nas palavras de Valéria Paye; “na luta”, segundo Eliseu Guarani Kaiowá; ou por meio da “insurgência”, como definiu Luiz Ventura. Nesse caso específico, se, por um lado, não foi possível manter a ocupação do segundo quadrante, por outro, a estratégia surtiu efeito: a presença na Esplanada pressionou o governo e garantiu a autorização para a instalação do acampamento — ainda que em outro local. Assim, a *ocupação* funcionou como tática para abrir caminho à negociação.

Figura 10: Ocupação da Esplanada no ATL, 2019. Foto: Mídia Ninja, Revista ATL 2024:39



Nas últimas edições, o espaço de instalação do ATL passou a ser negociado com meses de antecedência pelo Departamento Jurídico da APIB, responsável pelos trâmites e tratativas junto aos órgãos públicos para a autorização formal do acampamento e a realização das marchas. Observa-se, portanto, uma diversificação de estratégia: além da ocupação direta, aciona-se também a negociação institucionalizada da instalação.

Ao longo de vinte e um anos, o ATL ampliou-se significativamente em escala. Se, em 2004, reunia cerca de 150 indígenas, esse número cresceu exponencialmente, alcançando, a partir de 2022, entre seis e oito mil participantes (ver: Anexo 2 — Gráfico da evolução do número de participantes Do Acampamento Terra Livre (2004-2024)). O crescimento mais expressivo ocorreu justamente entre o ATL anterior à pandemia, em 2019 — que contou com cerca de quatro mil pessoas —, e o ATL de 2022, que reuniu aproximadamente sete mil. Nos anos de 2020 e 2021, o acampamento foi realizado de forma virtual, devido às restrições sanitárias impostas pela pandemia.

Segundo Kleber Karipuna (21º ATL, 2024), essa expansão representa “um caminho sem volta”. Em suas palavras, o objetivo é “organizar os nossos próximos 20 anos de ATL cada vez melhor, mais estruturado e mais organizado, da melhor forma possível, puxado pela APIB, junto com as nossas sete organizações regionais que a compõem”.

A ampliação do ATL veio acompanhada de transformações na estrutura e no uso do espaço. Até 2019, era possível acessar o acampamento por todo o seu perímetro e

circular livremente entre as barracas e tendas de bambu e lona — bambus, aliás, doados pela Universidade de Brasília (UnB), que autorizava sua retirada no campus Darcy Ribeiro, em um trabalho coletivo realizado por indígenas e voluntários do ATL. O percurso dentro do acampamento conduzia os visitantes pelos espaços das diferentes delegações, atravessando cenas cotidianas da vida coletiva: reuniões e rodas de conversa, cozinhas em funcionamento, pessoas descansando, outras sendo pintadas — entre tantas outras expressões da vida no acampamento.

A partir de 2022, a dinâmica de acesso ao ATL foi modificada. A organização passou a cercar a área do acampamento, criando pontos de entrada específicos para os serviços e um acesso principal, que direciona o fluxo de pessoas às áreas de comércio de artesanato e às plenárias, ao mesmo tempo em que resguarda as zonas mais “privadas”, onde se localizam as tendas, barracas e espaços de acampamento das delegações. Cabe notar que essa nova estrutura, mais robusta e complexa, está diretamente vinculada à negociação da autorização do espaço do acampamento, uma vez que seria inviável instalá-la nos moldes da ocupação que caracterizavam as edições anteriores.

Junto à instalação do ATL, se estabelece um agrupamento comercial em torno do acampamento, composto por trabalhadores informais locais que vendem alimentos, roupas, eletrônicos, bebidas alcoólicas — estas últimas frequentemente alvo de controvérsias — e inúmeros outros itens. Esse circuito econômico paralelo, embora externo à organização do evento, integra a paisagem social do ATL. A APIB tem buscado restringir a ocupação desses comerciantes, a fim de evitar que se instalem dentro da área destinada às delegações.

As mudanças de estrutura refletem também a adoção de medidas de segurança em resposta ao contexto de crescente ameaça física e política aos participantes, marcado pelo fortalecimento do bolsonarismo. Durante a II Marcha das Mulheres Indígenas, iniciada em 7 de setembro de 2021, o acampamento instalado no Eixo Cultural Ibero-Americano, em Brasília (DF), foi alvo de ofensivas e injúrias racistas proferidas por apoiadores do governo Bolsonaro, que se reuniam por ocasião do desfile do Dia da Independência na capital federal.

Tanto a localização onde o acampamento será instalado quanto o espaço a ser ocupado dentro dele são objetos de disputa. A primeira ocorre entre a organização do evento e o governo do Distrito Federal; a segunda, entre os próprios *parentes* — como os povos indígenas se referem uns aos outros nas relações interétnicas. As primeiras

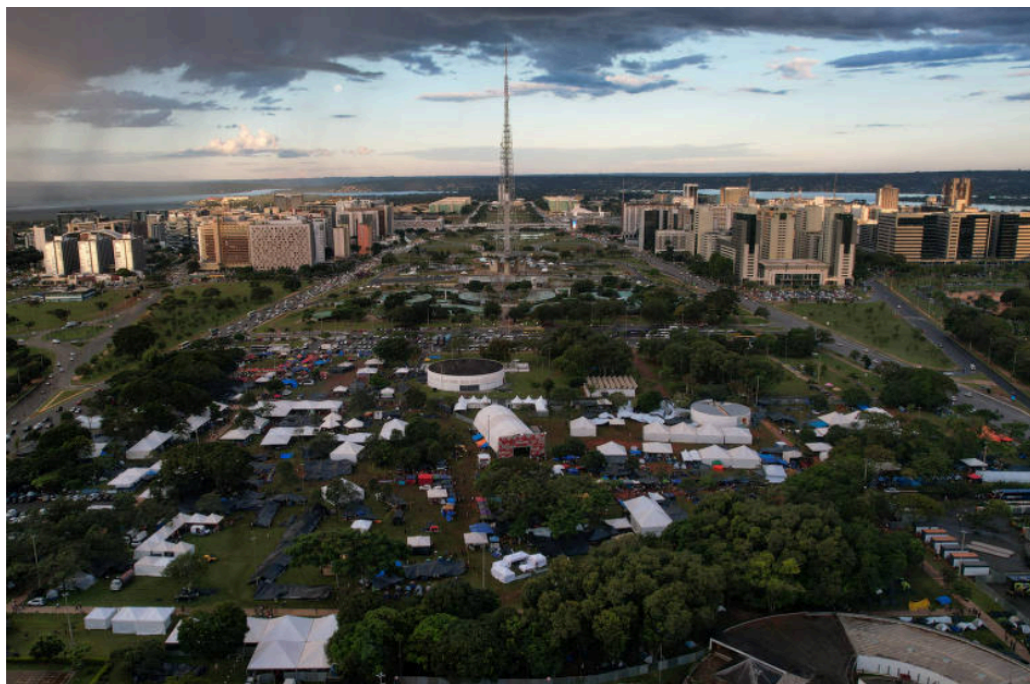
delegações a chegarem escolhem os melhores locais — aqueles bem posicionados em relação aos recursos do acampamento: cozinha, banheiros, água, área de comércio, sombra, entre outros.

Em 2023, ainda no sábado que antecedia o início do acampamento, eu participava de uma reunião da equipe da APIB na Praça da Cidadania, atrás do Teatro Nacional, enquanto a equipe de infraestrutura fazia a montagem da estrutural do acampamento. Lembro-me de um importante líder Mëbengôkre que, ao chegar, imediatamente delimitou o espaço de sua delegação. Indicava os pontos onde deveriam ser fincadas as estacas e estendida a fita zebraada que demarcava a área reservada. De fato, ali se consolidou o centro do acampamento Mëbengôkre, onde as mulheres aguardavam pessoas interessadas em serem pintadas e onde também se localizavam lojas das marcas⁵⁷ de duas associações que comercializam o artesanato do seu povo. As lojas de artesanato das associações Mëbengôkre estavam dispostas lado a lado, com a mesma arquitetura, formando uma espécie de pátio.

Os equipamentos e as formas do acampamento foram se transformando ao longo do tempo. Inicialmente, o acampamento era montado com lonas e bambus; com o passar dos anos, as barracas tornaram-se cada vez mais frequentes e, mais recentemente, popularizou-se também a instalação de tendas alugadas. Lembro-me de um comentário feito em um círculo de assessores durante o 19º ATL, em 2023: ao vermos as imagens de drone publicadas sobre aquela edição, notamos que a estética arquitetônica havia se modificado em razão das tendas, que conferiam ao acampamento uma aparência mais homogênea.

⁵⁷ As associações Mëbengôkre: Associação Floresta Protegida, Instituto Raoni e Instituto Kabu, criaram suas próprias lojas, além de terem parceria com outras marcas, como a Tamã.

Figura 11: Imagem de drone do ATL, 2024



Fonte: MACHADO, Adriano; REUTERS. Visão aérea feita com drone do Acampamento Terra Livre 2024. IN: FOLHA S.PAULO. Acampamento Terra Livre reúne indígenas de todo o país em Brasília. **Folha de São Paulo**, São Paulo: 22 abr. 2024. Disponível em: <https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1797087563968432-acampamento-terra-livre-reune-indigenas-de-todo-o-pais-em-brasilia>. Acesso em: 24 nov. 2025.

A distribuição das tendas também demonstra uma tentativa de setorização do acampamento de acordo com as organizações de base, buscando reunir as delegações próximas, e também garantir um espaço para plenárias, discussões e reuniões regionalizadas. A COIAB é o principal exemplo: há alguns anos estruturou uma grande tenda que conta com programação ao longo de todo acampamento, e conta também com o Centro Amazônico de Formação Indígena (CAFI) Parentinho, um espaço para receber as crianças e promover atividades, proporcionando a inclusão e participação das mães em outras atividades. Citando apenas alguns exemplos, além das tendas regionalizadas há também as tendas temáticas. Em 2024, a União da Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) realizou assembleia eletiva da organização durante o ATL. A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) também tem seu espaço reservado para plenárias e discussões. Esses segmentos do

movimento indígena — presentes no ATL, mas também nos níveis territorial e regional — revelam uma segmentaridade de pautas e agendas que, embora eventualmente produzam tensões e diferenciações internas, não se traduzem necessariamente em cisões, mas antes expressam a multiplicidade *rizomática* do movimento — voltarei a esse ponto nas considerações finais.

As transformações na estrutura do ATL estão também vinculadas a um processo organizativo — coordenado pela APIB e suas organizações de base — cada vez mais articulado e institucionalizado, estruturado em comissões temáticas. Algumas dessas comissões atuam de forma contínua ao longo do ano, como a Comissão de Captação e Projetos, responsável pela elaboração de propostas e captação de recursos para viabilizar a realização do evento; outras iniciam suas atividades com meses de antecedência, como a Comissão Jurídica, mencionada anteriormente, que conduz as tratativas com os órgãos públicos para a instalação do acampamento e a realização das marchas. Compõem ainda essa dinâmica coletiva comissões como as de Comunicação, Programação, Cultura e Animação, Cerimonial, Relatoria e Sistematização, Infraestrutura, Logística e Doações, Segurança e Saúde — cada uma assumindo funções essenciais para garantir o bem-estar no ambiente do acampamento e o impacto político da mobilização⁵⁸.

Valem destacar aqui duas parcerias, em particular, pelo caráter de colaboração e pela forma como expressam alianças entre diferentes lutas políticas. Com o aumento do número de participantes, a produção de resíduos também se intensificou, levando a APIB a estabelecer uma parceria com o Serviço de Limpeza Urbana (SLU) do Distrito Federal e com a Central de Cooperativas de Trabalho de Materiais Recicláveis do Distrito Federal (CENTCOOP-DF). Essa cooperação possibilita a manutenção de um ambiente mais propício e a destinação adequada dos resíduos gerados durante o acampamento.

Outra parceria que considero histórica é com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), responsável pela coordenação da cozinha do ATL desde 2022. O abastecimento das cozinhas é realizado com alimentos provenientes de assentamentos do movimento, localizados no entorno do Distrito Federal. Essa colaboração não apenas

⁵⁸ A revista “Acampamento Terra Livre 20 anos: Nosso Marco é Ancestral, Sempre Estivemos Aqui” apresenta uma descrição do trabalho e das colaborações de cada uma dessas comissões. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2024/08/ATL2024_Revista_APIBoficial.pdf

garante alimentação de qualidade aos participantes — aspecto que, em edições anteriores, foi alvo de críticas e de relatos de adoecimento entre os indígenas acampados —, mas também materializa uma aliança política e simbólica entre os movimentos indígena e sem-terra, aproximando suas lutas e experiências de resistência.

É evidente que há muitos outros aspectos de intercâmbio entre esses movimentos⁵⁹: ocupações, marchas, acampamentos etc. Para citar apenas um exemplo, a APIB inspira-se na Escola Nacional Florestan Fernandes, do MST, e sonha em criar uma escola nacional para o movimento indígena, em Brasília — um espaço de formação política continuada voltado aos povos indígenas, que promova a formação de quadros e apoie a sucessão geracional no movimento e em suas organizações.

É uma coisa que eu destaco muito, porque eu sou professor. Mas o que eu aprendi mesmo não foi na universidade. O que eu aprendi mesmo foi a luta com o movimento indígena que me ensinou. (Caboclinho Potiguar, 21º ATL, 2025).

Ao longo da trajetória do movimento indígena nacional, a memória da luta coletiva tornou-se também uma ferramenta de formação política e fortalecimento das organizações. Como afirmou Kleber Karipuna,

É para comemorar? É para comemorar, sim. Mas é também para a gente refletir, dialogar entre nós, debater os assuntos que estamos enfrentando, para seguir em frente com a APIB, com as organizações regionais, com as lideranças atuais e futuras, fazendo o enfrentamento dessa luta. (21º ATL, 2025).

O passado, portanto, não se apresenta apenas como narrativa comemorativa, mas como aprendizado para enfrentar os desafios do presente. Dirigindo-se especialmente à juventude, Kleber ressaltou a importância da transmissão geracional desse acúmulo histórico:

⁵⁹ Para uma análise sobre o MST e as dinâmicas que permitem estabelecer paralelos com as estratégias políticas da APIB e o ATL, ver Chaves (2002).

A ideia que a gente quer fazer nesse momento é passar um pouco desse contexto histórico, principalmente para a nossa juventude, que será o futuro do nosso movimento (...). A gente precisa lembrar desse histórico de luta para refletir e fazer a caminhada daqui para frente — desse enfrentamento, dessa luta pela defesa dos nossos direitos, pela conquista e proteção dos nossos territórios. (21º ATL, 2025).

Ao destacar esse papel da juventude, Kleber reforça a concepção de que a APIB não é uma estrutura separada das bases, mas uma articulação sustentada pela participação ativa das organizações locais e regionais. “A APIB somos todos nós” — afirmação que assegura a legitimidade construída a partir dos territórios e pela presença das lideranças na orientação política do movimento. Esse enunciado também serve como contraponto à ideia de que a coordenação executiva seria a única instância de direção: ela cumpre um mandato e funções específicas, mas sua autoridade está enraizada nas deliberações das organizações de base representadas no FNLI e no ATL, compreendido igualmente como ato político e assembleia, como ressaltaram as lideranças.

MARCHA: O EFEITO MOVIMENTO E O CORPO POLÍTICO INDÍGENA

Um aspecto recorrente nos discursos diz respeito à articulação das bases que sustentam o movimento indígena nacional, a partir dos territórios, evidenciando o esforço contínuo de composição e manutenção do movimento indígena nacional. A questão central é como se articulam formas tão diversas de fazer política — como abordei no Capítulo 1, ao etnografar os fazeres políticos do povo Krahô — em um *corpo político*.

O movimento indígena me parece mais do que a soma das partes — organizações regionais, locais e povos — que o compõem. Lembro-me do primeiro dia de trabalho de uma nova assessora da APIB, durante o FNLI, em 2023. Ela estava entusiasmada por, pela primeira vez, trabalhar diretamente para — e não apenas com — uma organização indígena. Ao final da reunião, comentou, surpresa: “o corpo técnico é muito reduzido

diante do tamanho do que se faz”. A observação me chamou a atenção, pois compartilho da sensação de que há algo que escapa à estrutura organizacional e ao planejamento.

Acompanhando os ATLs desde 2009, percebo que o movimento indígena opera em uma lógica que ultrapassa a dimensão institucional. Há algo que transborda a contagem, os números e as estruturas formais. A meu ver, essa percepção atinge seu ápice nas marchas. É o que chamo de *efeito movimento*: uma força política e afetiva que conecta as “partes”, o “corpo a corpo”, e dá forma a um *corpo político*.

É preciso notar que a APIB realiza o chamado para os ATLs ecoado por suas organizações de base. Todavia, a organização das delegações é mobilizada a partir dos territórios, quando cada povo articula seus próprios apoios para viabilizar o deslocamento até Brasília. O deslocamento que parte dos territórios em direção ao centro do poder político desenha uma forma de ação em rede — descentralizada, mas profundamente conectada. Assim, durante o planejamento do ATL, não há garantias de quantos virão, mas, ainda assim, as delegações chegam. É justamente essa capacidade de resposta coletiva ao chamado de luta que sustenta e legitima o movimento indígena em nível nacional. É também nesse fluxo que o *efeito movimento* se manifesta: como uma presença política que ultrapassa o que se pode medir, planejar ou controlar.

Figura 12: Marcha 21º ATL, em 2025. Foto: Fernando Donasci / MMA



Fonte: AMBROSIO, Nicolay. Ataque a indígenas na frente do Congresso ofusca vitórias do ATL. 11 abr. 2025. **Amazônia Real**. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/repessao-ao-atl/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

Valéria Paye (*apud* Bicalho, 2010) afirma que o movimento indígena tem sua *força* justamente nas bases, a partir “das lideranças, dos caciques das aldeias, das organizações menores que estão na ponta”, mirando para uma concepção de *força* que é polissêmica. À primeira vista, a marcha pode parecer um corpo político homogêneo, na medida em que se move coletivamente; no entanto, quando observada por dentro, revela-se múltipla. Cada povo, reunido em uma espécie de “ala”, manifesta-se por meio de seus próprios cantos, performances e elementos culturais. É na marcha, me parece, que esse conjunto de *forças* se expressa de maneira mais evidente, justamente pela diversidade de povos e formas de manifestação que o compõe. As lideranças acompanham suas delegações e, por vezes, fazem discursos no carro de som que faz o trajeto, reforçando publicamente as pautas e posições de seus respectivos povos, bem como do movimento como um todo.

Ao preparar a programação do ATL, a coordenação executiva da APIB passou a incluir um primeiro momento dedicado à apresentação das delegações de cada povo

presente. Isso porque essa prática já vinha ocorrendo de forma espontânea, independentemente de constar ou não na programação: as delegações se dirigem à plenária principal do acampamento onde apresentam suas performances culturais. Esse momento inicial evidencia a diversidade étnica que compõe o acampamento. A APIB informa que participam cerca de 200, dos 391 povos indígenas existentes no país (IBGE, 2022). Outro momento que marca essa diversidade étnica ocorre durante as marchas. Nelas, as delegações de cada povo se organizam em espécies de alas. Acompanhando a marcha, é possível identificá-las e reconhecer a diversidade cultural desses povos.

Figura 13: Povo Xavante durante marcha. Foto: Laycer Tomaz / Ag. Câmara



Fonte: MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. Luta pela Terra [Arquivo]. 10 maio 2019. **Mobilização Nacional Indígena: Demarcações, Homologações, Território.** Disponível em: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/category/luta-pela-terra/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

Durante as marchas, também são apresentados diversos elementos cenográficos utilizados para expressar as pautas de reivindicação — entre eles, cruzes, caixões, barras de “ouro”, um trator semelhante aos utilizados no garimpo, um caminhão revestido como o trem da Ferrogrão, um globo do planeta terra e de animais silvestres infláveis, entre outros. Em 2018 — minha primeira recordação desses elementos —, a marcha

deixou um rastro de “sangue” pela Esplanada dos Ministérios e teve como slogan “Chega de Genocídio Indígena”. Chama-me atenção, hoje, o fato de que essa manifestação trazia, junto ao logo da APIB, os logotipos da MNI e do Greenpeace — como mencionei anteriormente, nos últimos anos não se têm utilizado logomarcas de parceiros durante o ATL.

Figura 14: Marcha ATL, 2018. Foto: Mobilização Nacional Indígena



Fonte: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Em protesto contra o genocídio, mais de 3.000 indígenas deixam rastro de “sangue” na Esplanada. 26 abr. 2018. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2018/04/26/em-protesto-contr-o-genocidio-mais-de-3-000-indigenas-deixam-rastro-de-sangue-na-esplanada/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

Os ATLs incluem em sua programação uma ou duas marchas que partem do local do acampamento em direção à Esplanada dos Ministérios. Por vezes, as marchas param diante de determinados ministérios para realizar manifestações; em outras, seguem diretamente até o ponto final definido para os atos. Esse ponto varia, mas arrisco dizer que o principal é o Congresso Nacional — certamente em razão da constante ofensiva aos direitos dos povos indígenas que ali tramitam sob a forma de Propostas de Emendas Constitucionais (PECs) e Projetos de Lei (PLs). Normalmente a marcha é contida na

Alameda das Bandeiras, onde a barreira policial impede que os manifestantes avancem pelo gramado em direção ao Congresso. Esse mesmo gramado já foi palco de diversos embates entre as delegações indígenas e as forças policiais — quando as delegações furam o cerco —, como ocorreu, inclusive, em 2025.

Os advogados da APIB acompanham as marchas, mantendo interlocução com a polícia e com os órgãos de segurança pública. O trajeto e o ponto de chegada das manifestações são negociados previamente em reuniões com a Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal (SSP-DF). Em 2025, durante uma dessas reuniões de planejamento, um dos participantes — não identificado por nome ou instituição — abriu o microfone e sugeriu: “deixa descer logo e mete o cacete se fizer bagunça”, conforme divulgado posteriormente pela APIB.

No dia seguinte à reunião, quando a marcha chegou em frente ao Congresso Nacional, os manifestantes ocuparam pacificamente o gramado, acompanhados pela deputada Célia Xakriabá. Ainda assim, foram alvos de repressão por parte do Departamento de Polícia Legislativa (DPOL) e da Polícia Militar do Distrito Federal (PMDF), que dispersaram o grupo com bombas de gás de pimenta e de efeito moral. Em outros anos houve situações em que os manifestantes conseguiram furar o cerco policial, como em 2013, quando ocuparam o plenário da Câmara dos Deputados, e em 2014, quando alcançaram as cúpulas do Congresso Nacional.

Figura 15: Ocupação das cúpulas do Congresso Nacional, em 2014. Foto: Fabio Rodrigues Pozzebom / Agência Brasil



Fonte: GAZETA DO POVO; FOLHA PRESS. Índios invadem cúpula do Congresso para protestar contra deputados. 27 maio 2014. **Gazeta do Povo**. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/indios-invadem-cupula-do-congresso-para-protestar-contr-deputados-8oyn19r6o2kr8y2ib483s09a/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

Outros locais onde a marcha se direciona para manifestações são o Ministério da Justiça — responsável pela demarcação das terras indígenas —, o Palácio do Planalto — responsável pela homologação dessas demarcações — e a Praça dos Três Poderes, diante do Supremo Tribunal Federal (STF), onde frequentemente são julgados casos cruciais para os direitos territoriais indígenas, como o da T.I. Raposa Serra do Sol, em 2009; a votação da tese do Marco Temporal, em 2023; a posterior tramitação na Câmara de Conciliação da Lei nº 14.701/2023, que institui o Marco Temporal, em 2025; além

das discussões sobre mineração em terras indígenas, que ganharam força nesse mesmo contexto.

Após a tentativa de golpe de Estado de 8 de janeiro de 2023, as barreiras e forças policiais foram reforçadas, impedindo que as manifestações avançassem além das alamedas dos estados. Em 2024, a APIB obteve autorização para que a marcha fosse até a frente do Palácio do Planalto, onde o presidente Lula recebeu uma comitiva de lideranças indígenas. Diferentemente dos dois anos anteriores, quando o então candidato — e depois presidente — Lula foi convidado a participar do ATL, em 2024 a APIB pautou que a delegação de lideranças dialogaria com o presidente no Palácio, como de fato ocorreu.

RESSIGNIFICAR-SE: CONTINUIDADES DO MOVIMENTO

Kleber compreende que a experiência bem-sucedida da APIB se deve à sua capacidade de *ressignificar-se* ao longo do tempo — e essa é justamente a chave de sua continuidade e *força*. A aptidão para enfrentar crises e reposicionar sua atuação aparece em suas falas como uma das razões centrais para afirmar que, hoje, a APIB é uma condição necessária para a luta indígena em nível nacional.

Eu costumo falar do desafio que é ter uma articulação como a APIB, consolidada, fazendo 20 anos. Estamos falando de mais de 305 povos⁶⁰, sem contar os em isolamento voluntário. (...) Congregar toda essa diversidade em uma única articulação nacional e manter sua força por 20 anos é um sucesso, apesar de todos os problemas e enfrentamentos. (Kleber Karipuna, 21º ATL, 2025).

Chico Apurinã destacou que a APIB foi capaz de impulsionar debates decisivos sobre a saúde indígena, a demarcação de terras, a reestruturação da Funai e a

⁶⁰ Hoje são de 391 povos indígenas que falam 295 línguas (IBGE, Censo 2022). Como foi lembrado em plenária, em 1988 estimava-se que a população indígena no Brasil era de aproximadamente 230 mil pessoas; hoje, são mais de 1,7 milhão.

formulação de políticas públicas específicas, contribuindo para consolidar a pauta indígena no Estado brasileiro. Ao longo de sua trajetória, a APIB alcançou resultados expressivos, entre os quais as lideranças destacam a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em 2010; da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental (PNGATI), em 2012; do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e da Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista, ambas realizadas em 2015; além, mais recentemente, da criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI).

No centro dessa trajetória permanece a luta pela demarcação das terras indígenas — bandeira histórica do movimento. Como enfatizou Dinaman Tuxá:

Nós resistimos e vamos resistir até o último indígena (...). Tentaram nos exterminar por mais de 524 anos com políticas genocidas e colonizadoras que apenas mudam de nome, criando leis e mecanismos para nos atacar. Mas seguimos resistindo. Demarcação já! E diga ao povo que avance! — Avançaremos! (20º ATL, 2024).

O percurso histórico revela que o movimento indígena, ao longo do tempo, ampliou suas estratégias de luta. Uma mudança fundamental foi que, sem abandonar o enfrentamento, o movimento incorporou práticas de proposição e diálogo, sem as quais seria impossível avançar na efetivação de políticas públicas e direitos. Paulino Montejo reflete sobre essa transformação ao afirmar:

O movimento indígena entendeu que há um momento de muito confronto — pré-Constituinte, lutando pelos direitos —, mas também um momento de sair da simples queixa para uma fase de propostas. Tem que ter proposição. Não basta chorar ou denunciar; é preciso ser propositivo. O *protagonismo* está aí. (*apud* Bicalho, 2010, grifo nosso).

Como observou Kleber Karipuna, “muitas lideranças falam que a gente lutou muito no passado e continua lutando com o nosso arco e flecha, mas também aprendemos a lutar com a caneta e com o papel” (20º ATL, 2024). A luta, portanto, assume novas formas: além dos acampamentos, assembleias, marchas e cartas-manifesto, os povos

indígenas passaram a disputar também espaços institucionais — seja por meio do ingresso de ações no Supremo Tribunal Federal, impulsionado pelo fortalecimento da advocacia indígena; seja no Congresso Nacional, com a articulação da Bancada do Cocar; seja, ainda, no Poder Executivo, com a criação do Ministério dos Povos Indígenas e a presença indígena na presidência e na direção da Funai. Como afirma Caboclinho Potiguara, “a política é muito boa, mas falta muita gente ainda na política, muito indígena na política ainda, para fazer a diferença” (21º ATL, 2025).

Na plenária dos 20 anos do ATL, Dinaman Tuxá afirmou que o marco simbólico não representa um ponto de virada, mas a reafirmação de uma luta contínua:

(...) eu não vou colocar como divisor de águas, eu vou colocar como o reforço da nossa luta, o momento em que nós vamos pautar o governo brasileiro para os processos de demarcação, para as políticas públicas, para a proteção dos isolados, para o fortalecimento das instituições que trabalham com a pauta indígena (...).

Essa percepção de continuidade da luta, expressa por Dinaman, também se refere ao cenário crítico atual. Luiz Ventura (2024), durante a mesma plenária, afirmou que é inaceitável que, passados 37 anos da promulgação da Constituição, os povos indígenas ainda precisem defender direitos que já deveriam estar plenamente garantidos. “É uma vergonha para o Estado brasileiro que, até hoje, tenhamos que defender a Constituição, quando todas as terras indígenas deveriam estar demarcadas desde 1993”, declarou.

Após décadas de mobilização e conquistas constitucionais, o momento atual é marcado por uma ofensiva contra os direitos indígenas, que vêm sendo “claramente afrontados, reescritos e reformulados” para atender aos interesses dos grandes poderes econômicos. Ventura denunciou, em particular, a vigência da Lei nº 14.701, que consolida a tese do marco temporal, e a atuação da chamada Câmara de Conciliação do STF, que, sob a aparência de diálogo, “apenas atrapalha e protela”, funcionando como um mecanismo de paralisia das demarcações e perpetuação da violência nos territórios.

Figura 16: Manifestação clama por justiça para os povos indígenas, por meio do reconhecimento territorial. ATL, 2025. Foto: Owapichana



Fonte: AMBROSIO, Nicoly. Ataque a indígenas na frente do Congresso ofusca vitórias do ATL. 11 abr. 2025. **Amazônia Real**. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/repressao-ao-atl/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

Há algo de inédito no momento histórico vivido pelo movimento indígena: a decisão de, além de participar, passar a compor o governo. No entanto, a trajetória delineada pelas lideranças demonstra que essa postura de diálogo e proposição foi construída gradualmente, como resultado da experiência histórica de enfrentamento e articulação.

Ao longo do tempo, o movimento indígena passou a conciliar a estratégia de manifestação e pressão direta — historicamente central na defesa de seus direitos — com uma atuação cada vez mais propositiva, visível nas demandas por espaços de participação social no governo, na criação de conselhos e conferências e na

institucionalização de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Essa dupla frente de ação, que combina mobilização e incidência institucional, tornou-se particularmente evidente no embate recente em torno da tese do Marco Temporal⁶¹, segundo a qual os povos indígenas só teriam direito às terras tradicionalmente ocupadas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição.

Após meses de intensa incidência — conduzida tanto pela advocacia indígena, que acompanhou de perto a pauta no STF, quanto pelas mobilizações com marchas, atos públicos e campanhas virtuais articuladas nacionalmente pela APIB⁶² — o STF, em setembro de 2023, declarou a tese inconstitucional. Entretanto, no mesmo dia, o Senado aprovou o PL 2.903/2023, que recuperava o conteúdo do antigo PL 490/2007. Embora a proposta tenha permanecido por 17 anos na Câmara dos Deputados, sua tramitação foi acelerada e impulsionada pela articulação da bancada ruralista em reação direta ao entendimento firmado pelo Supremo.

A APIB incidiu por meio da campanha pública #VetaTudoLulaPL2903 cobrando o compromisso político assumido pelo presidente em relação aos direitos territoriais dos povos indígenas. Em outubro, o presidente Lula sancionou o projeto, convertendo-o na Lei 14.701/2023, mas vetou seus pontos centrais. Pouco depois, em dezembro, o Congresso Nacional derrubou⁶³ a maior parte desses vetos e promulgou novamente os dispositivos que restabeleciam o marco temporal e outros critérios restritivos para a

⁶¹ A tese do Marco Temporal tem origem no julgamento do caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, concluído pelo STF em 2009. Embora a decisão tenha confirmado a demarcação contínua da terra, o voto condutor apresentou 19 “salvaguardas institucionais”, entre as quais apareceu, naquele caso específico, o critério segundo o qual apenas terras ocupadas em 5 de outubro de 1988 poderiam ser reconhecidas como tradicionalmente indígenas. Em 2013, ao julgar embargos declaratórios, o STF esclareceu que tais condicionantes não possuíam efeito vinculante em relação a outros processos demarcatórios, aplicando-se exclusivamente ao caso julgado.

Apesar disso, o argumento continuou sendo mobilizado por setores vinculados ao agronegócio e por juristas alinhados a essa interpretação restritiva. A partir de 2016, no contexto do golpe contra a presidenta Dilma Rousseff e da ascensão de Michel Temer, houve um rápido retrocesso nas políticas indigenistas; em 2017, foi publicado o Parecer nº 01/2017/GAB/CGU/AGU, que obrigava toda a Administração Pública Federal a aplicar as 19 condicionantes do caso Raposa Serra do Sol em qualquer processo demarcatório. Seus efeitos foram imediatos: a Funai passou a reexaminar procedimentos em andamento e mesmo processos já em fase avançada na Casa Civil e no Ministério da Justiça foram devolvidos para reanálise, travando a política de demarcação em âmbito nacional.

⁶² ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Marco Temporal Antigo. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/marco-temporal/>. Acesso em: 23 nov. 2025.

⁶³ Na Câmara dos Deputados, 321 parlamentares votaram pela rejeição dos vetos e 137 pela sua manutenção. No Senado, o placar também foi amplamente favorável à retirada dos vetos: 53 votos a 19.

demarcação de terras indígenas. Em sessão legislativa que decidiu pela derrubada dos vetos do Presidente Lula, a Deputada Célia Xakriabá declarou:

Quero dizer que eu não me sentirei derrotada. Derrotados são aqueles que estão de braços cruzados. Nós não estamos de braços cruzados. Continuamos lutando pela demarcação dos territórios indígenas, porque quem tem território tem lugar para onde voltar. Quem tem lugar para onde voltar tem mãe, tem colo e tem cura. Não existe democracia sem a demarcação dos territórios indígenas. (14/12/2024).

As lideranças inspiram, as estratégias se diversificam, mas, naquele momento, o esgotamento parecia imperar: foram muitos meses de mobilização para que, no apagar das luzes, se estabelecesse uma decisão tão atroz aos direitos territoriais. Ainda assim, o movimento indígena não cruzou os braços. No dia 28 de dezembro, a APIB, em conjunto com os partidos Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e Rede Sustentabilidade, protocolou no STF uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) contra a Lei 14.701/2023, requerendo que ela seja declarada inconstitucional e tenha seus efeitos suspensos até o julgamento final pela Corte.

Em abril de 2024, a APIB realizou o 20º ATL com o tema: “Nosso Marco é Ancestral, Sempre Estivemos aqui”. No mesmo mês, o ministro Gilmar Mendes anunciou a criação de uma Câmara de Conciliação para discutir a tese do Marco Temporal. Além da APIB, compunham o espaço parlamentares, entidades ruralistas e figuras bolsonaristas, como a ex-ministra da Agricultura Tereza Cristina e o presidente da bancada ruralista — composição que, desde o início, reforçou a percepção de que não se tratava de um ambiente de diálogo, mas de uma arena para negociar direitos fundamentais, interpretada pela APIB como uma verdadeira “Câmara da Morte”.

A APIB aceitou participar da primeira audiência, “com disposição política e vontade de reabrir os flancos de negociação”. Todavia, na segunda audiência, apresentou uma carta anunciando sua retirada⁶⁴. Afirmou que não havia condições mínimas para permanecer na mesa: faltavam garantias de proteção, de não retrocesso e

⁶⁴ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Manifesto de saída da Câmara e do STF**. Brasília: APIB, 2024. 3 p. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2024/08/Manifesto-Sa%C3%ADda-da-C%C3%A2mara-no-STF.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2025.

de respeito à autonomia política dos povos indígenas. A proposta de conciliação incorporava setores que sequer eram partes das ações de inconstitucionalidade, e não havia clareza sobre o que estaria sendo negociado, nem sobre possíveis impactos no sistema constitucional de proteção aos povos indígenas.

Além disso, o STF informou que a Lei 14.701/2023 não seria suspensa de forma cautelar, apesar da escalada de violências nos territórios, e que, na ausência de consenso, as decisões seriam tomadas por maioria — convertendo a conciliação em uma espécie de assembleia sem legitimidade para deliberar sobre direitos fundamentais. No âmbito da Câmara de Conciliação, aventou-se ainda a possibilidade de “a Funai colher a vontade dos indígenas”, retomando práticas tutelares abolidas pelo art. 232, da Constituição Federal.

Mais do que ocupar o “quarto poder” — a luta, como disse a deputada Célia Xakriabá — o movimento indígena vem articulando a ocupação dos demais poderes: no Executivo, por meio do MPI, da Funai, da Sesai e outras instâncias; no Legislativo, com a Bancada do Cocar e o fortalecimento de candidaturas parlamentares indígenas; e no Judiciário, com o avanço da advocacia indígena. Neste contexto, surge como questão: em que se transforma o movimento quando passa a ocupar esses espaços? Essa é apenas uma das questões que atravessam este novo momento histórico em que o protagonismo indígena se afirma não apenas na resistência, mas também na proposição e na construção ativa de políticas públicas, disputando lugares dentro dos outros três poderes.

Figura 17: Raoni Metuktire após confrontos com a polícia na marcha do ATL, em 2014. Foto: Maira Irigaray



Fonte: MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. Luta pela Terra [Arquivo]. 10 maio 2019. **Mobilização Nacional Indígena: Demarcações, Homologações, Território.** Disponível em: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/category/luta-pela-terra/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

Figura 18: Raoni Metuktire sobre rampa do Palácio do Planalto com Presidente Lula em sua posse, em 2022. Foto: Ricardo Stuckert



Fonte: VERDÉLIO, Andreia; RICHTER, André. Lula sobe a rampa do Planalto e recebe faixa presidencial. 1 jan. 2023. **Agência Brasil**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2023-01/lula-sobe-rampa-do-planalto-e-recebe-faixa-presidencial>. Acesso em: 24 nov. 2025.

CAPÍTULO 3 – “NÓS NÃO VAMOS MAIS PERMITIR UM BRASIL SEM NÓS!”

O tema do 18º ATL, em 2022, foi: “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”. Após dois anos do evento que ocorreu de forma virtual, em decorrência da pandemia de Covid-19 e das medidas de isolamento social então necessárias, o reencontro presencial foi marcado pela retomada da esperança: estávamos no último ano da gestão de Jair Bolsonaro e, nos meses seguintes, teriam início as campanhas e o processo eleitoral.

A luta pelas terras indígenas sempre foi a principal bandeira do ATL e do movimento indígena nacional. A cada edição denuncia-se a morosidade dos processos administrativos, as invasões, o aumento da violência e o uso da terra como moeda de troca em acordos com setores anti-indígenas. Nesse percurso, o ATL consolidou-se também como um espaço de denúncia contra projetos e iniciativas que ameaçam os direitos indígenas nos três poderes da República. Além disso, mostrou-se capaz de sustentar uma mobilização forte e ativa mesmo em contextos políticos nos quais a própria democracia estava sob ameaça.

O ritmo de demarcações já vinha diminuindo antes mesmo do governo Bolsonaro. Nos primeiros governos Lula (janeiro de 2003 a dezembro de 2010), ocorreram 83 homologações e 79 declarações de terras indígenas. Nos governos Dilma Rousseff (janeiro de 2011 a maio de 2016), esses números caíram para 21 homologações e 26 declarações. Durante o governo Michel Temer (maio de 2016 a dezembro de 2018), a redução foi ainda mais drástica: apenas uma terra indígena foi homologada e três foram declaradas (Ver: Anexo 6 — Demarcações de terras indígenas por governo). Esse avanço já modesto foi interrompido após a publicação do Parecer 001/2017 da Advocacia-Geral da União (AGU), elaborado sob pressão da bancada ruralista, que instituiu a tese do Marco Temporal.

Em 2018, Bolsonaro declarou: “Não demarcarei um centímetro quadrado a mais de terra indígena. Ponto final” — promessa cumprida à risca durante seu mandato. Além de não homologar terra indígena alguma — etapa de responsabilidade exclusiva da Presidência da República — seu governo retardou dezenas de processos de regularização que tramitavam na FUNAI e no Ministério da Justiça. Diante desse

cenário, os retrocessos foram inúmeros, e a defesa dos direitos territoriais precisou se dar de forma mais enfática no campo judicial. Nesse contexto, a consolidação da advocacia indígena tornou-se fundamental, como exemplifica a ADPF 709, mencionada anteriormente.

O período do governo Bolsonaro — referido pelo movimento indígena como “governo genocida” — representou, sem dúvida, os anos mais adversos para os povos indígenas e seus direitos na história recente. O cenário de hostilidade aberta por parte do governo federal, com a Funai e outros órgãos aparelhados politicamente e atuando contra as pautas indígenas, me parece ter influenciado a decisão do movimento de fortalecer uma estratégia de disputa por espaços no Congresso Nacional e no Executivo. Nesse contexto, consolidou-se o propósito de *aldear a política*, sintetizado na declaração: “a política será território indígena, sim!” (Revista ATL, APIB, 2022:5).

Todavia, a decisão estratégica de *aldear a política* teve início ainda antes do governo Bolsonaro. Em 2017, com a publicação da carta “Por um parlamento cada vez mais indígena”⁶⁵, dirigida aos povos indígenas do Brasil, a APIB denunciava a ausência de representantes indígenas no Congresso Nacional e os impactos negativos dessa lacuna na defesa dos direitos dos povos originários. O documento chamava atenção para a importância de compreender o parlamento como um espaço crucial na disputa política, definindo-o como:

estratégico para o empoderamento dos nossos povos e conseguir que de forma efetiva as nossas lutas e pautas sejam evidenciadas e transformadas em instrumentos de resistência e de poder nesse contexto acentuado de correlação de forças e de ataques permanentes aos direitos indígenas. (“Por um parlamento cada vez mais indígena”, APIB, 2017).

A carta convocava as lideranças indígenas a enxergarem a arena eleitoral como mais uma frente de luta, e não apenas como um espaço hostil às suas pautas.

⁶⁵ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Carta aos povos indígenas do Brasil: Por um parlamento cada vez mais indígena. 31 jan. 2017. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2017/01/31/carta-aos-povos-indigenas-do-brasil-por-um-parlamento-cada-vez-mais-indigena/>. Acesso em: 3 dez. 2025.

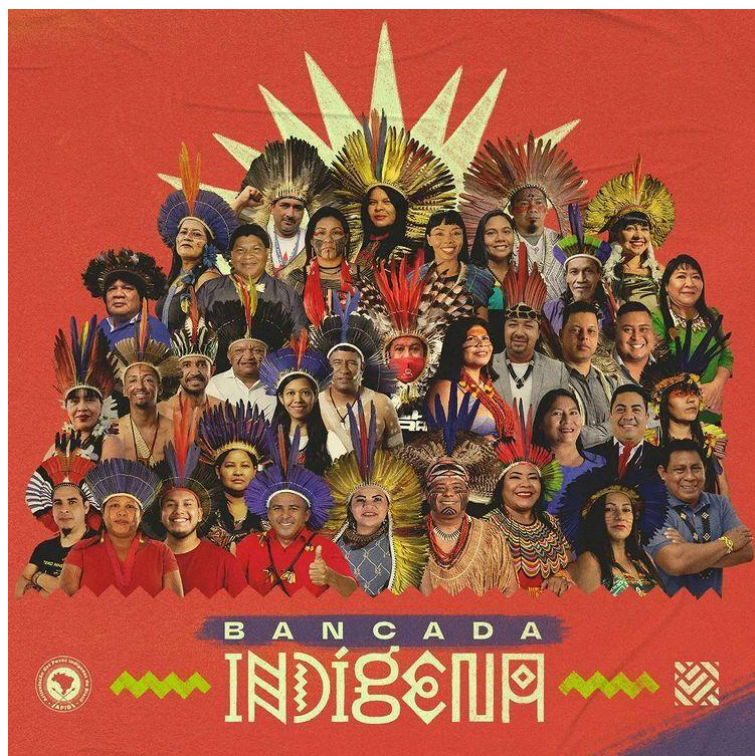
Reconhecia também a estrutura excludente do sistema político brasileiro, “alicerçado no poder econômico e instrumentalizado pelas elites deste país”, e defendia a urgência de uma reforma política que garantisse a participação efetiva dos povos indígenas e de outros segmentos historicamente marginalizados. O manifesto convocava os povos indígenas para lançarem candidaturas, “guerreiros e guerreiras encorajados, dispostos a *ocupar* o parlamento nos estados e no Congresso Nacional”. Por fim, afirmava que “levar a agenda da luta dos povos indígenas para o debate político deve ser encarado como uma missão de todo o movimento indígena brasileiro. Por um parlamento cada vez mais indígena!”.

O uso de “ocupar” na mesma frase que “Congresso Nacional” me evoca às cenas de 2013, quando cerca de 300 indígenas romperam o cerco policial e ocuparam o Plenário Ulysses Guimarães, principal salão da câmara dos deputados, para protestar contra a PEC 215, que buscava alterar os ritos de regularização fundiária das terras indígenas, transferindo ao Congresso Nacional a prerrogativa de seu reconhecimento. A memória dessa ocupação, marcada pelo tensionamento direto contra o Estado, é reatualizada no manifesto, que agora propõe outras formas de ocupar a política — disputando, por seus próprios meios, os espaços decisórios.

A partir de 2020, a APIB formalizou a Campanha Indígena como uma estratégia nacional voltada a enfrentar a sub-representação indígena e a fortalecer a presença de lideranças nos processos eleitorais. Seu propósito é ampliar a representatividade e garantir que os interesses dos povos indígenas sejam defendidos de dentro das estruturas de poder, consolidando o enunciado de aldear a política. Embora o foco inicial estivesse na ocupação do parlamento — nos estados e no Congresso Nacional —, o movimento indígena acabou conquistando, de forma mais ampla, um espaço inédito também no Executivo federal. É sobre esse processo que trato neste capítulo, acompanhando como ele ocorreu e algumas questões que dele emergem.

Durante a pauta da Campanha Indígena, no 18º ATL, foram lançadas mais de trinta pré-candidaturas. A plenária contou ainda com um evento histórico: pela primeira vez, um ex-presidente da República e pré-candidato à reeleição participou do encontro.

Figura 19-APIB informa que 186 candidatos indígenas concorreram às eleições de 2022



Luiz Inácio Lula da Silva subiu ao palco acompanhado da então deputada federal Joênia Wapichana e de dirigentes do Partido dos Trabalhadores (PT), como Aloizio Mercadante e Gleisi Hoffmann, entre outros. Foi recebido pela plenária sob fortes aplausos e ao som de seu jingle de campanha — “Olê, olê, olê, olá, Lula, Lula!” — entoado pelo mestre de cerimônias e rapidamente ecoado por milhares de indígenas reunidos naquela manhã. A comitiva foi recepcionada por membros da Coordenação Executiva da APIB, por lideranças regionais de suas organizações de base e pelos pré-candidatos indígenas aos cargos de deputado federal e estadual nas eleições de 2022. Sentado ao centro do palco, o ex-presidente tinha à sua esquerda Sônia Guajajara, então coordenadora executiva da APIB pela COIAB e candidata a deputada federal pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL-SP), e, à direita, Joênia Wapichana.

A plenária teve início com ritos de defumação e rezo, seguidos da apresentação de Djuena Tikuna, que entoou o Hino Nacional em sua língua materna. A primeira fala foi de Weibe Tapeba, atual secretário executivo da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), que saudou o ex-presidente em nome da APOINME e da APIB.

Nós fomos e continuaremos sendo base do Presidente Lula, mas a gente precisa deixar um recado aqui nesse momento, esse momento que é de festejar, de confraternizar, mas de *deixar muito claro que nossa incidência como povos originários desse país, ela não será somente no voto, e nas urnas. Ela será ajudando o Presidente Lula a governar esse país, como povos originários*. No dia primeiro de janeiro do próximo ano, Vossa Excelência vai subir o Palácio do Planalto carregado com nossa ancestralidade, carregado com nossa encantaria, carregado com a força dos nossos troncos velhos, carregado com a força das futuras gerações que ainda irão pisar nesse território.

Mas o dia primeiro de janeiro precisa também ser o dia do “revogaço” Gleise (Hoffmann), porque muita coisa nesses quatro anos foi destruída. A política indigenista do Estado brasileiro foi destruída, a FUNAI a SESAI, são instituições que foram fragilizadas e sucateadas e precisam ser fortalecidas. O controle social se acabou, não existe mais CNPI (Conselho Nacional de Política Indigenista), Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena, comitês, comissões de diversas instâncias não existem mais.

A gente precisa dialogar com esse governo retomando inclusive a agenda de demarcação de terras indígenas no Brasil. São 495 terras indígenas na fila precisando de providências. São 119 terras indígenas na primeira fase ainda que não está prosseguindo essa demarcação. São mais de 50% das terras indígenas aguardando segurança jurídica.

Finalizo dizendo que a gente, assegurando a demarcação dos territórios, a gente assegura a segurança jurídica para nossas lideranças e para nossas organizações. Não ao pacote da destruição! Não à mineração! Não ao agronegócio que mata! [...]

Gostaria de dizer que nós estamos com você *para votar e para governar esse país!*” (da Silva; Guajajara; Tapeba, 2022 — grifo nosso).

A fala introdutória foi seguida por falas de representantes de cada uma das sete organizações de base da APIB. Pelo Conselho Aty Guassu, Eliel trouxe a questão da demarcação dos territórios Guarani Kaiowa, no Mato Grosso do Sul: “não só pela

questão do nosso povo, mas na defesa do território da perspectiva de mostrar pra sociedade em geral como cuidar da terra, como fazer a *reconstrução de uma humanidade que foi tirada de nós historicamente*.”.

Kretã Kaingang, pela ARPINSUL, subiu ao palco entoando “Sangue indígena, nenhuma gota a mais”⁶⁶ — campanha lançada pela APIB em 2019. Em sua fala, cumprimentou Gleisi Hoffmann como “companheira do meu estado, do Paraná, companheira de luta”. O gesto me remeteu a 2013, quando, enquanto ministra da Casa Civil do governo da presidenta Dilma Rousseff, Hoffmann solicitou ao Ministério da Justiça a suspensão indiscriminada das demarcações de TIs nos estados do Paraná e do Rio Grande do Sul. A decisão baseou-se em um estudo da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), que contestava a presença histórica dos povos indígenas nas áreas analisadas. Tais estudos, contudo, não se fundamentavam em informações sobre a ocupação tradicional — que caracteriza o direito originário dos povos indígenas sobre suas terras, conforme determina a Constituição Federal.

Kretã concluiu sua fala lembrando que foram as lideranças Kaingang, Guarani e Xokleng que, há 18 anos, acamparam na Esplanada dos Ministérios reivindicando suas terras, e que hoje o movimento se tornou “de maior, adulto”, alcançando a estrutura do ATL e fortalecendo-se com o surgimento da APIB, em 2005, que definiu como “a organização que nos representa”. Encerrando, entoou em coro com o público: “Demarcação, já!”.

Após diversas manifestações que ressaltaram as pautas de luta dos povos indígenas, com ênfase no reconhecimento de suas terras, o discurso de Sônia Guajajara encerrou essa etapa da plenária. Em sua fala, ela criticou os governos anteriores do PT⁶⁷, apontando as contradições entre o discurso progressista e as práticas desenvolvimentistas que impactaram negativamente os povos indígenas. Ao mencionar

⁶⁶ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Sangue indígena: nenhuma gota a mais. 10 jan. 2019. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>. Acesso em: 3 dez. 2025.

⁶⁷ Luiz Inácio Lula da Silva governou o Brasil entre 2003 e 2010, em dois mandatos consecutivos. Dilma Rousseff exerceu a presidência de 2011 até 2016, quando foi afastada do cargo por meio de processo de impeachment durante o segundo mandato.

*Belo Monte*⁶⁸, projeto emblemático dos mandatos petistas, e *Belo Sun*⁶⁹, denunciou o modelo de desenvolvimento baseado na exploração de recursos naturais e na violação de territórios tradicionais. Sua fala tensiona, portanto, a relação histórica dos governos de esquerda com o movimento indígena. Ao reivindicar o respeito à diversidade e aos modos de vida indígenas, Sônia redefine os termos da aliança política com Lula, deixando claro que o apoio indígena é condicional e depende do compromisso efetivo com a proteção dos territórios e ruptura da lógica colonial do progresso.

(...) E nós não queremos esperar para estar juntos somente quando você estiver eleito, nós queremos começar agora, participando da construção do projeto de um novo Brasil. Nós queremos agora começar essa mudança, e é por isso que nós, povos indígenas, decidimos, em 2022, lançar uma bancada indígena para a disputa eleitoral, é uma bancada indígena, uma Bancada do Cocar, que vai destituir de vez a bancada ruralista.

Nós, povos indígenas, não podemos mais ficar à margem da construção e da condução desse país. Por muito tempo nós não aceitamos conduzir a FUNAI, por muito tempo nós não aceitamos conduzir a SESAI, mas agora é o novo tempo, agora a gente quer sim! A gente quer a presidência da FUNAI! Não podemos permitir que o órgão indigenista fique aí como está agora à serviço de um governo genocida. Nós temos que assumir, sim, uma FUNAI que respeite, que promova direitos e proteja os povos. Não podemos mais aceitar uma SESAI que persiga lideranças que vêm pro movimento indígena. As nossas lideranças indígenas que estão na SESAI, estão proibidas de participar de nossas manifestações. Que democracia é essa? Nós precisamos retomar a democracia.

Nós queremos mais! Nós queremos assumir Ministérios, nós somos capazes de assumir todas as políticas públicas nesse país. Nós

⁶⁸ Belo Monte é uma usina hidrelétrica construída no rio Xingu, no estado do Pará, concebida como um dos maiores projetos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) durante os governos do Partido dos Trabalhadores. Inaugurada em 2016, a obra foi alvo de amplas controvérsias em razão de seus impactos socioambientais — como o deslocamento de comunidades indígenas e ribeirinhas, a perda de biodiversidade e a alteração do curso do rio.

⁶⁹ Belo Sun é um projeto de mineração de ouro a céu aberto, também localizado na região do Xingu, próximo à área afetada por Belo Monte. O empreendimento enfrenta forte oposição de comunidades indígenas e organizações socioambientais, que denunciam riscos de contaminação dos rios e violação de territórios tradicionais.

fazemos isso em nossos territórios, nós protegemos territórios, nossos modos de vida, mesmo com toda a invasão. Quando se compara nossos territórios com demais terras públicas, está lá comprovado que são os nossos territórios, mesmo sem nenhuma política pública efetiva de proteção, os mais preservados. São os nossos territórios que estão contribuindo para esse equilíbrio do clima que todo mundo fala.

(...) Nós não podemos conceber um país que vai exercitar uma democracia com armamento. Nós queremos uma democracia participativa onde todos os povos tenham vez e voto e é por isso que nós estamos aqui com mais de 30 candidaturas indígenas. *Porque nós não vamos mais permitir um Brasil sem nós!*” (da Silva; Guajajara; Tapeba, 2022) — , grifo nosso)

A fala de Sônia foi seguida pela leitura de Carta-Compromisso (Anexo 3 — Carta-compromisso do movimento indígena com o Presidente Lula), por Kleber Karipuna⁷⁰ e Célia Xakriabá⁷¹. No documento, as lideranças retomam os fundamentos da Campanha Indígena, afirmando que a iniciativa foi criada para incentivar e apoiar candidaturas indígenas às assembleias legislativas e ao Congresso Nacional. A carta destaca que ampliar a representatividade indígena no Parlamento é fundamental não apenas porque ali se concentram as principais ameaças aos direitos assegurados pela Constituição de 1988, mas também porque os povos indígenas buscam estabelecer um diálogo institucional efetivo com todas as esferas de governo.

A Carta sublinha ainda que, naquele contexto eleitoral, não há espaço para neutralidade. O apoio à pré-candidatura de Lula deveria, segundo o documento, estar condicionado a *um processo contínuo de diálogo, elaboração de propostas e de compromissos políticos* que resultassem em um Programa de Governo atento às urgências enfrentadas pelos povos indígenas. A leitura enfatizou que esse processo se iniciava ali, com a Carta-Compromisso, e deveria seguir pelos meses seguintes e ao longo de um eventual mandato, até que o país fosse *retomado* e reconstruído em conjunto. Por fim, o texto elencava compromissos considerados centrais para a defesa

⁷⁰ Então Coordenador de Projetos da APIB, posteriormente assumiu a vaga da Coordenação Executiva da APIB, pela COIAB, até então ocupada por Sônia Guajajara, que exerceu o cargo entre 2013 e 2022.

⁷¹ Então pré-candidata à Deputada Federal pelo PSOL-MG.

dos direitos fundamentais dos povos indígenas, sistematicamente violados nos últimos anos.

Após a leitura, Eunice Kerexu presenteou Lula com uma caneta ornamentada com trançado e pena, desejando que fosse com ela que o futuro presidente assinasse as homologações das terras indígenas — que se tornasse, portanto, um instrumento para garantir o direito aos territórios originários. Concluiu afirmando: “o nosso presidente, que a partir de hoje assume esse compromisso com os povos indígenas”.

Figura 20-Lula assina Carta Compromisso apresentada pela APIB em sua pré-campanha em 2022. Foto: Matheus Alves/APIB



Fonte: ÁVILA, Cristina. **Lula promete criar Ministério Indígena**. 12 abr. 2022. Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/lula-no-atl-promete-ministerio-indigena/>. Acesso em: 8 dez. 2025.

Lula então iniciou seu discurso (Anexo 4 — Discurso Lula, pré-candidato. Plenária 18º ATL, 2022), do qual destaco alguns elementos. Ele afirmou ter a preocupação de elaborar um programa indígena para seu plano de governo; entretanto, reconheceu que a Carta-Compromisso apresentada pelas lideranças já cumpria, em grande medida, esse

papel. Parabenizou a APIB pelos 18 anos do ATL e pela magnitude do evento. Reconheceu também que “certamente os governos do PT não fizeram tudo que deveriam ter feito”, mas argumentou que o governo que o sucedeu retrocedeu nos avanços alcançados. Nesse sentido, destacou que o chamado “revogaço” seria imprescindível para conter os retrocessos impostos às conquistas da luta dos povos indígenas.

O ex-presidente declarou que deseja voltar ao governo após os 12 anos: “a gente sabe o que a gente fez, o que a gente não fez e o que a gente poderia ter feito”. A partir de sua experiência, afirmou que somente é possível fazer uma “política correta” se ela não for concebida exclusivamente a partir do gabinete no Palácio do Planalto, mas a partir do conhecimento concreto da realidade das terras indígenas em todo o país. E nesse contexto anunciou:

E agora vocês me deram uma ideia: se a gente criou o Ministério da Igualdade Racial, o dos Direitos Humanos, o da Pesca, por que não pode criar um ministério para discutir as questões indígenas? (...)

Neste ponto seu discurso foi interrompido pela aclamação da plenária do ATL. Na sequência, dirigiu-se a Sônia Guajajara, dizendo:

É por isso que eu disse há pouco para a Sônia: se prepare, porque certamente você vai ser eleita deputada. E se você vai ser eleita deputada, eu também posso sonhar que vou ser eleito Presidente da República. E, se isso acontecer, quero dizer para vocês que vocês vão ter que participar da inauguração do Programa de Governo. (...)

Qualquer coisa que a gente vá fazer, a gente tem que discutir, porque, da mesma forma que nós criamos vários ministérios, eu quero que vocês saibam e se preparem: alguém vai ter que assumir o ministério. E não será um branco como eu, ou uma galega como a Gleisi; tem que ser um índio ou uma índia.

Dando continuidade ao plano de aliança, Lula afirmou que, para elaborar esse programa, seria necessário realizar uma reunião logo no primeiro mês de governo — não tão grande quanto o ATL, “de modo a permitir uma conversa efetiva, com debates e divergências” — e reiterou a necessidade de participação dos povos indígenas em todas as decisões. Ele encerrou seu discurso manifestando o desejo de ser convidado, já como Presidente da República, a retornar ao ATL no ano seguinte para cumprir os compromissos assumidos.

Se a Campanha Indígena nasceu para incentivar e fortalecer candidaturas parlamentares indígenas — o *aldear a política* —, naquele dia ganhava força uma nova estratégia: *aldear o Estado*. Como ressaltado nas falas de Weibe Tapeba e Sônia Guajajara, o apoio dos povos indígenas à candidatura de Lula apresentava-se condicionado à participação efetiva na construção e na condução do governo. Salvo engano, a criação de um Ministério dos Povos Indígenas não figurava até então entre as demandas públicas do movimento — que, no que diz respeito à estrutura institucional responsável pela implementação das políticas públicas e dos direitos dos povos indígenas, historicamente pautava o fortalecimento da Funai. No entanto, o discurso de Lula tornou pública essa nova possibilidade, e coube ao movimento indígena nacional, por meio da APIB, incidir para definir os rumos dessa nova estratégia.

TRANSIÇÃO GOVERNAMENTAL

As eleições de 2022 foram acirradas: Lula foi eleito presidente no segundo turno com uma diferença de apenas 0,9% de votos em relação ao ex-presidente Bolsonaro. O resultado foi divulgado no último dia de outubro e, apenas três dias depois, a APIB se reuniu no Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI)⁸, em Brasília, instância máxima deliberativa da organização. Participaram do encontro cerca de 60 indígenas, entre membros da Coordenação Executiva da APIB, representantes das organizações de base, lideranças comunitárias e lideranças políticas, incluindo as recém-eleitas deputadas federais Sônia Guajajara (PSOL-SP) e Célia Xakriabá (PSOL-MG).

O FNLI teve início com uma análise de conjuntura sobre a situação dos povos indígenas no cenário pós-eleições e sobre as estratégias de atuação do movimento indígena junto ao novo governo. Avaliando positivamente a incidência da APIB ao longo do processo eleitoral, Kleber Karipuna — então já ocupando a função de coordenador executivo da APIB pela COIAB — reforçou esse diagnóstico ao afirmar:

Tivemos em pauta durante a campanha e agora é essencial que o próximo governo entenda a importância de ter um diálogo próximo do movimento. Assim, vamos poder avançar ainda mais e contribuir com as *políticas indigenistas* brasileiras. Estamos juntos para ajudar a enfrentar tudo o que foi sucateado no nosso país, e a APIB quer colaborar com o governo de transição e com Lula a partir de 1º de janeiro. (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), 2022 — grifo nosso).

Essa fala reafirmava o acordo e os termos de colaboração firmados na plenária do ATL daquele ano. No intervalo entre o ATL, realizado em abril, e o encerramento do processo eleitoral, em outubro, a APIB mobilizou-se tanto na construção de uma estratégia política quanto na captação de recursos necessários para viabilizar essa incidência ampliada. Nesse contexto, a organização dispunha de meios para convocar o FNLI e assegurar a mobilização necessária para acompanhar a pauta da transição governamental. Foi também nesse período que fui contratada para assessorar essa iniciativa, ainda que eu mesma tivesse advertido não possuir um conhecimento aprofundado sobre as estruturas e modos de operação do Executivo — para além da Funai.

Diante da confirmação da contratação, dediquei-me não apenas a operacionalizar os espaços de discussão e sistematizá-las, mas também a identificar e aprender com os enunciados que ali emergiam. Logo percebi o surgimento de um par de termos nas falas das lideranças: *governabilidade* e *governança*. Seus sentidos não eram evidentes, fui reconstruindo suas nuances a partir das próprias situações de enunciação. A *governabilidade* surgia associada à preocupação do movimento com a capacidade do governo, recém-eleito, assumir de fato o poder — temor mais que legítimo e confirmado pela tentativa de golpe de Estado de 8 de janeiro de 2023 — e, em seguida, com sua capacidade de governar efetivamente, honrando os compromissos firmados

com os povos indígenas. Essa preocupação era atravessada tanto pela forte presença social e institucional do bolsonarismo, sobretudo no Congresso Nacional, quanto pela consciência de que se tratava de um governo de coalizão no qual também se encontravam atores historicamente antagonistas aos direitos indígenas.

Uma vez assegurada a posse e a estabilidade mínima do novo governo, deslocava-se o debate para o papel e as estratégias dos movimentos sociais diante desse cenário. É nesse contexto que ganha forma a proposta de uma *governança indígena*, explorada adiante. O aparecimento desses termos nas discussões internas do movimento sinaliza um momento liminar, no qual estratégias de ocupação, de *aldeamento* da política e do Estado, deixam de ser apenas possibilidades e começam a se materializar.

O que significaria, então, a criação do inédito Ministério dos Povos Indígenas? Como o movimento indígena articularia o processo de indicação de profissionais indígenas aos cargos? E, sobretudo, como garantir que o movimento permaneceria “aguerrido” — como enfatizado pelas lideranças — mesmo tendo parte de suas referências políticas integrando o governo? Eram essas algumas das questões que atravessavam aquele momento.

Figura 21-Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI) da APIB, reunido pós-eleição de 2022



Fonte: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). APIB inicia ações de reconstrução da agenda indígena no Governo Lula. 8 nov. 2022. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/11/08/apib-inicia-acoes-de-reconstrucao-da-agenda-indigena-no-governo-lula/>. Acesso em: 8 dez. 2025.

Diante da necessidade de dar continuidade ao processo de diálogo, de formulação de propostas e de consolidação dos compromissos políticos assumidos — tomando como referência a Carta-Compromisso assinada por Lula durante o 18º ATL (Anexo 4 — Discurso Lula, pré-candidato. Plenária 18º ATL, 2022) —, propôs-se às lideranças a elaboração de um Plano de Governança Indígena a ser apresentado ao futuro governo no início de seu mandato. Deliberou-se, então, pela criação de um Grupo de Trabalho (GT) responsável por dar sequência a esse processo de construção.

Formado a partir de indicações das organizações de base da APIB, o GT reunia um coletivo politicamente situado tanto nos compromissos da articulação quanto nas realidades territoriais de cada região. Suas reuniões ocorreriam semanalmente, de forma remota, e, mensalmente, em encontros presenciais de uma semana de duração — arranjos que permitiam, simultaneamente, o trabalho contínuo de formulação política e o acompanhamento atento das pautas que surgiam ao longo do processo de transição governamental.

Foram estabelecidas como atribuições do GT: monitorar a elaboração e a implementação de políticas públicas destinadas aos povos indígenas; planejar estratégias de incidência junto aos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário; e sistematizar subsídios provenientes das bases, organizando-os como referência para a elaboração do Plano de Governança a ser apresentado ao governo federal. Sugeriu-se também que, esses subsídios, por sua vez, poderiam orientar proposições em nível estadual e municipal. A sistematização deveria constituir um processo contínuo, garantindo a participação das lideranças na revisão de documentos e na definição de prioridades.

Ao final da reunião do FNLI, deliberou-se ainda pelo envio de uma carta a Geraldo Alckmin, vice-presidente eleito e coordenador da Comissão de Transição do Governo Lula, indicando três lideranças indígenas para compor o governo de transição. Essa decisão reafirmava os compromissos recíprocos assumidos durante o ATL daquele ano, no período de pré-campanha: o de assegurar a participação do movimento indígena na retomada e na reconstrução das políticas públicas voltadas aos povos indígenas.

Todavia, quando foi publicada a primeira portaria de composição do Grupo de Trabalho “Povos Originários”, responsável pela transição governamental, as indicações feitas pela APIB não foram inicialmente contempladas. Constavam na portaria dois ex-presidentes da Funai próximos ao PT e lideranças indígenas de grande projeção — entre elas as recém-eleitas deputadas Sônia Guajajara (PSOL-SP), Célia Xakriabá (PSOL-MG) e Juliana Cardoso (PT-SP) —, mas não as lideranças indicadas pelas organizações regionais que compõem a APIB.

Quando esta portaria tornou-se de conhecimento público, o GT do Plano de Governança Indígena estava reunido presencialmente em Brasília-DF; a reunião precisou ser suspensa, pois as lideranças presentes passaram a receber uma série de questionamentos de suas bases. Instalou-se uma situação de tensão: algumas organizações e lideranças não compreenderam que aquelas nomeações não haviam sido feitas pela APIB, o que provocou cobranças imediatas. Ainda que às avessas, essa situação evidenciou o enraizamento político do movimento nacional e a centralidade de manter um alinhamento constante de informações com as bases.

No dia seguinte, e após manifestação da APIB, as indicações feitas pela articulação foram incorporadas à composição oficial do Grupo de Trabalho. Na primeira reunião do Grupo de Trabalho Povos Originários de Transição Governamental, 13 dos 15 membros eram lideranças indígenas⁷², e deliberou-se que Kleber Karipuna, Coordenador Executivo da APIB, assumiria a coordenação do grupo.

Inicialmente nomeado como “Povos Originários”, o grupo decidiu, a partir de discussão entre seus membros, renomear-se como “Povos Indígenas”. Essa mudança foi proposta a partir do debate da abrangência das pautas do ministério, já que o termo “Povos Originários” dava margem para inclusão de outros povos e comunidades tradicionais. Para esclarecer a respeito deste ponto, e atendendo a demanda das organizações indígenas que ali participaram, foi proposta a mudança da nomenclatura, tanto no GT quanto no futuro ministério.

Após as nomeações para composição do Grupo de Trabalho de Transição, o Grupo Técnico do Plano de Governança Indígena foi paralisado. Isso ocorreu porque o Grupo

⁷² ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Após pressão da Apib, Governo de Transição acata indicações da organização. 17 nov. 2022. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/11/17/apos-pressao-da-apib-governo-de-transicao-acata-indicacoes-da-organizacao/>. Acesso em: 3 dez. 2025.

de Trabalho tinha um prazo muito curto para concluir suas atividades e, em grande parte, as lideranças que integravam o Grupo Técnico também estavam envolvidas no Grupo de Trabalho de Transição. O Plano de Governança Indígena foi retomado posteriormente e anunciado durante o 19º ATL, em 2023; no entanto, a meu ver, o documento repercutiu pouquíssimo como referência ou pauta de atuação, apesar de esse ter sido seu propósito inicial. Revivi aqui a lição aprendida com os Krahô: importa menos o resultado final do que os processos e as transformações operadas ao longo dos projetos. Se, por um lado, o plano poderia ser avaliado como um insucesso – não pelo seu conteúdo, mas pelo engajamento posterior –, por outro, o processo de organização e mobilização em torno de sua elaboração foi decisivo — tanto pelos efeitos de interlocução interna entre o movimento nacional e suas bases quanto pela participação e incidência no processo de transição governamental.

Os grupos de trabalho da transição governamental passaram a funcionar presencialmente no Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB). Estive nesse espaço algumas vezes, a convite da APIB, mas não acompanhei cotidianamente o processo. Esse momento, como um todo, foi marcado por diversos ineditismos: era a primeira vez que o movimento indígena assumia a coordenação da concepção do que viria a ser um programa de governo para povos indígenas, e também que o movimento nacional tinha acesso direto a um volume tão expressivo de informações governamentais — algo particularmente significativo após o obscurantismo da gestão anterior.

O grupo realizou oitivas com diversas organizações representativas — indígenas, ONGs, associações de servidores da Funai, entre outras — e recebeu dados e subsídios substanciais para a elaboração do relatório de transição. Entre as tarefas previstas, incluía-se também a organização de subgrupos temáticos — como aqueles voltados à saúde e à educação — destinados a aprofundar áreas específicas da agenda indigenista; assegurar a participação do movimento indígena nos demais grupos temáticos do gabinete de transição; apoiar a reestruturação da política indigenista de Estado em suas diversas instâncias executoras; e, por fim, apresentar uma proposta para a estrutura e as atribuições do inédito Ministério dos Povos Indígenas.

Cabe mencionar que, antes mesmo do início do Grupo de Trabalho da transição governamental, o movimento indígena já vinha discutindo e refletindo sobre a estrutura e as atribuições do futuro MPI. Lembro-me das primeiras conversas no Grupo de Trabalho Governança Indígena, que tomavam como ponto de partida o organograma da

Funai para, a partir dele, imaginar quais deveriam ser a estrutura organizacional e os papéis a serem assumidos pelo ministério com o objetivo de fortalecer as políticas públicas destinadas aos povos indígenas.

Não me deterei aqui a um comentário geral sobre a estrutura organizacional do MPI⁷³, mas apenas em alguns de seus aspectos. Para assegurar não apenas a presença de profissionais indígenas no Executivo, mas também o protagonismo dos povos indígenas na formulação e no monitoramento da implementação das políticas públicas, propôs-se a retomada dos espaços de participação e controle social no governo, extintos durante a gestão anterior. A proposta de estrutura do MPI apresentada no relatório de transição contemplava, assim, a recriação e a criação de órgãos colegiados fundamentais⁷⁴.

O relatório de transição previa, ainda, no âmbito da estrutura do Ministério, a criação e implementação do Fundo Biomas Indígenas (FBI), concebido como uma agência captadora e gestora de recursos públicos e privados, nacionais e internacionais, vinculada ao MPI, “com o objetivo de financiar ações nos territórios indígenas presentes nos biomas do país, com recursos financeiros decorrentes, dentre outros, de reparação por ilícitos ambientais, como multas, e ligados ao pagamento de serviços ambientais” (2022:73). Essa proposta me parece particularmente inovadora e conecta-se diretamente às discussões que o movimento indígena vem pautando sobre a necessidade de garantir que o financiamento chegue ao território em nível comunitário — como relatei anteriormente ao tratar do Fundo Timbira e do surgimento de uma rede de fundos indígenas no Brasil e no cenário internacional.

⁷³ Para tal, verificar: BRASIL; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). **Estrutura Organizacional**. Ministério dos Povos Indígenas (MPI). Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/estrutura-organizacional/estrutura-organizacional>. Acesso em: 3 dez. 2025.

⁷⁴ O Conselho Nacional de Política Indigenista — anunciado no discurso de posse da ministra —; o Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (a ser recriado); o Conselho da Política de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato; e o Comitê Gestor do Fundo de Biomas Indígenas (a ser criado).

No dia 1º de janeiro de 2023, no início do novo governo, foi publicada a Medida Provisória (MP) que reorganizou a Esplanada e oficializou tanto a instituição do Ministério dos Povos Indígenas quanto a vinculação da Funai à nova pasta. Acatando a recomendação do relatório de transição, a MP determina ainda que a “Fundação Nacional do Índio” passa a se chamar “Fundação Nacional dos Povos Indígenas”. A proposta pressupõe o fortalecimento da autarquia responsável pela execução da política indigenista e, como registra o relatório, as competências do MPI foram pensadas de forma a fortalecer a atuação da Funai, “buscando preencher lacunas institucionais, ampliando as capacidades do Estado na garantia dos direitos indígenas e potencializando a transversalidade da política indigenista” (2022:07).

A transversalidade da atuação do MPI foi pautada desde as primeiras discussões — ainda no FNLI organizado pela APIB —, quando se enfatizava a expectativa de que o Ministério se constituísse em órgão de referência para os demais entes federativos. Nessa perspectiva, ele foi concebido como um espaço orientador e articulador, capaz de incidir de maneira transversal sobre a atuação estatal e de reorganizar as formas pelas quais o Estado se relaciona com os povos indígenas e não apenas como uma instância coordenadora da política indigenista.

Ainda em dezembro de 2022, a APIB havia publicado uma carta aberta⁷⁵ destinada ao presidente Lula na qual apresentava uma lista tríplice com a indicação de lideranças para assumirem o cargo de ministro, seguindo o que foi prometido no ATL de 2022. No documento, reafirmava-se o caráter democrático da indicação: “encaminhamos os nomes de maior consenso para ocupar o cargo deste novo Ministério, com intuito de fortalecer as políticas indígenas e indigenista no Governo Lula”. A lista incluía Sônia Guajajara, Joênia Wapichana e Weibe Tapeba como nomes apresentados pelo movimento para conduzir a nova pasta.

⁷⁵ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS (APIB). Nossa União para reconstruir o Brasil indígena. 12 dez. 2022. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/12/12/nossa-uniao-para-reconstruir-o-brasil-indigena/>. Acesso em: 3 dez. 2025.

O governo optou por acatar integralmente a recomendação, nomeando os três indicados, respectivamente, para o Ministério dos Povos Indígenas, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas e a Secretaria Especial de Saúde Indígena. Tratou-se de um *momento de transição histórica* — como destacou Sônia Guajajara (2023) em seu discurso — marcado pelo *protagonismo* indígena na gestão dos principais órgãos indigenistas do Estado.

Cabe lembrar que a presença de profissionais indígenas no governo não é necessariamente nova, mas a forma como se deu neste momento foi distinta: resultado de uma articulação direta entre o movimento indígena nacional e o governo eleito; da incorporação de um número expressivo de profissionais indígenas e; sobretudo, do fato de ocuparem cargos do mais alto escalão em cada órgão. Esses elementos, combinados, configuram aquilo que, ao longo da tese, entendo compor o ineditismo desse momento.

Em cerimônia realizada no Palácio do Planalto, em 11 de janeiro de 2023, o Presidente Lula empossou as ministras Sônia Guajajara, dos Povos Indígenas, e Anielle Franco, da Igualdade Racial. Destaco, a seguir, trechos do discurso de posse da Ministra dos Povos Indígenas:

(...) Hoje, vocês todos estão presenciando um *momento de transição histórica*, tal qual foi a singular colaboração indígena, na Assembleia Nacional Constituinte.

Naquela ocasião, um passo muito importante foi dado com o fim do paradigma integracionista e da tutela.

Hoje, vocês presenciam um passo ainda maior com este Ministério dos Povos Indígenas e esperamos, com isso, fazer respeitar a nossa existência e o nosso *protagonismo*.

O Brasil do futuro precisa dos povos indígenas. Tudo que tradicionalmente é chamado de cultura entre os brasileiros e brasileiras, para nós significa tudo que somos. É nosso modo de vida, nossa comida, nossos rituais, nosso uso da

terra, nossas práticas e costumes, tanto aqueles mais cotidianos, quanto outros ritualizados. Cultura é também sinônimo de luta!

(...)

É urgente promovermos uma cidadania indígena efetiva. Isso não se faz sem demarcação de territórios, proteção e gestão ambiental e territorial, acesso à educação, acesso e permanência à universidade pública, gratuita e de qualidade, ampla cobertura e acesso à saúde integral.

Saibam que este Ministério chega comprometido com tudo isso e com a *promoção de uma política indígena* em todo o território nacional com potencial de fazer frente às mazelas que tomaram nossos corpos, memórias e vidas.

E antes de finalizar, quero aqui já anunciar a recriação do Conselho Nacional de Política Indigenista, que garante a participação paritária entre representações indígenas de todos os estados brasileiros e órgãos do executivo federal.

Sabemos que não será fácil superar 522 anos em 4. Mas estamos dispostos a fazer desse momento a grande retomada da força ancestral da alma e espírito brasileiros. *Nunca mais um Brasil sem nós!*⁷⁶ (Discurso de posse da Ministra dos Povos Indígenas Sônia Guajajara, em 11/01/2023)

⁷⁶ GUAJAJARA, Sônia. **Discurso de posse da Ministra Sônia Guajajara**. 11 jan. 2023. APIB-Oficial. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2023/01/Discurso_Posse-Sonia-Guajajara-Documentos-Google.pdf. Acesso em: 3 dez. 2025.

Figura 22-Posse da Ministra dos Povos Indígenas Sônia Guajajara. Foto: Heraldo Peres (AP)



Fonte: PERES, Heraldo; ASSOCIATED PRESS (AP). Sônia Guajajara se torna 1ª ministra indígena. 11 jan. 2023. G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/01/11/com-presenca-de-lula-sonia-guajajara-assume-ministerio-dos-povos-indigenas-em-cerimonia-no-planalto.ghtml>. Acesso em: 3 dez. 2025.

A ministra reforça o movimento que se desenha neste momento, isto é, ir além da participação indígena para a afirmação de um *protagonismo indígena* na formulação e condução das políticas públicas. O MPI torna-se símbolo dessa inflexão histórica e carrega o desafio de estruturar uma instituição inédita ao mesmo tempo em que precisa responder a um cenário crítico acumulado pelas políticas indigenistas.

Tratava-se, portanto, de dar corpo a uma nova estrutura institucional enquanto se iniciava seu processo de operacionalização, atendendo às ações e demandas prioritárias de implementação elencadas no relatório de transição governamental, muitas delas com horizonte de cumprimento nos primeiros 100 dias de governo.

Entre essas demandas constava, evidentemente, a retomada dos processos de regularização fundiária das terras indígenas, pauta historicamente central para o movimento indígena. Durante a elaboração do relatório de transição de governo, a Funai forneceu ao Grupo de Trabalho uma lista das terras que aguardavam demarcação e homologação — anexa ao documento — e o grupo de trabalho recomendou que tais atos se dessem nesse período inicial de governo.

Em sua concepção inicial — tanto no relatório de transição quanto na própria MP — o MPI assumiria integralmente as competências até então atribuídas ao Ministério da Justiça no que diz respeito à demarcação das terras indígenas. Todavia, em maio de 2023, durante a tramitação da MP de criação dos ministérios no Congresso Nacional, essa atribuição foi barrada, retornando ao Ministério da Justiça. A decisão representou um recuo significativo em relação ao desenho institucional originalmente proposto.

Em entrevista, Sônia Guajajara expressou publicamente sua insatisfação com o desfecho. Afirmou ter sentido “certa frustração” pelo fato de o presidente Lula não ter envidado todos os esforços para reverter a decisão do Congresso. Em suas palavras: “Não posso negar que há, sim, uma certa frustração. Até porque o presidente Lula se comprometeu durante a campanha, prometeu ministério, cumpriu, e este ano se posicionou fortemente com esse protagonismo dos povos indígenas e a retomada da demarcação dos territórios”⁷⁷.

⁷⁷ G1. Ministério Público Federal chama de retrocesso a retirada da demarcação de terras do Ministério dos Povos Indígenas. 24 maio 2023. **G1 [Política]**. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/05/24/ministerio-publico-federal-chama-de-retrocesso-a-retirada-da-demarcacao-de-terras-do-ministerio-dos-povos-indigenas.ghtml>. Acesso em: 4 dez. 2025.

A declaração evidencia uma tensão que acompanha todo o processo de criação e estruturação do MPI — tensão já antevista pelo movimento indígena — e expõe tanto os limites do compromisso político do presidente Lula quanto aqueles impostos pela *governabilidade*. Trata-se do descompasso entre o projeto político construído pelo movimento indígena — pautado na ampliação de sua capacidade de incidir diretamente sobre a política pública — e os constrangimentos produzidos pela dinâmica institucional e pela correlação de forças políticas no Legislativo.

Em um momento posterior, ainda em 2023, o movimento indígena também manifestaria insatisfação em relação à atuação do presidente Lula diante do Congresso, particularmente no que diz respeito à manutenção dos vetos ao PL 2903, do Marco Temporal, posteriormente convertido na Lei 14.701/2023. Em nota pública, a APIB afirmou:

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) repudia as manobras políticas do Governo Lula de usar os direitos indígenas como moeda de troca com parlamentares do Centrão, que reúne os segmentos mais reacionários da classe política brasileira⁷⁸.

A declaração expressa o entendimento de que novamente o governo não teria empregado o esforço político necessário, junto ao parlamento, para garantir a preservação de seus vetos. Essa crítica reafirma esse ponto de tensão na relação entre movimento indígena e governo: a percepção de que, apesar do compromisso discursivo e da presença inédita de indígenas no Executivo, a defesa dos direitos territoriais seguia submetida às barganhas políticas próprias da *governabilidade*.

⁷⁸ ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Não somos mercadoria: Governo Lula e banda podre do Congresso Nacional utilizam os direitos indígenas como moeda de troca política. 10 nov. 2023. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/11/10/nao-somos-mercadoria-governo-lula-e-banda-podre-do-congresso-nacional-utilizam-os-direitos-indigenas-como-moeda-de-troca-politica/>. Acesso em: 4 dez. 2025.

Apesar dos desafios enfrentados, em avaliação divulgada no início de 2025, o secretário-executivo do MPI, Eloy Terena, afirmou que “a presença dos povos indígenas no primeiro escalão governamental elevou, sobremaneira, a efetivação dos direitos indígenas nas instâncias de decisão da República”. Destacou também, como legado, o fortalecimento da capacidade de gestão indígena e do “necessário diálogo intercultural na elaboração e implementação da política indigenista brasileira”⁷⁹. A respeito desse legado, existe um debate em curso: a gestão administrativa e política indígena promove a implementação de *políticas indigenistas* ou deveríamos chamá-las de *políticas indígenas*? O que esse novo momento histórico produz em termos *políticos*?

A partir também da perspectiva do “diálogo intercultural”, formulado por Roberto Cardoso de Oliveira (1998), Ortolan (2006:19-20) já havia colocado essa questão ao analisar a participação de organizações indígenas em espaços estatais nos quais agentes indígenas e não indígenas estabelecem “relações interétnicas”. Mobilizando essa chave analítica, a autora indaga se, ao promover a participação indígena em suas esferas de atuação, o Estado brasileiro, de fato, viabiliza a articulação entre distintos sistemas de significados ou se mantém o predomínio hierárquico sob o sistema não indígena.

Há quem aposte que a criação do MPI representa mais do que a abertura desse espaço por parte do Estado; representaria, também, uma superação das políticas indigenistas por uma “política indígena”. No início de 2023, logo após a posse do presidente Lula e a oficialização do Ministério, Márcio Santilli⁸⁰ publicou o artigo “Política Indígena”, no qual anunciava: “uma novidade histórica do governo Lula é a política indígena, em vez de indigenista, que será implementada a partir de agora”.

⁷⁹ TERENA, Eloy. Avanços na política indigenista aproximam o Brasil do bem viver para todos. 21 jan. 2025. **Congresso em Foco [Opinião]**. Disponível em: <https://www.congressoemfoco.com.br/artigo/106128/avancos-na-politica-indigenista-aproximam-o-brasil-do-bem-viver-para-todos>. Acesso em: 4 dez. 2025.

⁸⁰ Sócio fundador e Presidente do Instituto Socioambiental (ISA).

Santilli destacava ainda que, além do MPI, da Funai e da Sesai, as organizações indígenas de nível territorial e regional estavam se articulando para indicar nomes para os cargos locais e regionais desses órgãos — movimento que, segundo ele, se colocava “contra as habituais indicações de partidos, reduzindo a influência de interesses de terceiros sobre os territórios indígenas e os seus recursos naturais”. Para o autor, esse protagonismo local tende a fortalecer a participação indígena nas próximas eleições municipais, constituindo um efeito importante do processo de ocupação de cargos nacionais por lideranças indígenas. Neste sentido, aldear o Estado apresenta-se como uma estratégia que retroalimenta a de aldear a política.

O autor avalia que os profissionais indígenas reúnem condições e preparo para enfrentar os desafios impostos por essa nova frente de atuação — a gestão pública — ainda que permaneçam sujeitos “às vicissitudes próprias da atuação partidária e administrativa”. Segundo ele, esse processo permitirá que aprendam ainda mais sobre a própria natureza da *política*, com seus limites, possibilidades, contradições e riscos. Por fim, Santilli afirma:

Aqui não vai nenhum desprezo pelo *indigenismo sério*, historicamente praticado por pessoas e instituições que foram e continuam sendo fundamentais para a resistência dos povos indígenas à sanha colonial. Muitos sacrificaram as suas vidas nesse processo, e Bruno Pereira foi apenas o mais recente. Mas o momento, agora, é o da *política indígena*, e todos nós devemos nos orgulhar pelo privilégio de partilharmos esse novo tempo.⁸¹ (2023 — grifo nosso).

O autor me parece corroborar a ideia do *paradoxo do indigenismo* — apresentada no primeiro capítulo desta tese — ao sugerir que este momento representaria seu ponto de superação. Sua formulação não indica apenas o fim do indigenismo praticado pelas ONGs, mas se dirige sobretudo ao “indigenismo de Estado”, afirmando que sua razão de ser se esgotaria diante da emergência de uma política conduzida por indígenas no interior das estruturas estatais. Ao identificar “política indígena” como aquela realizada

⁸¹ SANTILLI, Márcio. Política indígena: Ministério dos Povos Indígenas, Funai e Secretaria de Saúde Indígena serão dirigidos por lideranças indígenas . 10 jan. 2023. **Instituto Socioambiental (ISA)**. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/politica-indigena>. Acesso em: 4 dez. 2025.

por uma gestão indígena, Santilli estabelece mais uma questão: a tensão entre uma representação definida por critérios étnicos e a própria lógica da representação política.

Parte desse debate diz respeito, a meu ver, à própria redefinição dos sentidos de *política indigenista* e *política indígena*. Retomo brevemente alguns documentos de apresentação institucional do MPI, com o objetivo de observar as definições de atuação política que ali se delineiam. Início pela formulação sobre o Ministério presente no relatório de transição governamental, elaborado pelo Grupo de Trabalho Povos Indígenas:

(...) a proposta prevê a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), que passará a ser o *órgão coordenador da política indigenista do Estado brasileiro*, e terá como funções principais, a formulação, a coordenação, o monitoramento, a articulação e a implementação de parte da *política pública indigenista*. Essa política será construída a partir do *diálogo e da participação indígena*, com respeito às diversidades culturais, aos distintos modos de organização e a todas as especificidades que marcam a vida dos povos que vivem no país. A criação do Ministério *assegura a expressão da perspectiva indígena na execução da política pública*, garante a presença e a visibilidade da pauta indígena em espaços privilegiados de debate, construção, implementação de políticas públicas e decisões do Governo Federal. (2022:07, grifo nosso).

Esse primeiro enunciado preserva as “políticas públicas indigenistas” ao passo que introduz a centralidade, no momento, de garantir a “participação” e a “perspectiva indígena na gestão pública”. Já na página institucional do governo federal, o MPI define seu papel nos seguintes termos:

(...) implementação da *política indígena e indigenista*, a partir do reconhecimento, garantia e promoção dos direitos dos povos indígenas; reconhecimento, demarcação, defesa, usufruto exclusivo e gestão das terras e dos territórios indígenas; bem viver dos povos indígenas; proteção dos povos indígenas isolados e de recente contato; e acordos e tratados internacionais, em especial a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, quando relacionados aos povos indígenas.⁸² (grifos nossos).

⁸² BRASIL; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Institucional. **Ministério dos Povos Indígenas**. Disponível em:

Nessa segunda formulação, me parece que a “participação e perspectiva indígenas na gestão pública” já se desdobra na concepção de uma “política indígena”. Em matéria publicada pela Agência Brasil (EBC), em abril de 2024, o MPI apresenta ainda outra formulação:

A missão institucional do MPI é refundar a política indigenista a ponto de, gradativamente, ela ser substituída por uma política indígena: a elaboração, orientação, implementação e o monitoramento de qualquer política que reflita na existência indígena precisa da participação dos povos indígenas para ser bem-sucedida. Por isso, a nova política indigenista está focada no tripé proteção territorial, gestão de direitos sociais e gestão ambiental dos territórios, com o propósito claro de expressar as principais preocupações dessa população.⁸³ (grifos nossos).

Essa última apresentação introduz um pressuposto distinto, que dialoga com a formulação de Santilli, mas dela se afasta ao conceber o processo em termos de uma transição. Não apenas estabelece uma diferença entre “política indígena” e “política indigenista”, mas sugere a superação desta última em direção ao que seria uma política propriamente indígena.

Esses trechos transparecem que os atores indígenas que estão à frente do MPI estão também experimentando *traduções* e combinações possíveis — tanto de termos quanto de contextos — e que esse debate permanece em aberto. Pode-se observar, aqui, a emergência de uma *equivocação* produtiva entre diferentes sentidos de “política”: de um lado, *política* enquanto modos de luta e articulação coletiva em movimento — isto é, o que venho chamando de *políticas indígenas* —; de outro, política enquanto política pública de governo — as até então denominadas políticas indigenistas — que quando elaboradas e implementadas por gestores indígenas, passa a constituir um novo repertório de *políticas públicas indígenas*. É precisamente no exercício de tradução

<https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/institucional>. Acesso em: 4 dez. 2025.

⁸³ BRASIL; AGÊNCIA GOV; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Ministério dos Povos Indígenas: a concretização da presença indígena no Estado brasileiro. 19 abr. 2024. **Agência Gov/MPI**. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202404/ministerio-dos-povos-indigenas-a-concretizacao-da-presenca-indigena-no-estado-brasileiro>. Acesso em: 4 dez. 2025.

entre esses dois planos que se produzem e tensionam os sentidos em disputa no momento atual.

Nesse movimento, torna-se fundamental atentar para uma diferença de perspectiva que organiza boa parte dessas tensões: enquanto as políticas públicas derivam dos modos de operação, das preocupações e dos projetos do Estado, as políticas indígenas emergem das prioridades próprias dos povos indígenas — tanto no que diz respeito à efetivação de direitos e à implementação das políticas que lhes são destinadas, quanto às suas múltiplas maneiras de articular, conceber e praticar a política.

A proposta de implementação de uma “política indígena” pelo Ministério pressupõe a existência de políticas públicas indígenas, uma vez que o MPI não poderia implementar — com gestão indígena ou não — outras formas de políticas indígenas que não aquelas inscritas no âmbito das políticas públicas. É evidente que o Ministério pode “apoiar” ou “promover” determinadas iniciativas, mas “implementar” as políticas indígenas em sua multiplicidade — como discuto ao longo da tese — parece-me incompatível com a natureza e os limites próprios do poder público, sobretudo quando contrastados com os espaços e dinâmicas da sociedade civil. Nesse ponto, torna-se incontornável a diferenciação de papéis e perspectivas entre a gestão pública indígena, o movimento indígena, as associações e as formas de ação política de cada povo. De um lado temos o protagonismo de gestores indígenas no interior do Estado; de outro, a participação dos povos indígenas e de suas representações políticas em suas diversas escalas e arranjos organizativos.

Assim, nesse exercício de conceitualização, é importante estar atento às diferenças e continuidades constitutivas entre as políticas indígenas *fora* e *dentro* do Estado — tensão que precisa ser reiterada para conter o risco iminente de captura *política*, já tematizado na introdução, evitando o apagamento das multiplicidades próprias da política indígena em movimento. Caso contrário, estaríamos diante do que arrisco chamar de um *paradoxo da política pública indígena*: isto é, ao refundar a política indigenista transformando-a em uma política indígena, corre-se o risco de que as *políticas indígenas* sejam capturadas pela lógica da política pública, tornando-se submetidas às formas, temporalidades e expectativas da máquina estatal. Nesse sentido, o aldeamento do Estado evidenciaria um risco análogo ao das imagens históricas dos aldeamentos promovidos por um indigenismo estatal que buscava sedentarizar, assimilar e tutelar os povos indígenas.

Ao longo de 2023, início de sua atuação, o MPI elaborou seu Plano Estratégico Institucional 2024–2026 (PEI/2024-2026). Nesse documento, formulado a partir da perspectiva dos servidores nomeados para o órgão, o PEI/2024-2026 foi definido como “instância na formulação e coordenação da política indigenista, assegurando o protagonismo indígena”. Esta definição marca dois pontos importantes. O primeiro é que o objeto de atuação do MPI é a política pública — seja ela indigenista, seja aquilo que tem sido chamado de política pública indígena. O segundo é a reafirmação da noção de protagonismo quando afirma que o MPI está empenhado em promover essa participação ativa e o protagonismo indígena, assegurando que as políticas públicas desenvolvidas levem em conta suas formas próprias de organização, seus modos de vida e suas prioridades territoriais.

Em um exercício retrospectivo sobre a relação entre os povos indígenas e as políticas públicas a eles destinadas, é possível identificar deslocamentos significativos. Partimos de um período em que as políticas indigenistas eram estruturadas pelos paradigmas da tutela e do assimilacionismo estatal, para, após a Constituição Federal de 1988, um cenário orientado à promoção da participação indígena nos processos decisórios. A partir de 2023, contudo, vivencia-se uma nova inflexão histórica, marcada pelo protagonismo indígena não apenas fora, mas no interior do próprio Estado, por meio de sua ocupação institucional e do processo que tanto o movimento indígena quanto o MPI têm nomeado de “aldeamento” do Estado.

Ainda no PEI/2024-2026, o MPI define sua missão institucional nos seguintes termos: “Efetivar os direitos dos povos indígenas, reflorestar mentes e aldear o Estado para a promoção do bem viver”. A formulação estabelece uma correlação direta com a campanha da APIB de “aldear a política”, abordada anteriormente, e dialoga também com o *Manifesto Reflorestarmentes: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história*⁸⁴, da Articulação Nacional de

⁸⁴ ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA). **Manifesto Reflorestarmentes: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história**. 10 set. 2021. Anmiga. Disponível em:

Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Ao deslocar esses enunciados para o âmbito estatal, o MPI lhes confere um sentido institucional. Nesse movimento, o Ministério define “aldear o Estado” como:

um conceito inovador que visa incorporar valores e princípios dos povos indígenas dentro da estrutura política, social e econômica do país, reconhecendo a sua autonomia, o seu protagonismo e a sua importância como parte constitutiva da nação. Isso envolve trazer a perspectiva da colaboração e da coletividade para a governança do Estado, visando promover uma abordagem mais inclusiva, participativa e sustentável na gestão dos assuntos públicos. (2023:08)

Esse aspecto revela algo mais abrangente sobre a missão do MPI. Em primeiro lugar, incorpora o papel de transversalizar a agenda indígena no governo federal, tal como destacado anteriormente em sua concepção. Simultaneamente, afirma que a presença indígena deve ser capaz de influenciar a própria perspectiva do Estado — não apenas no que diz respeito aos povos indígenas, mas sobre si mesmo, seus projetos políticos, sociais, econômicos e institucionais. Nesse sentido, emerge um entendimento adicional: o de que as *políticas públicas fruto do protagonismo indígena* não se limitam a políticas destinadas aos povos indígenas, mas almejam políticas capazes de reorientar o Estado e, portanto, de produzir efeitos para toda a sociedade. Nos termos postos por Ortholan (2006), isso implicaria alterar a hierarquia dos sistemas de conhecimento na qual o Estado subjulga — ou subordina — os sistemas indígenas.

Partilho do anseio de ver emergirem essas novas políticas, e que o façam não apenas para os povos indígenas, mas para todos nós, a partir de suas cosmovisões e modos próprios de pensar e habitar o mundo. Contudo, como busquei etnografar ao longo da tese, as políticas indígenas em movimento não me parecem caber na forma centralizada, hierárquica e sedentarizada do Estado. Ao contrário, elas tensionam e desestabilizam essa forma, justamente por operarem em outros ritmos, territorialidades, alianças e segmentações — modos de fazer política que dificilmente se deixam capturar pela máquina estatal.

<https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidarieda-de-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acesso em: 4 dez. 2025.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram muitos os incômodos e as questões que atravessaram a escrita desta tese. Em diversos momentos, vi-me diante do dilema quanto ao investimento de tempo aqui despendido — tempo que seria suficiente, por exemplo, para elaborar um Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) de uma terra indígena — reconhecendo que o impacto deste trabalho não se compara à transformação concreta que, por exemplo, o reconhecimento de direitos de uma Terra Indígena produz para os povos.

Também foi necessário um exercício deliberado — ainda que não totalmente apaziguado — de afastamento das pautas e dos projetos políticos em curso no movimento indígena, como a construção do Programa de Proteção de Terras Indígenas (PPTI)⁸⁵ ou mesmo a mobilização em torno da pauta que marca 2025: a 30ª Conferência das Partes (COP 30), que ocorre em Belém-PA enquanto escrevo estas palavras finais.

A COP 30 deixou como legado um avanço no reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas, marcado pelo anúncio de mais um “pacote” de regularização fundiária. No contexto do terceiro governo Lula, alcançou-se um balanço significativo: 16 Terras Indígenas homologadas e 11 portarias declaratórias assinadas, após seis anos de paralisação, além da criação de mais de 30 Grupos Técnicos pela Funai, com estudos em andamento para subsidiar novos processos demarcatórios. Esse número supera o total de homologações realizadas na década anterior, período em que apenas 11 territórios haviam sido homologados.

Entretanto, apesar dos sacrifícios feitos, à medida que as questões aqui trabalhadas e a tese como um todo foram ganhando corpo, encontrei satisfação nesse exercício retrospectivo, que denominei de uma *etnografia à posteriori*, e na possibilidade de revisitar e reviver essas questões à luz do momento presente. Nesse sentido, a escrita da tese me ajudou a elaborar temas que me atravessam nessa trajetória. E, ao longo desse processo, tornou-se possível construir conexões entre eventos que foram centrais para

⁸⁵ PASSOS, Gésio. Novo Programa de Proteção de Terras Indígenas é lançado na COP30. 20 nov. 2025. Agência Brasil/Rádio Agência [Meio Ambiente]. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/meio-ambiente/audio/2025-11/novo-programa-de-protecao-de-terras-indigenas-e-lancado-na-cop30>. Acesso em: 4 dez. 2025.

meu contínuo aprendizado sobre as políticas indígenas em movimento e suas estratégias e enunciados na luta. É importante — ainda que pareça óbvio — destacar que essas conexões são fruto da minha própria experiência e não têm a pretensão de “dar conta” do tema. Pelo contrário, buscam deixar em aberto tantas outras narrativas e perspectivas ainda a serem elaboradas a respeito dos temas abordados aqui.

Ao longo da minha atuação como assessora do movimento indígena, aprendi muito com o acúmulo que as lideranças têm em relação às políticas públicas, e sobretudo sobre suas formas próprias de fazer política — nas associações, nas articulações e nos movimentos. As duas oportunidades que tive de colaborar mais diretamente com o movimento nacional foram no processo de elaboração do Plano de Governança Indígena e, posteriormente, no processo de construção do Fundo Jaguatá, da APIB. Em ambas as situações, senti-me inicialmente desafiada pelas propostas — e, não raro, um tanto incompetente diante delas — tanto no que diz respeito ao governo federal e aos seus mecanismos administrativos, quanto aos debates especializados sobre financiamento direto para povos e comunidades locais.

Todavia, essas experiências se revelaram momentos cruciais de aprendizado. Uma dessas situações, dentre inúmeras, se deu no FNLI de 2024, oportunidade em que se discutiu o planejamento anual da APIB, na Terra Indígena Morro dos Cavalos, em Santa Catarina. Levamos uma apresentação de contexto sobre os fundos indígenas, articulando o cenário internacional, nacional e regional, e indicando que havia tanto espaço quanto demanda para a criação de um fundo indígena nacional que integrasse as redes já existentes de fundos territoriais. Após essa apresentação, feita pela Coordenação Executiva, as lideranças do fórum deliberaram pela priorização da elaboração do fundo.

Realizamos então um exercício coletivo: as lideranças se reuniram por regiões e discutiram, a partir de seus contextos específicos, quais seriam os principais objetivos e possíveis contribuições de um fundo nacional indígena, tomando como norteadores as atribuições previstas no regimento interno da APIB. Era evidente que as demandas dos povos indígenas são amplas e profundas — resultado de uma política indigenista, e de sua implementação, historicamente aquém da complexidade e diversidade desses mundos. Da perspectiva técnica, eu temia que o exercício abrisse um leque tão extenso de pautas que inviabilizaria a síntese necessária. Todavia, ocorreu o oposto. Os resultados dos grupos, embora enraizados em realidades regionais distintas,

apresentaram uma precisão notável quanto ao papel das organizações comunitárias, regionais e nacional. Essa precisão me parece fruto de uma maturidade consolidada do movimento indígena.

Guardei este comentário para as considerações finais, talvez como forma de justificar alguns temas de interesse que aparecem apenas pontualmente ao longo da tese e sobre os quais entendo que caberia um aprofundamento. O primeiro deles diz respeito aos fundos indígenas e ao debate sobre financiamento direto para organizações, bem como à incidência do movimento nessa pauta. Reconheço que esse tema surge de modo localizado tanto no contexto Timbira quanto no cenário nacional, mas trata-se, a meu ver, de uma “pauta do dia” — responsável por suscitar discussões acaloradas entre financiadores, ONGs — chamadas de “intermediárias”, não sem provocar incômodos — e organizações indígenas. Esse cenário, com seus tensionamentos e reposicionamentos, está intrinsecamente conectado às reflexões que desenvolvo ao longo da tese sobre o ineditismo das novas formas de protagonismo indígena no período que busquei etnografar e sobre o reposicionamento dos atores no campo indigenista — se ainda pudermos, afinal, nomeá-lo dessa forma. Apesar do meu interesse e do reconhecimento dessa conexão, optei por deixar essa etnografia como uma ideia porvir — por questões de tempo e fôlego.

Assim como este tema, ao longo dos diálogos estabelecidos na elaboração desta tese, atravessaram-me diversas outras questões que aqui não foram aprofundadas. Talvez a principal delas — pela recorrência com que surgiu ao longo do processo — diga respeito à avaliação da estruturação e da atuação do Ministério dos Povos Indígenas e de sua relação com o movimento indígena, em suas dimensões nacional, regional e local. Reconheço plenamente a relevância desse debate; contudo, diferentemente do tema dos fundos indígenas, desde o início não estive entre os objetivos desta pesquisa produzir um balanço sobre o assunto.

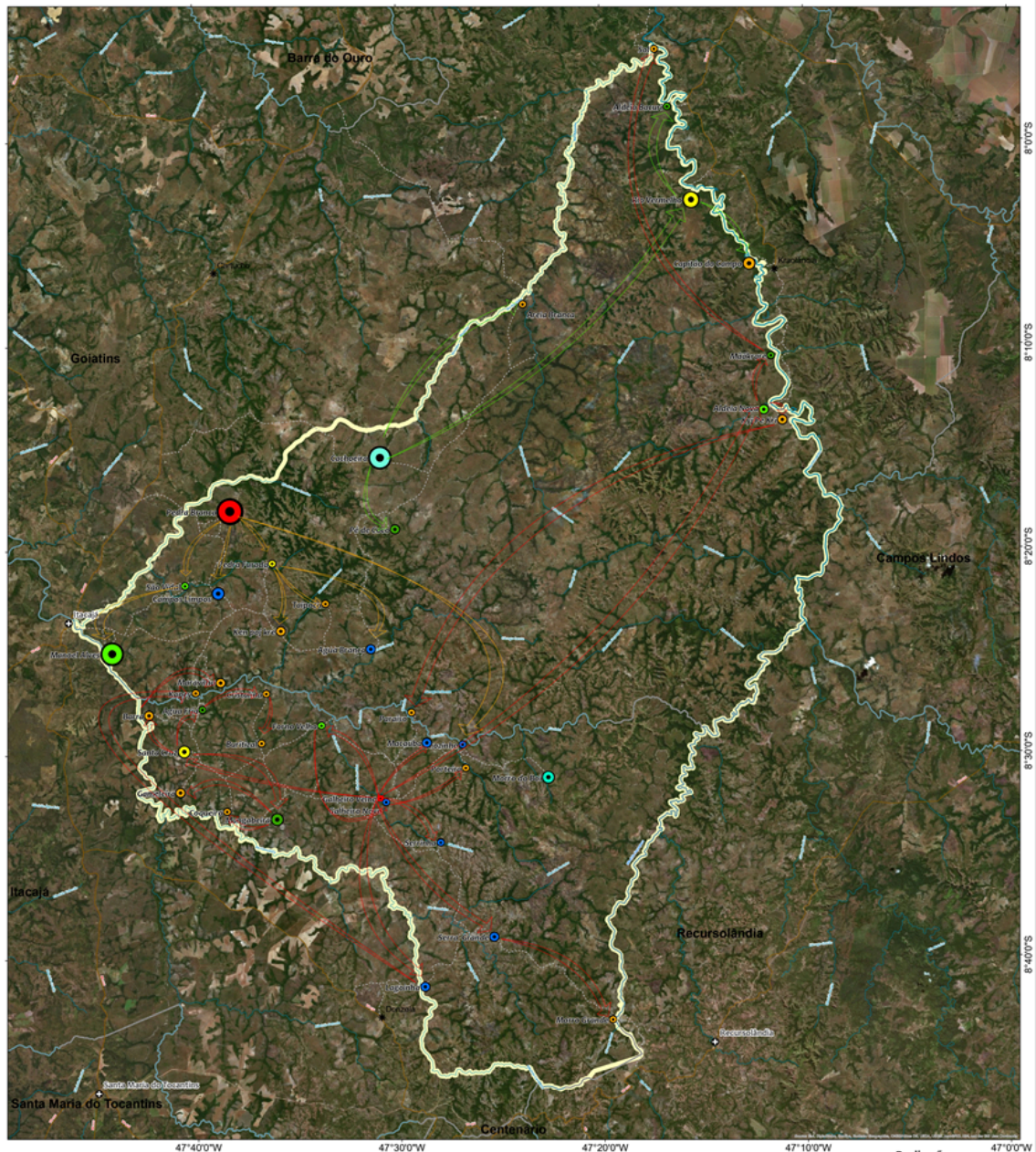
Entendo que não me cabe antever, mas observar os processos, etnografá-los e, assim, espero, evidenciar alguns elementos das estratégias e dos enunciados de luta das políticas indígenas em movimento. Quanto à avaliação do Ministério dos Povos Indígenas enquanto uma dessas estratégias, posso apenas arriscar — o que é quase óbvio — que, em breve, especialmente no contexto das eleições de 2026, teremos tanto uma apreciação pública por parte do movimento indígena, em especial da APIB, quanto uma avaliação institucional do próprio MPI. Sobre isso, resta-nos aguardar.

ANEXOS

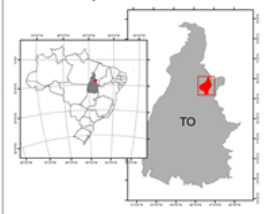
ANEXO 1 — MAPA DA TI KRAOLÂNDIA: ALDEIAS E FLUXOS DE MIGRAÇÕES

ALDEIAS DOS POVOS KRAHO

FLUXO DE MIGRAÇÕES, DÉCADAS DE FUNDAÇÃO E DENSIDADE POPULACIONAL



Localização País:



Legenda:

- Aldeia Antiga
 - Aldeia Atual
 - Sede Municipal
 - Povoado
 - Acessos
 - Rodovias
 - Drenagem
 - Limite Municipal
 - Limite TI
- Fluxo das Migrações:
- Mãäkrare
 - Kenpokrare
 - Kôji
- Década de Fundação
- 2010
 - 2000
 - 1990
 - 1980
 - 1970
 - 1960
 - 1950
 - 1940
- População
- 0 - 50
 - 50 - 100
 - 100 - 200
 - 200 - 300
 - 300 - 500
 - >500

Projeção UTM
Datum SIRGAS 2000
Zona 23S



1:115.000

0 5 10 20 Km

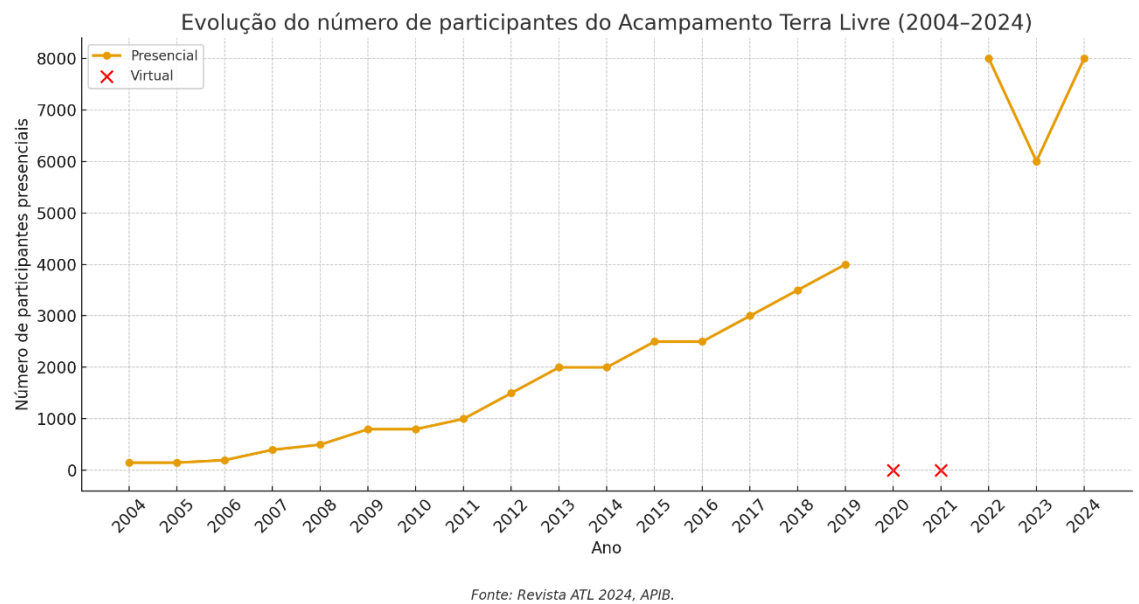
Realização:



Fonte:
IBGE

SEFAZ - Secretaria da Fazenda e
Planejamento do Estado de Tocantins
SESAI - Secretaria Especial de Saúde
Indígena
Data: 2019

ANEXO 2 — GRÁFICO DA EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE PARTICIPANTES DO ACAMPAMENTO TERRA LIVRE (2004-2024)



ANEXO 3 — CARTA-COMPROMISSO DO MOVIMENTO INDÍGENA COM O PRESIDENTE LULA

Brasília, 12 de abril de 2022.

Estimado Presidente Lula,

Nós, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em conjunto com suas organizações regionais de base, estamos em Brasília, de 4 a 14 de abril de 2022, realizando a 18ª edição do Acampamento Terra Livre (ATL). Esta é a maior mobilização nacional indígena da história do país. Mais de 8 mil indígenas de 200 povos passaram por estes gramados.

Estamos aqui, pois entendemos as urgências que o Brasil e nossos povos vivem nos tempos de hoje. Nossas aldeias são constantemente invadidas, nossas Terras — as porções mais preservadas de todo o Brasil —, são destruídas pelo avanço ilegal da mineração, do garimpo, da grilagem, da indústria madeireira, do agronegócio, e outros

empreendimentos como hidrelétricas, portos, estradas, linhas de transmissão, e até pelo tráfico de drogas. E este processo resulta invariavelmente em morte e violência contra nós, indígenas, de todas as regiões do Brasil. Nossas casas de reza são queimadas, nossas crianças e mulheres violentadas, nossos jovens e defensores são perseguidos e assassinados.

Precisamos interromper esses processos de destruição. Nossa luta é por nossos Povos, sim, mas também pelo futuro de todos e todas as brasileiras e pela humanidade inteira! É hora de construirmos um projeto civilizatório de país e de mundo. Nosso projeto é baseado nos princípios do respeito à democracia, aos direitos humanos, a justiça, ao cuidado com o meio ambiente, defendemos a pluralidade, sem racismo e discriminações de nenhum tipo.

Temos plena dimensão do esforço coletivo necessário para defender a democracia. Também nas instâncias institucionais, temos ocupado todos os espaços possíveis para garantir que nossas reivindicações sejam atendidas. E essa chave de compreensão, de que não é possível que não estejamos nos espaços de tomada de decisão e de execução de políticas públicas, é que nos leva, hoje, a nos posicionar durante o processo de eleições gerais brasileiras.

Lançamos a iniciativa “Campanha Indígena”, com a intenção de incentivar e apoiar candidaturas indígenas às Assembleias Legislativas e ao Congresso Nacional. Entendemos que é fundamental aumentarmos a representatividade indígena nas Casas Legislativas, não só porque é nelas que correm as principais ameaças aos nossos direitos fundamentais, assegurados pela Constituição Federal de 1988, mas também porque queremos estabelecer um nível de diálogo institucional com todas as esferas de governo.

Movidos por esta iniciativa, acreditamos que não há espaço para nenhum tipo de neutralidade quando o assunto é a eleição presidencial. O embate que você enfrentará este ano, como representante de uma parcela da sociedade que não se cala diante das desigualdades, é contra a barbárie do capital, o ódio fascista e o racismo estrutural deste sistema. Bolsonaro representa o que há de mais repugnante na política brasileira. Sua permanência no governo é intolerável. O Brasil não pode titubear: é fundamental derrotar Bolsonaro e sua agenda de morte e destruição.

É por isso que, reunidos no Acampamento Terra Livre 2022, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e suas organizações regionais: a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); o

Conselho do Povo Terena; a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE); a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL); a Grande Assembleia dos Povos Guarani Kaiowá (ATY GUASU); a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB); a Comissão Guarani Yvyrupa; a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, e tantas outras organizações indígenas aqui presentes, ANUNCIAM o apoio à sua pré-candidatura como Presidente da República.

Leais à nossa missão de defender os Povos Indígenas, nossas vidas, nossos territórios, nossos direitos, e conscientes do papel fundamental que cumprimos na preservação do meio ambiente, o que beneficia todas as pessoas — indígenas e não indígenas, entendemos que o apoio à sua pré-candidatura deve vir acompanhado de um processo intenso de diálogo, elaboração de propostas e de compromissos políticos que resultem em um Programa de Governo coletivo e atento às questões urgentes que enfrentamos atualmente.

Este processo se inicia hoje, com esta Carta-Compromisso, e seguirá pelos próximos meses, e durante o seu mandato, até que em coletivo retomemos e reconstruamos o Brasil. Finalizamos esta declaração enunciando alguns compromissos que entendemos centrais para este diálogo, em defesa dos direitos fundamentais dos nossos povos que vêm sendo sistematicamente violados.

Eixo 1 — Direitos Territoriais Indígenas — Demarcação E Proteção Aos Territórios Indígenas Já!

- Comprometimento político e garantia de recursos suficientes para a identificação, delimitação, declaração, demarcação e homologação imediata de todas as Terras Indígenas, até o final de 2026;
- Elaboração de Plano factível para imediata desintrusão de todas as terras indígenas invadidas por fazendeiros, grileiros, madeireiros, garimpeiros e outros invasores;

- Constituição de uma Força-Tarefa Interministerial para criar Planos Permanentes de Proteção das Terras Indígenas, bem como assegurar recursos e condições necessários para a sua manutenção e a participação direta das comunidades indígenas;
- Fortalecimento da política especial de proteção e de não contato aos povos indígenas isolados e de recente contato, com respeito à política do não contato e estabelecimento de portarias de Restrição de uso para suas terras de no mínimo 1 ano, com avaliação de renovação antes de seu vencimento.

Eixo 2 — Retomada Dos Espaços De Participação E Controle Social Indígenas

- Dar cumprimento à obrigação de consultar os povos indígenas quando medidas administrativas e legislativas impactem seus territórios e direitos, respeitando seus protocolos autônomos de consulta e consentimento, em conformidade com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT);
- Reativar todos os dispositivos de participação social, extintos ou reduzidos pelo Governo Bolsonaro, tais como: Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI); Conselho de Segurança Alimentar (CONSEA); Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA); Conselho Nacional de Saúde (CNS); Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) assegurando ampla participação da sociedade civil; e ainda propomos o fortalecimento do Sistema Único de Saúde (SUS) e o Subsistema de Saúde Indígena (SESAI/SUS), bem como implementação da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGTI).

Eixo 3 — Reconstrução De Políticas E Instituições Indígenas

- Reestruturar as instituições responsáveis pela implementação das políticas públicas voltadas aos nossos povos, em especial a FUNAI e a SESAI, garantindo autonomia, rigor técnico, servidores públicos e dotação orçamentária condizente com as necessidades das ações necessárias à promoção dos direitos indígenas, com respeito à diversidade de povos, gêneros e gerações;
- Criar mecanismos específicos de proteção a indígenas defensores de direitos humanos, com recursos financeiros e estrutura administrativa condizente;
- Promover a assistência integral à saúde indígena e à educação bilíngue, respeitando as especificidades culturais e sociais dos povos indígenas.

Eixo 4 — Interrupção Da Agenda Anti-Indígena No Congresso Federal

- Impedir o avanço de medidas legislativas que atentam contra os direitos territoriais indígenas, tais como:
 - ✓ PL 490/2007 — Marco Temporal;
 - ✓ PL 191/2020 — Mineração em Terras Indígenas;
 - ✓ PL 6299/2002 — PL do Veneno;
 - ✓ PL 2633/2020 e PL 510/2021 — Grilagem de Terras;
 - ✓ PL 3729/2004 (Agora no senado como PL 2159/2021) — Licenciamento Ambiental;
 - ✓ PDL 177/2021 — Denúncia da Convenção nº 169 da OIT.

Eixo 5 — Agenda Ambiental

- Propor medidas legislativas e administrativas que estabeleçam mecanismos de rastreabilidade de produtos, em respeito à devida diligência, para garantir que não sejam resultantes de conflitos territoriais, explorações ilegais de TIs e áreas ilegalmente degradadas;
- Retomar os compromissos e ambições ambientais assumidos pelo Brasil no Acordo de Paris e em outros acordos internacionais do clima e meio ambiente;
- Reestruturar o ICMBio e o IBAMA, garantindo autonomia funcional, rigor técnico, servidores públicos e orçamento adequado para que cumpram suas missões institucionais de defesa dos biomas brasileiros;
- Reconhecer a contribuição dos Povos Indígenas, Quilombolas e Comunidades Tradicionais na preservação da biodiversidade brasileira, criando mecanismos de reconhecimento pelo serviço ambiental prestado e incentivando iniciativas indígenas, como as brigadas indígenas anti-incêndio.

Certos de seu compromisso com o Brasil; certos de sua ética e caráter forjados na esteira da linha de produção metalúrgica; certos da sua capacidade de governar este país para todos os povos que o ergueram sobre o derramamento de sangue e suor, firmamos aqui este compromisso mútuo de retomar a direção da nossa democracia e demarcar a trilha que nos levará à pátria dos trabalhadores e trabalhadoras, à nação pluriétnica do BEM VIVER.

ANEXO 4 — DISCURSO LULA, PRÉ-CANDIDATO. PLENÁRIA 18º ATL, 2022

Queridos companheiros e companheiras, representação dos povos indígenas do nosso país. Eu, na verdade, não precisava falar, eu já ouvi tanto, já aprendi tanto, já recebi tantas recomendações que, se o Aloísio Mercadante estava com a preocupação de fazer um programa indígena para o nosso governo, já está entregue o programa pela declaração que vocês fizeram. Eu queria agradecer e dar os parabéns aos companheiros

da APIB pela capacidade organizativa, pela coragem de convocar essa 18ª reunião e que os povos indígenas do Brasil participem de um evento dessa magnitude.

É preciso muita coragem, muita capacidade de organização e muita resiliência para que vocês saiam das regiões onde vocês moram, com dificuldades de ônibus, de comida e venham pra cá ficar acampados durante dez dias para divulgar o que vocês querem para o país, para lutar contra decretos e leis, projetos de lei, e para tentar convencer a Suprema Corte que o Marco Temporal não seja votado do jeito que querem os fascistas que estão no governo hoje.

A segunda coisa é que a gente não pode esquecer, não apenas o que a gente quer daqui pra frente, mas aquilo que já tiraram de nós. Certamente, os governos do PT não fizeram tudo que deveriam ter feito. Mas, certamente, ninguém fez mais do que nós fizemos nas nossas relações com os povos indígenas; e o que é grave é que praticamente tudo que nós fizemos foi desmontado.

Eu sei do orgulho que eu senti quando eu fui à Roraima na legalização da Raposa Serra do Sol. Eu sei do orgulho de pisar naquela terra e ver milhares de companheiras e companheiros indígenas acreditando que, a partir da demarcação da terra, a gente ia poder viver em paz. E hoje as notícias que a gente tem é de um governo que não tem escrúpulo para ofender e respeitar os povos indígenas que deveriam ser respeitados. Afinal, não são os indígenas que são invasores, eles já estavam nessa terra quando aqui chegaram os portugueses em 1500. E é importante a gente lembrar que eles contaram uma narrativa mentirosa para reduzir as nações indígenas ao que eles conseguiram reduzir. Primeiro escravizar, segundo desacreditar aos olhos do mundo “índio não gosta de trabalhar, eles são preguiçosos, eles são canibais, eles são violentos, eles são bárbaros, eles matam os brancos que vêm aqui”, eles diziam. Em nome dessa narrativa eles foram dizimando os povos indígenas. Quando acabaram com quase todos os povos indígenas, eles não saciaram seu desejo de escravizar, eles foram buscar os africanos e durante anos escravizaram os povos africanos da mesma forma que escravizaram os povos indígenas.

E agora, quando vocês adquirem consciência política e começam a brigar por um espaço que vocês têm direito, começam a reivindicar por viverem subordinados à cultura de vocês, eles acham que vocês são invasores, eles acham que a terra não pertence à vocês. E eu queria chamar atenção da sociedade brasileira, que não é a conversa de um ex-presidente da República com os povos indígenas. É preciso que a

gente tenha uma conversa com a sociedade brasileira, as pessoas que estão nas universidades, as pessoas que estão nas fábricas, as pessoas que estão trabalhando em lojas, em bancos, é importante que todos os brasileiros e brasileiras percebam que vocês têm o direito de reivindicar e não podem ser violentados ao reivindicar aquilo que vocês acreditam. O que eu acho grave é que a gente nunca viu a polícia brasileira ofender alguém que nega aquilo que vocês estão reivindicando. O crime é só reivindicar, negar já está dado de barato que é um direito da elite brasileira negar aquilo que vocês têm direito. Nenhum fazendeiro tem direito de invadir o espaço indígena neste país, nenhum fazendeiro tem direito de plantar soja de forma ilegal, de fazer queimada para criar gado. Esse país tem terra demais, esse país tem muita terra sem que seja preciso ofender as nossas reservas florestais, o espaço onde moram os povos indígenas para plantar soja e criar gado, e muito menos para garimpar.

Não é possível as notícias que nós temos escutado todos os dias, de que homens e mulheres Yanomamis estão sendo violentados, crianças estão sendo violentadas, crianças estão sendo estupradas. Então é importante a gente dizer, a companheira deputada (Joenia Wapichana) me fez uma afirmação “é preciso criar o dia do Revogaço”, e tudo que foi de decreto criando empecilho terá que ser revogado imediatamente. A gente não pode permitir que aquilo que foi conquista da luta de vocês, do sacrifício de vocês, seja tirado por meio de decreto por aqueles que acham que têm que acabar com a nossa floresta e a nossa fauna.

Então, companheiros e companheiras, depois de ter escutado tudo que vocês falaram, eu quero dizer pra vocês em alto e bom som: nós aprendemos muito, nós aprendemos o que vocês têm direito. Outro dia eu vi uma notícia de que as águas azuis do rio Tapajós estavam barrentas e poluídas pelo mercúrio do garimpo. Eu fico me perguntando: que direito alguém tem de poluir a água de um rio que é de todos? Pra quem ele pediu? Quem deu licença? Quem autorizou? Ou seja, em muitas vezes os invasores são melhores tratados que as pessoas que são donas do espaço e resistem a essas invasões ilegais. Queria dizer pra você, querida Sônia, ninguém nesse país, se nós voltarmos, vai fazer qualquer coisa em terra indígena sem que haja a concessão de vocês, a decisão de vocês. A ciência já mostrou que não é possível derrubar uma árvore na Amazônia para criar uma cabeça de gado ou plantar soja, nós temos terras degradadas que podem ser recuperadas para plantar o que quiser e a gente tem que tirar proveito da riqueza da nossa biodiversidade.

Para que vocês tenham o direito de ter uma vida digna, respeitada, que vocês possam criar os filhos de vocês com todo respeito da Declaração Universal dos Direitos Humanos e a nossa Constituição, que garantem que todo mundo tenha o direito à vida. Direito à vida é comer 3 vezes ao dia, é fazer uma universidade, ter uma escola decente, é ter direito a uma saúde de qualidade, é respeitar a cultura de vocês, é poder ir pra onde quiser sem a intromissão de ninguém porque vocês não são crianças para serem tuteladas. Vocês são povos inteligentes que cuidavam desse país antes da gente chegar aqui.

E agora vocês me deram uma ideia, se a gente criou o Ministério da Igualdade Racial, o dos Direitos Humanos, o da Pesca. Porque a gente não pode criar o Ministério para discutir as questões indígenas?

Eu queria assumir um compromisso com vocês. Primeiro, eu estou disposto a voltar a governar esse país 12 anos depois que eu deixei a presidência. Em 12 anos a gente aprende muito, a gente sabe o que a gente fez, o que a gente não fez e a gente sabe o que a gente poderia ter feito. E agora eu quero dizer pra vocês como prova da minha experiência, não é possível a gente governar esse país apenas dentro de uma sala no Palácio do Planalto. Se a gente quiser fazer uma política correta para os povos indígenas desse país, nós temos que ter coragem para visitar os estados brasileiros, visitar onde vocês moram, conhecer como vocês vivem, para que a gente possa fazer as coisas direito.

É por isso que eu disse agora há pouco pra Sônia, se prepare, que certamente você vai ser eleita deputada. E se você vai ser eleita deputada, eu também posso sonhar que vou ser eleito Presidente da República. E se isso acontecer, eu quero dizer pra vocês, vocês vão ter que participar da inauguração do Programa de Governo. E eu acho, Aloísio, que com a Fundação Perseu Abrão e com os partidos aliados que estão conosco, a gente pode fazer um extraordinário Programa de Governo. E pra fazer um Programa de Governo, no primeiro mês, a gente vai ter que fazer uma reunião nossa. Não tão grande como essa, porque senão não dá pra conversar, não dá pra discutir, não dá pra divergir, não dá pra concordar. Eu pretendo transformar o mês de janeiro no mês da construção das propostas de país que a gente vai reconstruir. Um país em que o presidente esteja disposto a distribuir fraternidade e solidariedade, e não vender armas e balas para que fazendeiros possam atirar em índios e trabalhadores rurais. Nós queremos que o governo daqui para frente seja um governo humanista, que trate as

peessoas com carinho, nós estamos precisando ser tratados com muito amor e compreensão, não com bala. Nós não queremos invasão em terra indígena.

Qualquer coisa que a gente vá fazer, a gente tem que discutir, porque da mesma forma com que nós criamos vários ministérios, eu quero que vocês saibam, e se preparem, porque alguém vai ter que assumir o Ministério, e não será um branco como eu, ou uma galega como a Gleise, tem que ser um índio ou uma índia. Tem que ser alguém pra poder dirigir da mesma forma como nós fizemos o Ministério da Igualdade Racial. Eles vão dizer: “Ah, mas gasta muito. É preciso diminuir os ministérios”. Na verdade, o que eles não querem é que a sociedade esteja participando ativamente. Quando eu era presidente da República, eu fiz 74 conferências, inclusive conferência indígena, para que a gente pudesse fazer política pública. Porque o presidente da República, não só não sabe como não tem o direito de saber tudo. Se ele não sabe, seria inteligente ele ouvir as pessoas para dizerem o que fazer e quando fazer. Por isso, cuidar das florestas, cuidar das reservas florestais, cuidar da água doce para que o povo tenha água de qualidade, é uma obrigação do Estado brasileiro. Por isso a gente tem que voltar a lutar para que o Brasil seja um país soberano, que não se venda Petrobrás, a Eletrobrás, o Banco do Brasil, a Caixa Econômica, o Correio, as nossas florestas, como já venderam o pau brasil dizimando praticamente tudo em poucos anos.

Eu quero que vocês saibam que eu vou voltar mais sabido, mais calmo, com mais experiência. E quero que vocês saibam que só tem uma razão pra voltar, é pra fazer mais e melhor do que nós fizemos no nosso primeiro governo. Eles caçaram a Dilma com um *impeachment* mentiroso. Eles inventaram uma história pra me colocar na cadeia. E cá estamos nós de novo, porque nós não somos seres humanos comuns, nós somos ideias, nós somos causas, e quando o homem e a mulher têm um causa, e por essa causa ele briga, ele será invencível. E por isso nós venceremos outra vez, os povos indígenas vencerão e serão tratados com o respeito e decência que vocês merecem.

Um beijo Sônia, e a todo o pessoal da APIB. E quero dizer pra vocês que ano que vem, como presidente, eu quero ser convidado para ver se eu cumpri os compromissos que eu assumi aqui com vocês. Um abraço e até a vitória!

Olhem, queridos companheiros e companheiras do acampamento Terra Livre, companheiros e companheiras indígenas do Brasil, eu quero começar cumprimentando o meu querido Raoni Metuktire, da liderança indígena tradicional da Amazônia. Eu acho que hoje o Raoni representa o decano dos indígenas vivos nesse país e com uma história extraordinária de resistência em defesa dos direitos indígenas. Quero cumprimentar a companheira Sônia Guajajara, ministra dos povos indígenas, que está apenas completando quatro meses de ministério.

Quero cumprimentar o companheiro Wellington Dias, nosso ministro do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. Quero cumprimentar a companheira Marina Silva, Ministra do Meio Ambiente e Mudança do Clima. Quero cumprimentar a companheira Esther Dweck, Ministra da Gestão e Inovação. Essa ministra vocês têm que aplaudir muito, porque é ela que está trabalhando o plano de carreira dos proprietários da cidade. É ela que cuidou da criação do Ministério dos Povos Indígenas, porque, quando nós criamos o ministério, foi preciso começar do zero a montagem do ministério e ela, então, cuidou disso. Quero cumprimentar a companheira Cida Gonçalves, que eu não vi aqui, está aqui na ponta.

Cida Gonçalves, você tem que ficar em pé porque o pessoal vem, Cida. A nossa Ministra das Mulheres, o nosso querido companheiro Márcio Macedo, ministro-chefe da Secretaria-Geral da Presidência da República, o companheiro Paulo Pimenta, ministro-chefe da Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República. Por exemplo, a matéria que vai sair hoje na imprensa oficial é da responsabilidade do Paulo Pimenta.

Então, você precisa bater palma para ele, porque senão não vai sair a matéria adequada. Bem, o nosso querido líder do governo no Congresso, o senador Randolfo Rodrigues, que todos vocês conhecem, a nossa companheira deputada federal, Célia Xakriabá, por meio de quem eu cumprimento todos os parlamentares aqui presentes, a minha querida Joênia, presidente da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, o companheiro Weibe Tapeba, secretário da Saúde, e a Juliana Kerexu Guarani, coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a APIB. Bem,

companheiros e companheiras, eu vou ser breve porque eu tenho outro compromisso que começou às 11 horas e eu já estou atrasado meia hora.

Primeiro, eu queria que vocês apenas tivessem consciência de que nós vamos fazer tudo aquilo que nós falamos que vamos fazer durante a campanha. Nós vamos legalizar as terras indígenas, é um processo um pouco demorado, a nossa querida ministra sabe do processo, tem que passar por muitas mãos, tem que passar por muitas mãos e a gente vai ter que trabalhar, a gente vai ter que trabalhar muito para que a gente possa fazer a demarcação do maior número possível de terras indígenas. Não só porque é um direito de vocês, mas porque se a gente quer chegar em 2030 com desmatamento zero na Amazônia, a gente vai precisar de vocês como guardiões das florestas.

As outras coisas, as outras coisas que é importante ter clareza, é que nós precisamos cuidar do plano de carreira da FUNAI, que possivelmente seja um dos piores planos de carreira existentes neste país. A gente vai ter que cuidar, porque tem muita coisa para consertar, nós pegamos esse país desmontado, só para ter ideia, só para ter ideia, nós pegamos setores do governo que têm apenas um terço das pessoas que trabalhavam e nós vamos precisar remontar o governo, contratar gente e fazer com que... Não, é que se o companheiro fica com essa faixa levantada, o companheiro tira a visão das pessoas. É melhor trazer a faixa para cá para a gente mostrar para o povo ver.

Se a faixa vier para cá, nós mesmos montamos essa faixa aqui para todo mundo ver e para a imprensa ver. Bem, eu quero dizer para vocês, deixa eu levantar a faixa dele aqui. Olha, deixa eu dizer uma coisa para vocês, a mais interessada no plano de carreira, hoje, é a presidenta da Fundação Nacional dos Indígenas, porque ela sabe de como é baixo o pagamento das pessoas e nós queremos recuperar, porque trabalhar na FUNAI é tão importante quanto trabalhar em qualquer outra repartição pública desse país.

Nós não queremos que os trabalhadores da FUNAI sejam tratados como se fossem trabalhadores de segunda categoria. Por isso, a gente vai cuidar do plano de carreira de vocês com muito carinho. A segunda coisa é a questão da saúde.

Nós colocamos o indígena para cuidar da saúde indígena. Ou seja, portanto, o papel do nosso companheiro responsável pela saúde é cobrar do governo, cobrar do presidente da república, cobrar da ministra da saúde, cobrar do ministro do chefe da Casa Civil, todas as coisas pertinentes à área da saúde, porque a gente não pode deixar repetir o que aconteceu com a terra, com os Yanomamis lá no estado de Roraima. Não pode acontecer em nenhum povo indígena.

A terceira coisa é a demarcação das terras. Nós, este é um processo que a ministra Sônia tem trabalhado com muito carinho, com muita dedicação. Ela vive na Advocacia Geral da União, cobrando do advogado-geral da União para apressar a demarcação indígena e eu quero não deixar nenhuma terra indígena que não seja demarcada nesse meu mandato de quatro anos.

Esse é um compromisso que eu tenho e que eu fiz com vocês antes da campanha. O que nós queremos é, ao terminar o nosso mandato, os indígenas brasileiros estarem sendo respeitados e tratados com toda a dignidade que todo ser humano merece nesse país. É importante a gente criar a consciência que os indígenas não devem favor a nenhum outro povo, a nenhuma outra raça.

Quando dizem que vocês ocupam 14% do território nacional, passando a ideia de que é muita terra para os povos indígenas, nós temos que responder que, antes dos portugueses chegarem aqui, vocês ocupavam 100% do território. Porque se a gente não fizer essa discussão, muita gente acredita, muita gente acredita que é muita terra e eles precisam saber do jeito que vocês vivem, do jeito que vocês trabalham, precisam saber que vocês precisam de mais terra e não numa casinha pequena que nós, na cidade, estamos acostumados a morar. É preciso respeitar os hábitos e os costumes de vocês e a tradição do povo indígena.

E é um compromisso que eu fiz durante a campanha e é um compromisso que eu vou cumprir. Veja, eu fui a Roraima, eu tinha acho que 15 dias de governo. Eu jamais imaginei que existisse um governo que deixasse crianças e pessoas adultas chegarem àquelas condições.

Pessoas que quase não podiam levantar de fome, criança com o braço da grossura de um dedo, por falta de comida, num país que é o terceiro produtor de alimento do mundo. Ou seja, na verdade, aquele povo estava no esquecimento, aquele povo estava sendo refém de garimpeiros e nós temos que dizer que cada ser humano vivo nesse planeta é dono de uma árvore que tem 300 ou 400 anos de vida e o madeireiro não tem o direito de cortar aquela árvore para ganhar dinheiro com ela. Nós temos que convencer a sociedade brasileira de que uma árvore em pé, ela vai produzir mais para esse país do que tentar derrubar para plantar soja.

Eu vou dizer para vocês, nós temos mais de 30 milhões de hectares de terras degradadas, terras que podem ser recuperadas e nessa terra pode dobrar a produção agrícola desse país sem precisar mexer com indígenas, sem precisar poluir a nossa água

e sem precisar derrubar a nossa floresta. Essa é uma batalha, porque é preciso a gente construir a nossa narrativa para que as pessoas não acreditem na *fake news*. É muita mentira todos os outros dias, é mentira.

Desde o começo da história, quando começaram aí na África, buscar o povo africano para escravizar aqui dentro, o que eles diziam? Nós vamos buscar os negros na África porque o índio brasileiro é preguiçoso. Isso depois de matar centenas de milhares de índios, aí começaram a dizer que os indígenas eram preguiçosos. Agora acham que vocês não têm que ter terra porque vocês não sabem trabalhar.

Vocês sabem trabalhar e se não souber, o governo tem a obrigação de criar condições para que vocês aprendam a trabalhar a terra e plantar aquilo que vocês necessitam. Eu fui lá no acampamento de Roraima, o povo mandando comida em lata para as pessoas comerem. Sem nenhum respeito aos hábitos alimentares daquelas crianças e daqueles adultos.

Isso vai mudar, definitivamente vai mudar. O mandato é de quatro anos e nesses quatro anos nós vamos fazer mais do que fizemos nos outros oito anos que eu governei esse país. Portanto, gente, não deixem de brigar, não deixem de se organizar, não tem problema nenhum de me cobrar, aonde me encontrarem, cobrem, porque o governo existe para atender os interesses do povo e não apenas atender os interesses de uma pequena elite brasileira que tem tudo enquanto o povo não tem nada.

Não tem explicação, você tem nesse país 33 milhões de pessoas passando fome, não tem explicação. Então, estejam certos que vocês vão sentir orgulho da gente ter essa companheira como ministra da terra dos indígenas e essa companheira como presidente da Fundação Nacional dos Indígenas, porque essas pessoas são as responsáveis de levar para mim tudo o que acontecer e eu ir com vocês para que a gente possa colocar o governo, todos os ministros do governo, todos os ministros têm que saber que têm que atender as reivindicações dos povos indígenas, porque elas foram negadas a vida inteira e, graças a Deus, graças a Deus os povos indígenas começaram a crescer nesse país, hoje me parece que já são por volta de 800 mil, mas já teve menos, já teve menos.

Agora tem um milhão e setecentos? Então, veja, dobrou a população indígena do Brasil, dobrou, significa que vai precisar de mais terra, significa que vai precisar de mais saúde, significa que vai precisar de mais escolas, nós queremos mais médicos, mais advogados, mais cientistas, porque a gente, quando a gente defende a Amazônia, a Marina sabe que a gente não quer transformar a Amazônia num santuário da

humanidade, porque nós sabemos que na região da Amazônia moram pelo menos 25 milhões de pessoas que querem comer, que querem ter acesso aos bens materiais, o que nós precisamos é pesquisar, estudar a riqueza da nossa floresta, a riqueza do nosso ecossistema, a riqueza da nossa biodiversidade, para ver se disso a gente consegue tirar e criar um jeito de produção que possa fazer os povos que moram na Amazônia viver com dignidade e viver decentemente, e isso vai acontecer no nosso governo. Um abraço, felicidade para vocês e que passem bons dias aqui no acampamento. Um beijo no coração de cada indígena, de cada homem e de cada mulher.

ANEXO 6 — DEMARCAÇÕES DE TERRAS INDÍGENAS POR GOVERNO

Presidente [período]	Homologações	Declarações
Luiz Inácio Lula da Silva [jan. 2023 — atual]	20	20
Jair Bolsonaro [jan 2019 a dez. 2022]	-	-
Michel Temer [mai. 2016 a dez. 2018]	1	3
Dilma Rousseff [jan. 2015 a mai. 2016]	10	15
Dilma Rousseff [jan. 2011 a dez. 2014]	11	11
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2007 a dez. 2010]	19	49
Luiz Inácio Lula da Silva [jan. 2003 a dez. 2006]	64	30
Fernando Henrique Cardoso [jan. 1999 a dez. 2002]	30	60
Fernando Henrique Cardoso [jan. 1995 a dez. 1998]	112	58
Itamar Franco [out. 92 a dez. 94]	19	39
Fernando Collor [mar. 90 a set. 92]	111	56

Fonte: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA); POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (PIB). Situação jurídica das TIs no Brasil hoje - Povos Indígenas no Brasil. 27 ago. 2025. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje. Acesso em: 24 nov. 2025.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). **Povos indígenas no Brasil**, 1996-2000. São Paulo, Instituto Socioambiental. pp. 197-203, 2002.
- ALBERT, Bruce. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.
- ALBERT, Bruce. Antropologia aplicada ou “antropologia implicada”? Etnografia, minorias e desenvolvimento. **Revista de Antropologia da UFSCar – R@U**, v. 14, n. 2, p. 179-217, jul./dez. 2022.
- AMBROSIO, Nicolay. **Ataque a indígenas na frente do Congresso ofusca vitórias do ATL**. 11 abr. 2025. Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/repressao-ao-atl/>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- AMADO, Luiz Henrique Eloy [TERENA, Eloy]; VIEIRA, Ana Carolina Alfinito. **Criminalização e reconhecimento incompleto**: obstáculos legais à mobilização indígena no Brasil. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.
- AMADO, Luiz Henrique Eloy [TERENA, Eloy]. Caminhos da Política Indigenista no Brasil: um balanço 2023-2024 e perspectivas para 2025. [S. l.]: **ABANT**, 2025. Disponível em: https://www.abant.org.br/files/20250128_6798ed2d0330a.pdf.
- ANTUNES, Claudia. O eterno recomeço da luta Indígena, segundo Manuela Carneiro da Cunha [Entrevista]. **Sumaúma**, [S.l.], 19 maio 2025. Disponível em: <https://sumauma.com/o-eterno-recomeco-da-luta-indigena-segundo-manuela-carneiro-da-cunha/>. Acesso em: 22 nov. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Apib inicia ações de reconstrução da agenda indígena no governo lula. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/11/08/apib-inicia-acoes-de-reconstrucao-da-agenda-indigena-no-governo-lula/>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Emergência Indígena. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Acampamento Terra Livre (ATL) 20 Anos: nosso marco é ancestral. Sempre estivemos aqui**. 1. ed. Brasília: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), 2024a. 110 p. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2024/08/ATL2024_Revista_APIBoficial.pdf. Acesso em: 23 nov. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). AO VIVO : Plenária APIB Somos Todos Nós: Em defesa da Constituição e da Vida. Abr 2025. **Youtube APIB Oficial**. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=OQAnCcjSaOQ&t=7s>. Acesso em: 23 nov. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). APIB inicia ações de reconstrução da agenda indígena no Governo Lula. 8 nov. 2022. **APIB-Oficial**. Disponível em:

<https://apiboficial.org/2022/11/08/apib-inicia-acoes-de-reconstrucao-da-agenda-indigena-no-governo-lula/>. Acesso em: 8 dez. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Após pressão da Apib, Governo de Transição acata indicações da organização. 17 nov. 2022a.

APIB-Oficial. Disponível em:

<https://apiboficial.org/2022/11/17/apos-pressao-da-apib-governo-de-transicao-acata-indicacoes-da-organizacao/>. Acesso em: 3 dez. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB).

ATL-Acampamento Terra Livre. **APIB-Oficial**. Disponível em:

<https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 22 nov. 2025a.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Carta aos povos indígenas do Brasil: Por um parlamento cada vez mais indígena. 31 jan. 2017.

APIB-Oficial. Disponível em:

<https://apiboficial.org/2017/01/31/carta-aos-povos-indigenas-do-brasil-por-um-parlamento-cada-vez-mais-indigena/>. Acesso em: 3 dez. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Em protesto contra o genocídio, mais de 3.000 indígenas deixam rastro de “sangue” na Esplanada. 26 abr. 2018. **APIB-Oficial**. Disponível em:

<https://apiboficial.org/2018/04/26/em-protesto-contr-o-genocidio-mais-de-3-000-indigenas-deixam-rastro-de-sangue-na-esplanada/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Manifesto de saída da Câmara e do STF**. Brasília: APIB, 2024b. 3 p. Disponível em:

<https://apiboficial.org/files/2024/08/Manifesto-Sa%C3%ADda-da-C%C3%A2mara-no-STF.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Marco Temporal Antigo. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/marco-temporal/>.

Acesso em: 23 nov. 2025b.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). sobre.

APIB-Oficial. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 22 nov. 2025c.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Não somos

mercadoria: Governo Lula e banda podre do Congresso Nacional utilizam os direitos indígenas como moeda de troca política. 10 nov. 2023. **APIB-Oficial**.

Disponível em:

<https://apiboficial.org/2023/11/10/nao-somos-mercadoria-governo-lula-e-banda-podre-do-congresso-nacional-utilizam-os-direitos-indigenas-como-moeda-de-troca-politica/>. Acesso em: 4 dez. 2025.

- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Nossa União para reconstruir o Brasil indígena. 12 dez. 2022b. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/12/12/nossa-uniao-para-reconstruir-o-brasil-indigena/>. Acesso em: 3 dez. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Sangue indígena: nenhuma gota a mais. 10 jan. 2019. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>. Acesso em: 3 dez. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). sobre. **APIB-Oficial**. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 22 nov. 2025c.
- ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA). **Manifesto Reflorestarmentes: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história**. 10 set. 2021. Anmiga. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Revista ATL 2022**: retomando o Brasil, demarcar territórios e aldear a política. Brasília: APIB, 2022. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2022/06/ATL2022_REVISTA_v3.2.pdf.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Revista ATL 2024**: nosso marco é ancestral, sempre estivemos aqui. Brasília: APIB, 2024. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2024/08/ATL2024_Revista_APIBoficial.pdf
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS SERVIDORES DA FUNAI (ANSEF). **Página inicial**. 16 abr. 2015. Disponível em: <https://ansefunai.com.br/>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- ÁVILA, Thiago Machado de. **Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer**: os Krahô e a biodiversidade. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004.
- AZANHA, Gilberto. **A forma Timbira**: estrutura e resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- AZANHA, Gilberto. Auto-gestão Krahô. In: **Povos indígenas do Brasil** (Goiás/Leste do Mato Grosso). São Paulo: CEDI, 1984b.
- AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 29-37.

- AZANHA, Gilberto. Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”. In: XXIX Encontro Anual da Anpocs. GT: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura, 2005.
- AZANHA, Gilberto; NOVAES, Silvia Caiuby. **O CTI e a Antropologia ou o antropólogo como “agente”**. São Paulo: mimeo, 1981.
- BANIWA, Luciano Gersem. **“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”**: experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- BANIWA, Luciano Gersem. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, ano 7, n. 12, p. 127-146, 2007.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade; RAMOS, Alcida Rita. Da luta por direitos à luta para não perdê-los. In: ARRETCHE, Marta; MARQUES, Eduardo; FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de (org.). **As políticas da política**: desigualdades e inclusão nos governos do PSDB e do PT. São Paulo: Editora Unesp, 2019. p. 323.
- BICALHO, Poliene S. S. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. From **“Flocking for Rights” to the Politics of Death**: Indigenous Struggle and Indigenous Policy in Brazil (1980–2020). [S. l.]: NEIP, 2021. Disponível em: <http://www.neip.info>. Acesso em: 4 dez. 2025..
- BORGES, Júlio César e NIEMEYER, Fernando. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento krahô. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012.
- BORGUES, Júlio César. **Feira Krahô de sementes tradicionais**: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, 2014.
- BRASIL; AGÊNCIA GOV; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Ministério dos Povos Indígenas: a concretização da presença indígena no Estado brasileiro. 19 abr. 2024. **Agência Gov/MPI**. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202404/ministerio-dos-povos-indigenas-a-concretizacao-da-presenca-indigena-no-estado-brasileiro>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- BRASIL; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Institucional. **Acesso à informação**. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/institucional>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- BRASIL; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Estrutura Organizacional. **Ministério dos Povos Indígenas (MPI)**. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/estrutura-organizacional/estrutura-organizacional>. Acesso em: 3 dez. 2025a.

- BRASIL; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Institucional. **Ministério dos Povos Indígenas**. Disponível em:
<https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/institucional>. Acesso em: 4 dez. 2025b.
- BRASIL; MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). **Plano Estratégico Institucional 2024-2026**. 2023. Disponível em:
<https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/aceso-a-informacao/estrategia-e-governanca/plano-estrategico-institucional-2024-2026/plano-estrategico-institucional-mpi>
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI). **Ação indigenista**: histórico, conjuntura e desafios 1979-2019 [livro eletrônico]. Brasília, DF: CTI, 2021. 1 ed.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI). **Povos Timbira**. Disponível em:
<https://trabalhoindigenista.org.br/povos-timbira/>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI); ASSOCIAÇÃO WYTY CATÊ. **10 anos do PGTA das Terras Indígenas Timbira**. Brasília: CTI, 2021. Disponível em:
<https://trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/2021/09/PGTA-10-anos.pdf>.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social. In: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002: 133–148.
- DA SILVA, Lula; GUAJAJARA, Sonia; TAPEBA, Weibe. Lula visita Acampamento indígena Terra Livre. 12 abr. 2022. **YouTube-Lula oficial**. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=_1YxcuwKHFM. Acesso em: 8 dez. 2025.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995: 10–36.
- DOMINGUEZ GALARZA, Soledad. **Iniciativa de aprendizagem da Rede de Fundos Comunitários da Amazônia Brasileira**. São Luís: s.n., 2024:32.
- FUNDO INDÍGENA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA (PODÁALI). Podáali – Fundo Indígena da Amazônia Brasileira. **Podáali**. Disponível em:
<https://fundopodaali.org.br/>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- G1. Ministério Público Federal chama de retrocesso a retirada da demarcação de terras do Ministério dos Povos Indígenas. 24 maio 2023. **G1 [Política]**. Disponível em:
<https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/05/24/ministerio-publico-federal-chama-de-retrocesso-a-retirada-da-demarcacao-de-terras-do-ministerio-dos-povos-indigena.s.html>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- GAZETA DO POVO; FOLHA PRESS. Índios invadem cúpula do Congresso para protestar contra deputados. 27 maio 2014. **Gazeta do Povo**. Disponível em:
<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/indios-invadem-cupula-do-congresso-para-protestar-contradeputados-8oyn19r6o2kr8y2ib483s09a/>. Acesso em: 24 nov. 2025.

- GOLDMAN, Marcio & PALMEIRA, Moacir. Apresentação. In: PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. (orgs.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996:1-12.
- GUAJAJARA, Sônia. Discurso de posse da Ministra Sônia Guajajara. 11 jan. 2023. **APIB-Oficial**. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2023/01/Discurso_Posse-Sonia-Guajajara-Documentos-Google.pdf. Acesso em: 3 dez. 2025.
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002: 25-60.
- INDIGENISTAS ASSOCIADOS. 3 jun. 2025. **Indigenistas Associados**. Disponível em: <https://indigenistasassociadosorg.wordpress.com/>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA); POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (PIB). Situação jurídica das TIs no Brasil hoje - Povos Indígenas no Brasil. 27 ago. 2025. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje. Acesso em: 24 nov. 2025.
- KRAHÔ, Letícia Jokakwyj. Educação escolar indígena Mehî (Krahô): das possibilidades da Caxekwýj e outras histórias na escola. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, Macapá, v. 11, n. 1, p. 67-75, jan./jun. 2018.
- LIMA, Ana Gabriela Morim de. **Brotou batata para mim: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)**. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- LITTLE, Paul. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- MACHADO, Adriano; REUTERS. Visão aérea feita com drone do Acampamento Terra Livre 2024. **Acampamento Terra Livre reúne indígenas de todo o país em Brasília**. São Paulo: Folha de São Paulo, 22 abr. 2024. Disponível em: <https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1797087563968432-acampamento-terra-livre-reune-indigenas-de-todo-o-pais-em-brasil>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- MELATTI, Júlio Cezar. Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins. **Monografias do Instituto de Ciências Sociais**, v. 3. Rio de Janeiro: UFRJ, 1967.
- MELATTI, Júlio Cezar. **O Messianismo Krahô**. São Paulo: Herder-EDUSP, 1972.
- MELATTI, Júlio Cezar. **O sistema social Krahô**. 1970. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

- MELATTI, Júlio Cezar. O sistema de parentesco dos índios Krahô. **Série Antropologia**, n. 3. Brasília: UnB, 1973.
- MELATTI, Júlio Cezar. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô. In: SHADEN, Egon (org.). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- MELATTI, Júlio Cezar. Ritos de uma tribo Timbira. **Coleção Ensaaios**, n. 53. São Paulo: Editora Ática, 1978.
- MELATTI, Júlio Cezar. Questões sobre a identidade Krahô. **Anuário Antropológico** 82. Fortaleza; Rio de Janeiro: Ed. Universidade Federal do Ceará; Tempo Brasileiro, 1984. p. 189-194.
- MELATTI, Júlio Cezar. The relationship system of the Krahô. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. p. 46-82.
- MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. Luta pela Terra [Arquivo]. 10 maio 2019. **Mobilização Nacional Indígena: Demarcações, Homologações, Território**. Disponível em: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/category/luta-pela-terra/>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; LIMA, Antônio Carlos de Souza. Os muitos fôlegos do indigenismo. **Anuário Antropológico**, v. 6, n. 1, p. 277-290, 1982.
- ORTOLAN, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo**: experiências exemplares no Vale do Javari. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- PANKARARU, Paulo Celso de Oliveira. povos indígenas e reconhecimento da autonomia. In: PANKARARU, Paulo Celso de Oliveira (Org.). **Fortalecimento dos povos e das organizações indígenas**. São Paulo: FGV Direito SP, 2019, p. 21.
- PASSOS, Gésio. Novo Programa de Proteção de Terras Indígenas é lançado na COP30. 20 nov. 2025. **Agência Brasil/Rádio Agência [Meio Ambiente]**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/meio-ambiente/audio/2025-11/novo-programa-de-protecao-de-terras-indigenas-e-lancado-na-cop30>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PERES, Heraldo; ASSOCIATED PRESS (AP). Sônia Guajajara se torna 1ª ministra indígena. 11 jan. 2023. **G1**. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/01/11/com-presenca-de-lula-sonia-guajajara-assume-ministerio-dos-povos-indigenas-em-cerimonia-no-planalto.ghtml>. Acesso em: 3 dez. 2025.
- PINHEIRO, Karina; PODÁALI. Fundos indígenas da Amazônia ecoam suas vozes e debatem financiamento direto para povos indígenas no Acampamento Terra livre 2025. 10 abr. 2025. **Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia**

- Brasileira (COIAB); Comunicação.** Disponível em: <https://coiab.org.br/fundos-indigenas-da-amazonia-ecoam-suas-vozes-e-debatem-fnanciamento-direto-para-povos-indigenas-no-acampamento-terra-livre-2025/>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism**: ethnic politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- RAMOS, Alcida Rita. O indigenismo na montagem da nação: contrastes e convergências entre Brasil e Argentina. **Anuário Antropológico/2007** (no prelo), 2009.
- RAMOS, Alcida Rita. Da etnografia ao indigenismo: uma trajetória antropológica. **Anuário Antropológico**, v. 35, n. 1, p. 43-56, 2010.
- RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, v. 37, n. 1, p. 27-48, 2012.
- RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos índios? In: **Povos Indígenas no Brasil**, 1991-1995. Instituto Socioambiental. 1996.
- RICARDO, Carlos Alberto. (org.). **FACES ESCURAS do Indigenismo Missionário com as modernas formas de dominação colonial**. Brasília, 17 maio 2000. **Povos indígenas no Brasil**: 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000: 73.
- SANTILLI, Márcio. Política indígena: Ministério dos Povos Indígenas, Funai e Secretaria de Saúde Indígena serão dirigidos por lideranças indígenas . 10 jan. 2023. **Instituto Socioambiental (ISA)**. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/politica-indigena>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Sobre o poder da tutela e participação: Povos Indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX/XXI. **MANA** 21(2): 425-457, 2015.
- TERENA, Eloy [AMADO, Luiz Henrique Eloy]. Avanços na política indigenista aproximam o Brasil do bem viver para todos. 21 jan. 2025. **Congresso em Foco [Opinião]**. Disponível em: <https://www.congressoemfoco.com.br/artigo/106128/avancos-na-politica-indigenista-aproximam-o-brasil-do-bem-viver-para-todos>. Acesso em: 4 dez. 2025.
- VERDÉLIO, Andreia; RICHTER, André. Lula sobe a rampa do Planalto e recebe faixa presidencial. 1 jan. 2023. **Agência Brasil**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2023-01/lula-sobe-rampa-do-planalto-e-recebe-faixa-presidencial>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia do indigenismo. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC, Brasília, 2006.

- VIANNA JUNIOR, Aurélio et al. **Raízes do bem viver**: mecanismos financeiros para povos indígenas e outros povos e comunidades locais. [livro eletrônico] 1. ed. São Paulo: Associação Franciscana de Solidariedade, 2025.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A autodeterminação indígena como valor. **Anuário Antropológico** 81. Fortaleza; Rio de Janeiro: Ed. Universidade Federal do Ceará; Tempo Brasileiro, 1983. p. 233-242.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na Ciência Social brasileira** (1970-1995). v. 1: Antropologia. São Paulo: Sumaré; Brasília, DF: ANPOCS; CAPES, 1999. p. 109–223.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 2: Iss. 1, Article 1. 2004.