MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE DIREITO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS – FADIR
MESTRADO EM FRONTEIRAS E DIREITOS HUMANOS

GUSTAVO TEIXEIRA LUCHETTA

O PARADOXO INDÍGENA ENTRE A SOBERANIA ESTATAL E O ATIVISMO TRANSNACIONAL: A CAMPANHA PELA DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO YANOMAMI EM FACE DA DITADURA MILITAR BRASILEIRA (1970–1992)

Dourados/ MS
2026

GUSTAVO TEIXEIRA LUCHETTA

O PARADOXO INDÍGENA ENTRE A SOBERANIA ESTATAL E O ATIVISMO TRANSNACIONAL: A CAMPANHA PELA DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO YANOMAMI EM FACE DA DITADURA MILITAR BRASILEIRA (1970–1992)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos (PPGFDH) da Faculdade de Direito e Relações Internacionais (FADIR) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), para a obtenção do título de Mestre em Fronteiras e Direitos Humanos.

Orientador: Dr. Bruno Boti Bernardi

Dourados/MS

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

L936p Luchetta, Gustavo Teixeira
O PARADOXO INDÍGENA ENTRE A SOBERANIA ESTATAL E O ATIVISMO TRANSNACIONAL: A CAMPANHA PELA DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO YANOMAMI EM FACE DA DITADURA MILITAR BRASILEIRA (1970-1992) [recurso eletrônico] / Gustavo Teixeira Luchetta. -- 2026.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Bruno Boti Bernardi.
Dissertação (Mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2026.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio

1. Yanomami. 2. Ativismo Transnacional. 3. Ditadura Militar. 4. Paradigma Culturalista. 5. Soberania. I. Bernardi, Bruno Boti. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal da Grande Dourados
Pró-Reitoria de Pós-Graduação
Coordenadoria de Pós-Graduação

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR GUSTAVO TEIXEIRA LUCHETTA, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FRONTEIRAS E DIREITOS HUMANOS, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "FRONTEIRAS E DIREITOS HUMANOS".

Ao primeiro dia do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e seis, às nove horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **"O PARADOXO INDÍGENA ENTRE A SOBERANIA ESTATAL E O ATIVISMOTRANSNACIONAL: A CAMPANHA PELA DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIOYANOMAMI EM FACE DA DITADURA MILITAR BRASILEIRA (1970–1992)"**, apresentada pela pessoa mestranda Gustavo Teixeira Luchetta, do Programa de Pós-graduação em Fronteiras e Direitos Humanos, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Bruno Boti Bernardi/UFGD (presidente/orientador), Prof. Dr. Daniel Sebastian Granda Henao/UFGD (membro titular interno), Prof.ª. Dr. Rossana Rocha Reis/USP (membro titular externo), Prof.ª. Dr. Fernanda Frizzo Bragato/UFRGS (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer à pessoa candidata e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após a pessoa candidata ter apresentado a sua Dissertação, os membros da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo a pessoa candidata obtido Aprovação, com elogios à qualidade da dissertação e recomendação para publicação. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 01 de setembro de 2026.

gov.br Documento assinado digitalmente
BRUNO BOTI BERNARDI
Data: 08/09/2026 09:43:27-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Bruno Boti Bernardi
Presidente/orientador

gov.br Documento assinado digitalmente
DANIEL SEBASTIAN GRANDA HENAO
Data: 03/09/2026 19:03:52-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Daniel Sebastian Granda Henao
Membro Titular Interno

gov.br Documento assinado digitalmente
ROSSANA ROCHA REIS
Data: 07/09/2026 18:44:13-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª. Dr. Rossana Rocha Reis
Membro Titular Externo

ICP Brasil Documento assinado digitalmente
FERNANDA FRIZZO BRAGATO
Data: 08/09/2026 09:30:54-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof.ª. Dr. Fernanda Frizzo Bragato
Membro Titular Externo

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPG)

ATA HOMOLOGADA PELA PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO DA UFGD
PROPG/UFGD

RESUMO

Este trabalho analisa a atuação da rede transnacional de ativismo em defesa dos povos Yanomami durante a ditadura militar brasileira (1964-1985), investigando como a mobilização internacional respondeu às violações decorrentes de políticas desenvolvimentistas. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa de análise documental, fundamentada nos acervos do Instituto Socioambiental e do Arquivo Nacional, utilizando o modelo "bumerangue-espiral" e as teorizações de Jonas Bens, Irène Bellier e Jennifer Hays, e Karen Engle para examinar as dinâmicas do ativismo. Argumenta-se que, embora a pressão transnacional tenha sido decisiva para a homologação do Parque Yanomami em 1992, as estratégias de luta sofreram uma transição pragmática: a substituição da pauta de paridade entre nações pelo paradigma culturalista, segundo a linguagem do sistema de direitos humanos, visando à inserção de suas demandas nos espaços de governança global. Os resultados demonstram que a demarcação territorial, por si só, é insuficiente para deter ameaças persistentes como o garimpo ilegal, evidenciando o conflito estrutural entre os direitos originários e os rígidos paradigmas de soberania nacional do Estado Moderno.

Palavras-chave: Yanomami; Ativismo Transnacional; Ditadura Militar; Paradigma Culturalista; Soberania.

ABSTRACT

This study analyzes the performance of the transnational advocacy network in defense of the Yanomami people during the Brazilian military dictatorship (1964-1985), investigating how international mobilization responded to rights violations stemming from developmentalist policies. The research adopts a qualitative approach based on documentary analysis of the Socio-Environmental Institute and the National Archive collections, utilizing the "boomerang-spiral" model and the theoretical frameworks of Jonas Bens, Irène Bellier and Jennifer Hays, and Karen Engle to examine activism dynamics. It is argued that, although international pressure was decisive for the ratification of the Yanomami Park in 1992, struggle strategies underwent a pragmatic transition: the replacement of the agenda of parity between nations with the culturalist paradigm, aligned with the language of the human rights system, aiming to insert their demands into global governance spaces. The results demonstrate that territorial demarcation, per se, is insufficient to deter persistent threats such as illegal mining, highlighting the structural conflict between indigenous rights and the rigid paradigms of national sovereignty within the Modern State.

Keywords: Yanomami; Transnational Activism; Military Dictatorship; Culturalist Paradigm; Sovereignty.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão das bolsas de estudo no Brasil e no exterior, fundamentais para a viabilização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), instituição que me acolheu desde a graduação, e aos professores que sempre me incentivaram ao longo desse caminho.

À *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), em especial aos professores que me receberam durante o período de mobilidade acadêmica. Essa experiência não apenas expandiu meus horizontes teóricos, mas também me presenteou com amigos e memórias que levarei para toda a vida.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Bruno Boti Bernardi, por me acompanhar nesta trajetória desde o estágio embrionário desta pesquisa, ainda na época da iniciação científica. Obrigado por expandir as minhas perspectivas e, não apenas por sua atenção e compreensão, mas também pelo rigor que sempre me impulsionou a querer melhorar e direcionou meus passos.

Aos professores membros da banca examinadora, Profª. Drª. Fernanda Frizzo Bragato, Profª. Drª. Rossana Rocha Reis e Prof. Dr. Daniel Sebastian Granda Henao, pela disponibilidade, leitura atenta e demais contribuições para este trabalho.

Às minhas colegas de mestrado, Malu e Ruth, por compartilharmos não só os momentos fáceis, mas também os difíceis. Essa jornada ao lado de vocês tornou tudo mais leve e divertido.

Aos meus amigos, que gostaria de mencionar um a um, mas que sabem exatamente quem são, obrigado por serem minha rede de apoio. Sou mais feliz porque vocês existem.

À minha família, por ser o alicerce de tudo o que sou e construo. Ao meu pai, Fernando, à minha mãe, Elisângela, e à minha irmã, Maria Fernanda, pelo amor incondicional, pelo abrigo e por acreditarem em mim em cada etapa.

Aos meus tios, primos e avós, que são pilares na minha formação desde o início e seguem caminhando comigo na vida. Dizem que família não se escolhe, mas, se eu pudesse escolher, escolheria vocês.

Em memória do meu avô, que partiu sem ter a chance de me ver alcançar o título de mestre. Sua lembrança permanece viva em meu coração e em cada conquista.

A todos que, de perto ou de longe, acompanharam esta trajetória, o meu sincero obrigado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO *7*

1. NOS INTERSTÍCIOS ENTRE SOBERANIA E CULTURA *16*

1.1 A gênese liberal dos direitos humanos e o princípio da universalidade **21**

1.2 Questões sobre a indigeneidade **24**

1.3 Questões sobre a autodeterminação **28**

1.4 O paradoxo indígena **42**

2. ARQUITETURAS DA MOBILIZAÇÃO INDÍGENA *49*

2.1 De aldeia tribal à aldeia global **50**

2.2 Escalas de governança **54**

2.3 A emergência do movimento do quarto mundo e a transescalaridade do ativismo **60**

2.4 As redes transnacionais de ativismo e o modelo bumerangue-espiral **65**

3. SOB O OLHAR EXTERNO: AS VISITAS DA DÉCADA DE 1970 E A INTERNACIONALIZAÇÃO DA DENÚNCIA DO GENOCÍDIO INDÍGENA NO BRASIL *72*

3.1 A ditadura militar brasileira e o integracionismo forçado dos povos indígenas **77**

3.2 As visitas internacionais da década de 1970 ..... **82**

3.2.1. O relatório da visita médica da Cruz Vermelha (1970) 86

3.2.2 O relatório da visita do Primitive Peoples Fund (1971) 92

3.2.3 O relatório da Aborigines Protection Society (1972) 99

4. A CAMPANHA TRANSNACIONAL DE ATIVISMO YANOMAMI *109*

4.1 O desgaste reputacional da ditadura, pressões internacionais sobre o regime e o monitoramento realizado pela Divisão de Segurança e Informação (DSI) **114**

4.2 O caso nº 7615 na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) **129**

4.3 Resistência estatal, concessões táticas e o desfecho do Caso Yanomami **140**

4.3.1 A redemocratização, a criação do Parque Yanomami (1992) e o Massacre de Haximu (1993) **146**

CONSIDERAÇÕES FINAIS *158*

REFERÊNCIAS *164*

INTRODUÇÃO

Na década de 1970, o cenário de violações sistemáticas aos direitos dos povos originários no Brasil catalisou o fortalecimento de redes de pressão transnacional. Enquanto o Plano de Integração Nacional (PIN) da ditadura militar operava sob a lógica da "conquista" de supostos "vazios demográficos", uma construção retórica que invisibilizava a presença indígena com o intuito de viabilizar a exploração econômica da região denominada Amazônia Legal, as comunidades locais viam-se encurraladas por uma política oficial de integração forçada. Como bem documentado pelo Relatório da Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014) e por Rubens Valente (2017), o paradigma assimilacionista do regime não apenas ignorava a alteridade, como também resultou em episódios de violência sistemática que remontam à década de 1960, período que antecede a ditadura.

Essa dinâmica de violações não ocorria no vácuo, mas encontrava amparo e sustentação no próprio ordenamento jurídico da época. Historicamente, o direito indigenista brasileiro foi estruturado sob um paradigma assimilacionista que viria a se consolidar no Estatuto do Índio de 1973 (Lei nº 6.001/1973). Essa estrutura inspirou-se e apoiou-se no regime de incapacidade relativa dos denominados "silvícolas", estipulado na atualização do Código Civil de 1916 (Lei nº 3.071/1916) através da Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962, em seu Art. 6º:

> São incapazes relativamente a certos atos (art. 147, nº I), ou à maneira de os exercer: [...] III - Os silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País (Brasil, 1962).

Longe de assegurar proteção, esse modelo submetia os povos originários a um regime tutelar paternalista que visava à sua gradual descaracterização cultural e à sua integração forçada à comunhão nacional, lógica que foi instrumentalizada por meio do Art. 1º do Estatuto do Índio de 1973: "Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional (Brasil, 1973). Ocorre que o próprio texto normativo carregava uma profunda ambiguidade: ao mesmo tempo em que propunha a assimilação, o inciso IX do Art. 2º da mesma lei impunha à União o dever de:

> Garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes (Brasil, 1973).

Essa contradição revelava a hipocrisia de um sistema jurídico que, no plano abstrato, reconhecia a posse permanente das terras habitadas pelos povos indígenas, mas, no plano concreto, convertia tais garantias em uma mera formalidade. Operando sob uma visão etnocêntrica e utilitarista, a estrutura legal instrumentalizava o direito territorial em favor da expansão das frentes econômicas e da segurança nacional, permitindo intervenções estatais violentas em nome dos interesses da União e sacrificando a sobrevivência e reprodução cultural das coletividades autóctones em prol do projeto desenvolvimentista do regime militar. Essa lógica de militarização estendeu-se para além do período ditatorial com a criação do Projeto Calha Norte em 1985, demonstrando as problemáticas estruturais que perpassam o reconhecimento dos direitos indigenistas quando os mesmos se chocam com os interesses estatais. Sob o pretexto de defesa à soberania nacional, as terras indígenas são mantidas como territórios estrategicamente tutelados e sob constante intervenção estatal.

Nesse cenário, a desproteção efetiva das comunidades originárias, evidenciada no contexto da ditadura militar brasileira (1964-1985), demonstrou a insuficiência das ferramentas domésticas de proteção e impôs a urgência da salvaguarda do povo Yanomami. Ocupando um vasto território ancestral na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, os Yanomami constituíam a maior sociedade indígena recentemente contactada na América do Sul, somando, na década de 1970, entre 10.000 e 25.000 indivíduos distribuídos em centenas de aldeias autônomas (Davis, 1975). No entanto, a integridade territorial e a sobrevivência desse povo passaram a ser ameaçadas a partir de 1973 com o início da construção da rodovia BR-210 (Perimetral Norte) e, em 1975, com a descoberta de vastas reservas de urânio e outros minerais em seu território ancestral, vetores de um contato forçado que deflagrou devastadoras epidemias de sarampo, tuberculose, malária e oncocercose trazidas por agentes exógenos (Davis, 1975).

Diante de um Estado autoritário que atuava simultaneamente como tutor legal e como agente ostensivo dessas violações, os canais institucionais internos de diálogo e denúncia encontravam-se bloqueados. Essa assimetria acionou o modelo bumerangue teorizado por Keck e Sikkink (1998): tolhida em âmbito doméstico, a rede de ativismo viu-se compelida a transpor as fronteiras nacionais, mobilizando arenas normativas e organizações internacionais para confrontar os modelos estatais de integracionismo e desenvolvimentismo, projetando a causa Yanomami no cenário global como uma grave e urgente crise humanitária.

Um marco fundamental na denúncia desse cenário remonta ao Massacre do Paralelo 11 contra o povo Cinta Larga, ocorrido em 1963 e viabilizado pela conivência do Major Luís Vinhas Neves, então presidente do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O episódio ilustra como a expansão da fronteira econômica, impulsionada por obras de infraestrutura como a BR-364,

institucionalizou o extermínio em favor de projetos desenvolvimentistas. Diante da gravidade das acusações, foi elaborado em 1967 o Relatório Figueiredo, assinado pelo Procurador da República Jader de Figueiredo Correia. Em suas mais de sete mil páginas, o documento detalhou o histórico de violações enfrentadas pelos povos originários, expondo episódios de escravidão, tortura e a gestão perversa do SPI, o que culminou na extinção do órgão naquele mesmo ano e na sua substituição pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Dois anos mais tarde, em 1969, esse quadro já repercutia amplamente no exterior com o início das denúncias de genocídio contra o Brasil, amplificadas pela publicação do estudo de René Füerst e Georg Grünberg na Suíça (Füerst; Grünberg, 1969). Essa mobilização internacional exemplifica a incipiente atuação da rede transnacional de ativismo indigenista que passou a pressionar o regime militar.

Pressionado por essas acusações externas, o governo brasileiro permitiu, no início da década de 1970, a realização de três missões de organizações não governamentais para verificar as condições de existência das populações indígenas no país: a expedição médica do Comitê Internacional da Cruz Vermelha, em 1970; a visita do *Primitive Peoples Fund*, em 1971; e a inspeção da *Aborigines Protection Society*, em 1972. As missões de 1970 e 1972, por sua vez, contaram com a expertise técnica do etnólogo suíço René Fürst – figura que impulsionou as acusações de genocídio contra o Brasil no âmbito externo. Os relatórios dessas comitivas ofereceram um diagnóstico de sistemática negligência estatal, denunciando desde o trabalho escravo até os impactos de rodovias que, a exemplo da BR-80 no Parque do Xingu, fragmentavam territórios e desestruturavam modos de vida e sistemas de reprodução cultural. No que tange aos Yanomami, esses registros os descreviam inicialmente em condições satisfatórias de saúde e autonomia, ainda preservados das incursões predatórias da modernidade ocidental, à exceção de contatos pontuais com missões religiosas que supriam a ausência de assistência estatal. Esse frágil equilíbrio, contudo, foi bruscamente rompido nos anos seguintes.

Segundo a lógica do regime militar, a região amazônica era frequentemente reduzida ao estigma do "inferno verde", conforme a retórica daquela época; isto é, uma vastidão territorial cuja flora encontrava sua utilidade apenas em ocultar jazidas de minerais estratégicos para um suposto desenvolvimento nacional. No entanto, tal geografia constituía, primordialmente, o território ancestral de diversas etnias indígenas, incluindo os Yanomami, cujos conhecimentos milenares permanecem, em grande parte, desconhecidos pela farmacologia moderna (Davis, 1975). A racionalidade mercantilista que guiava o Estado converteu a preservação observada até aquele momento em uma corrida desordenada pela exploração de ouro, urânio e cassiterita, atraindo o garimpo ilegal e desencadeando uma crise humanitária marcada não apenas pelos

surtos epidemiológicos, mas também pelo envenenamento dos rios por mercúrio e por conflitos armados assimétricos entre os invasores e os povos que tradicionalmente aí habitavam. Tais eventos aproximaram os Yanomami do risco de aniquilação – física e cultural, conforme documentado na literatura antropológica (Davis, 1975; Kopenawa; Albert, 2015; Valente, 2017). Diante desse cenário de devastação, articulou-se, a partir da segunda metade da década de 1970, a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), estruturando a campanha transnacional de ativismo que se ocupou em projetar esse cenário de violações no exterior, defendendo a demarcação do território Yanomami em face do avanço do desenvolvimentismo predatório da ditadura.

A fotógrafa e ativista Claudia Andujar desempenhou um papel central nessa articulação ao ser responsável pelo enquadramento interpretativo (*framing*) da causa Yanomami no exterior. Mais do que registros artísticos, suas fotografias converteram-se em poderosos instrumentos de comoção pública internacional, atraindo aliados estratégicos para a mobilização. Dentre esses, destaca-se a atuação do antropólogo estadunidense Shelton H. Davis, por meio do *Anthropology Resource Center* (ARC), responsável por conferir densidade técnica e legitimidade política às acusações internacionais contra o Brasil. A consolidação dessa rede de ativismo viabilizou a formalização da Petição nº 7615 apresentada em 1980 à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA), exemplificando a ativação prática do modelo bumerangue com o intuito de constranger o governo brasileiro diante das graves violações de direitos humanos e territoriais cometidas contra os Yanomami (Keck; Sikkink, 1998).

Essa petição culminou na Resolução nº 12, de 5 de março de 1985, na qual a CIDH reconheceu a responsabilidade do Estado brasileiro pelas violações decorrentes das obras de infraestrutura e da invasão garimpeira, recomendando a demarcação urgente das terras Yanomami para assegurar a sua sobrevivência física e cultural. Dessa forma, o presente trabalho adota a campanha transnacional pela demarcação do território Yanomami como estudo de caso para examinar a aplicabilidade do paradigma culturalista, o qual instrumentaliza a linguagem e os mecanismos dos direitos humanos nas reivindicações por direitos coletivos no contexto interamericano. Ademais, articula-se a combinação dos modelos bumerangue (Keck; Sikkink, 1998) e espiral (Risse; Ropp; Sikkink, 1999) com o intuito de compreender as dinâmicas e os desdobramentos desse ativismo.

É fundamental ressaltar que a atuação nessas instâncias externas introduz o paradoxo indígena teorizado por Jonas Bens (2020), o qual reside no fato de que, para resistirem ao domínio colonial e estatal, os povos originários são compelidos a adotar as próprias categorias

jurídicas, linguagens e burocracias do sistema interestatal ocidental que historicamente visou ao seu apagamento. No caso brasileiro, para assegurar sua sobrevivência física e cultural frente a um Estado que os rotulava como "relativamente incapazes" por meio do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), os Yanomami precisaram recorrer ao aparato normativo do sistema internacional de Estados do qual o Brasil fazia parte. Ao invocar a proteção de organismos como a OEA, os Yanomami operaram no interior de uma estrutura de soberania que lhes foi imposta, evidenciando a tensão permanente entre a busca pela autodeterminação e a dependência do seu reconhecimento formal pelas instâncias do direito internacional (Bens, 2020).

Sob esse prisma, emergem duas abordagens fundamentais sobre as quais se baseiam as lutas e reivindicações por direitos indígenas: o paradigma da soberania e o paradigma culturalista. Ambas apresentam limitações e potencialidades que serão analisadas por meio do debate teórico estabelecido entre Jonas Bens, Irène Bellier, Jennifer Hays e Karen Engle. De um lado, Bens (2020), assim como Bellier e Hays (2020), argumentam que o movimento transnacional indígena e indigenista, ao adequar seu discurso à linguagem dos direitos humanos, é capaz de obter ganhos substantivos e reconhecimento jurídico dentro da ordem liberal. Por outro lado, Engle (2010) adota uma postura crítica ao defender que a pauta indígena sofreu desgastes e simplificações para se moldar às arenas institucionais, muitas vezes sacrificando reivindicações mais radicais de soberania e autodeterminação em favor de um enquadramento culturalista palatável ao direito internacional.

Complementando essa análise, a contribuição de Alison Brysk (1996; 2000) é essencial para compreender como os povos indígenas, ao projetarem sua identidade no cenário global, conseguem converter a vulnerabilidade interna em força política internacional. Essas perspectivas, articuladas aos modelos bumerangue e espiral, permitem observar como a campanha Yanomami logrou êxito em atravessar as diferentes fases de influência sobre o comportamento estatal, desde a negação inicial do regime militar até a concessão estratégica de direitos territoriais na transição democrática brasileira, cujo marco culminante foi a homologação da Terra Indígena Yanomami em 1992.

No que tange aos aspectos metodológicos, a presente pesquisa caracteriza-se como um estudo de caso qualitativo, fundamentado na análise documental e bibliográfica, cujo objetivo central é analisar como a campanha transnacional Yanomami vernacularizou o paradigma culturalista dos direitos humanos para constranger o Estado brasileiro e viabilizar a demarcação do território Yanomami. Para tanto, toma-se como recorte temporal a trajetória da mobilização Yanomami entre meados da década de 1970 e o início da década de 1990, período em que a

Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) assumiu protagonismo como a principal arena dessas reivindicações. A justificativa desta investigação reside no fato de o caso Yanomami ter configurado uma conjuntura crítica (*critical juncture*) para o Sistema Interamericano de Direitos Humanos. Segundo Pierson (2000), a relevância analítica de uma conjuntura crítica reside em sua capacidade de desencadear processos de dependência de trajetória (*path dependence*) que condicionam o desenvolvimento institucional futuro. Nesse contexto, a edição da Resolução nº 12/1985 pela CIDH não apenas impeliu o Estado brasileiro à demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1992, mas estabeleceu um precedente histórico jurisprudencial para a tutela dos direitos territoriais coletivos no continente.

Ao consolidar essa nova trajetória de proteção aos povos originários nas Américas, o caso reduziu a viabilidade política de retrocessos institucionais. Tal marco ganha relevância quando contrastado ao cenário global da época, no qual as Nações Unidas ainda tateavam a definição de povo indígena, por meio do Relatório Martinez Cobo, e a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) revelava-se insuficiente por seu viés integracionista, sendo posteriormente superada pela Convenção 169. Sob essa perspectiva, o caso Yanomami opera como uma unidade analítica representativa de um fenômeno mais amplo de transformação do direito internacional no contexto regional, estabelecendo as bases jurisprudenciais que fundamentaram decisões posteriores, como a do caso *Saramaka vs. Suriname* (Bens, 2020). Afinal, em um período em que a proteção internacional restringia-se primordialmente aos direitos civis e individuais clássicos, a mobilização Yanomami por direitos coletivos perante a CIDH emergiu como a pioneira a demandar o reconhecimento da dimensão territorial como condição indissociável da sobrevivência etnocultural (Davis, 1988).

Nesse contexto, o texto da Resolução nº 12/1985 direcionado ao governo brasileiro afirmou categoricamente a necessidade de salvaguardas para proteger as comunidades indígenas, identificando que a abertura de rodovias em território Yanomami violava direitos fundamentais e recomendando a demarcação de suas terras. Ainda que o direito à propriedade coletiva indígena, que viria a ser o pilar da jurisprudência posterior da Corte Interamericana, não fosse explicitamente conceituado como tal na época, o caso representou a primeira ocasião em que iniciativas de exploração de recursos naturais promovidas pelo Estado foram reconhecidas como violações de direitos humanos (Miranda, 2012, p. 821 apud Bens, 2020, p. 120). Ao estabelecer essa conexão direta entre projetos estatais de desenvolvimento econômico e a ameaça à integridade física e etnocultural comunitária, a CIDH preparou o terreno para que as reivindicações territoriais coletivas ganhassem status de norma dentro do sistema regional.

A partir desse panorama, a pesquisa orienta-se pela seguinte problemática: de que maneira a campanha transnacional de ativismo em favor dos Yanomami vernacularizou o paradigma culturalista dos direitos humanos para constranger o Estado brasileiro e viabilizar a demarcação territorial, operando no interior do paradoxo indígena no sistema interamericano? Sustenta-se como argumento central que, ao invocar o paradigma culturalista, o movimento transnacional logrou projetar a identidade cultural Yanomami no contexto global, convertendo a vulnerabilidade interna em força política internacional (Brysk, 2000). Embora essa estratégia transescalar (Bellier; Hays, 2020) tenha sido determinante para romper o bloqueio institucional promovido pela ditadura militar, seu êxito esteve condicionado às amarras do paradoxo indígena (Bens, 2020): para assegurar a sobrevivência física e cultural contra o projeto integracionista do Estado brasileiro, a mobilização precisou traduzir as demandas territoriais coletivas nas categorias jurídicas e burocráticas da ordem liberal de Estados que, historicamente, impuseram sua soberania e promoveram o apagamento etnocultural desses povos.

Para sustentar essa análise, a pesquisa fundamenta-se na investigação de fontes primárias e secundárias oriundas do Arquivo Nacional e dos acervos do Instituto Socioambiental, com ênfase na documentação da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY). A escolha desse escopo documental revela-se estratégica para superar a opacidade da ditadura militar brasileira (1964-1985), período em que registros cruciais eram classificados como secretos, viabilizando o cruzamento analítico entre a documentação oficial da repressão e os acervos de resistência da sociedade civil. O tratamento desse corpus documental apoia-se na análise de conteúdo de relatórios oficiais e cartas trocadas entre ativistas, triangulados com a correspondência governamental enviada pelas embaixadas brasileiras no exterior ao Ministério das Relações Exteriores (MRE), à época sob o monitoramento da Divisão de Segurança e Informações (DSI). Esse conjunto documental é articulado com a literatura sobre os modelos bumerangue e espiral de ativismo transnacional (Keck; Sikkink, 1998; Risse; Ropp; Sikkink, 1999) e com a fundamentação teórica acerca dos limites e potencialidades do paradigma culturalista em tensionamento com o paradigma da soberania indígena, baseado em um modelo forte de autodeterminação externa (Engle, 2010; Bens, 2020; Bellier; Hays, 2020; Brysk, 2000).

Tal abordagem permite aplicar o modelo espiral (Risse; Ropp; Sikkink, 1999) à trajetória de domesticação das normas internacionais pelo Estado brasileiro. Sustenta-se a hipótese de que, embora a socialização dessas normas tenha viabilizado avanços institucionais concretos, estes permanecem expostos a acentuada vulnerabilidade, sobretudo quando as

formas de autodeterminação indígena confrontam os limites da soberania estatal. Afasta-se, contudo, a ideia de uma mera estagnação no estágio das concessões táticas; argumenta-se que o caso Yanomami instaurou um marco protetivo que, apesar de juridicamente consolidado, enfrenta permanentes desafios de implementação e recorrentes episódios de retrocesso que testam a resiliência do direito coletivo ao território. Essa dinâmica não linear da proteção territorial sobressai no contraste entre o marco histórico da homologação da Terra Indígena Yanomami, em 1992, e os episódios subsequentes de ruptura e crise, a exemplo do Massacre de Haximu, em 1993, e da recente escalada de invasões e degradação institucional durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022).

A análise processual, por sua vez, é realizada em três níveis sobrepostos (nacional, internacional e transnacional), organizados em três ondas de mobilização que delimitam o escopo temporal da pesquisa. A primeira onda, situada no início da década de 1970, compreende os antecedentes da campanha e analisa o impacto do Relatório Figueiredo, a extinção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a circulação de denúncias de genocídio que motivaram as expedições internacionais da Cruz Vermelha em 1970, da Survival International em 1971 e da Aborigines Protection Society em 1972. A segunda onda, compreendida entre 1979 e 1985, abarca a articulação estratégica de ativismo transnacional que culminou na submissão da Petição nº 7615 à Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 1980 e na edição da Resolução nº 12/1985. Cabe ressaltar que a denúncia formal perante a CIDH foi submetida pela American Anthropological Association (AAA), pelo Anthropology Resource Center (ARC), pela Survival International e pelo Indian Law Resource Center (ILRC); contudo, a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), embora não figurasse formalmente na petição, atuou como articuladora central desse processo. Por fim, a terceira onda, entre 1986 e 1992, já no contexto da redemocratização, discorre acerca do Projeto Calha Norte, as propostas de fragmentação territorial em ilhas de reserva no governo Sarney e a ampliação da repercussão do caso no âmbito das Nações Unidas após o assassinato de Chico Mendes (1988), encerrando-se com a homologação da Terra Indígena Yanomami no contexto da Eco-92 e o subsequente episódio do Massacre de Haximu, em 1993.

Estruturalmente, a dissertação organiza-se em quatro capítulos interdependentes. O primeiro capítulo estabelece os fundamentos teóricos ao abordar as fronteiras entre soberania e cultura, examinando a gênese liberal dos direitos humanos, a construção das noções de indigeneidade e autodeterminação, além da conceituação teórica do paradoxo indígena. Em seguida, o segundo capítulo analisa as arquiteturas da mobilização indígena, explorando a transição entre escalas de governança, a emergência do movimento do “Quarto Mundo” e a

mecânica operacional dos modelos bumerangue e espiral. Na sequência, o terceiro capítulo aborda os antecedentes da campanha Yanomami em face da ditadura militar brasileira, investigando a política estatal de integracionismo forçado e o impacto das acusações internacionais de genocídio contra o Brasil. Por fim, o quarto capítulo debruça-se sobre a campanha transnacional em si, examinando a articulação do Caso nº 7615 perante a CIDH, o desgaste reputacional do regime militar e as concessões táticas que culminaram na homologação da Terra Indígena Yanomami em 1992, bem como seus desdobramentos subsequentes.

1. NOS INTERSTÍCIOS ENTRE SOBERANIA E CULTURA

O reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no cenário internacional é resultado de uma longa e complexa trajetória de mobilização política, disputas conceituais e transformações institucionais. Ao longo das últimas décadas, esses povos deixaram de ser tratados exclusivamente como objetos de políticas estatais e passaram a atuar como sujeitos ativos na formulação de direitos, especialmente no campo dos direitos humanos. Este capítulo tem por objetivo explorar os conceitos que fundamentam a noção de indigeneidade, compreendida como uma construção alicerçada em processos coloniais que, ainda hoje, perpetuam estruturas de poder e dominação herdadas do passado, continuando a produzir exclusão e marginalização social.

Para esse fim, serão discutidas as contribuições de Karen Engle (2010) e Jonas Bens (2020), cujas abordagens, embora contrastantes, convergem na análise das tensões entre cultura, soberania e direitos indígenas no contexto internacional contemporâneo. Ao articular essas perspectivas, o presente capítulo busca compreender os limites e as potencialidades das estratégias jurídicas e políticas adotadas pelos povos indígenas em sua interlocução com os Estados pós-coloniais em que estão inseridos, bem como com o sistema internacional de proteção de direitos. Essa discussão será aprofundada no capítulo 2, a partir das contribuições acadêmicas de Alison Brysk (2000) e de Bellier e Hays (2020).

Nesse contexto, o ativismo transnacional indigenista tem se consolidado como uma estratégia relevante de enfrentamento às violações de direitos dos povos indígenas, especialmente em contextos autoritários ou marcados pela omissão estatal. No caso brasileiro, a mobilização em torno da demarcação do território Yanomami, durante a ditadura militar (1964-1985), constitui um exemplo emblemático de como as redes transnacionais de ativismo[1] foram acionadas para pressionar o Estado e viabilizar a proteção física, territorial e etnocultural desses povos. Assim, os capítulos 1 e 2 deste trabalho oferecem um embasamento teórico-analítico para compreender esse processo, com base no estudo da campanha Yanomami, situando-a em um contexto mais amplo de emergência do *advocacy*[2] indigenista no cenário internacional a partir da década de 1970.

---

[1] "*Transnational Advocacy Networks*" (Keck; Sikkink, 1998).

[2] "*Advocacy*" é o termo do inglês que se refere ao engajamento político de atores estatais e não estatais com o objetivo de influenciar políticas, promover direitos e pressionar por mudanças. Margaret Keck e Kathryn Sikkink (1998) utilizam o conceito para descrever como as redes transnacionais de ativismo operam além das fronteiras nacionais, promovendo campanhas, pressionando governos e instituições internacionais, e articulando estratégias em contextos globais e locais.

Ao mesmo tempo em que a mobilização em redes foi fundamental para internacionalizar as reivindicações indígenas oriundas do contexto remoto da floresta amazônica, essa atuação também evidenciou as fissuras das estratégias fundamentadas no paradigma da cultura, sobretudo quando traduzidas pela linguagem universalista dos direitos humanos. As contribuições críticas de autores como Jonas Bens (2020) e Karen Engle (2010) mostram-se particularmente relevantes para analisar as tensões entre os princípios que regem o sistema internacional contemporâneo e as demandas coletivas dos povos indígenas, revelando os limites das abordagens jurídicas e políticas que buscam conciliar a autodeterminação com estruturas normativas oriundas de matrizes coloniais.

Por um lado, o paradigma da soberania, ancorado na noção de autodeterminação externa dos povos; isto é, o direito de um povo constituir-se como sujeito político autônomo reconhecido pela comunidade internacional, é sistematicamente restringido pela ordem interestatal vigente. Essa ordem tende a interpretar as reivindicações indígenas como ameaças potenciais à soberania e à integridade territorial dos Estados, conforme os princípios consagrados desde o Tratado de Westphalia[3].

Por outro lado, o modelo culturalista que passou a predominar no ativismo transnacional indigenista a partir da década de 1980, conforme aponta Karen Engle (2010), buscou adequar as demandas originárias à gramática aceitável dos direitos humanos internacionais ao reenquadrá-las sob o paradigma da preservação da identidade e do patrimônio cultural. Contudo, essa estratégia revelou limitações estruturais profundas. Ao privilegiar a tutela da diversidade cultural, da linguagem e das tradições, a cooptação culturalista frequentemente diluiu as reivindicações mais radicais de autodeterminação política e de controle territorial soberano, que constituem o cerne material das lutas indígenas. A tradução dessas pautas para a linguagem dos direitos humanos exigiu uma acomodação aos parâmetros normativos liberais e estatais: concedeu-se o reconhecimento da especificidade cultural e a proteção contra a discriminação, mas condicionou-se a autonomia indígena ao respeito absoluto à integridade dos Estados e à ordem jurídica individualista. Consequentemente, gerou-se um impasse no qual o direito à diferença é tolerado, mas os direitos coletivos à terra, à exploração soberana de recursos e à autodeterminação externa continuam sendo sistematicamente neutralizados ou subordinados à soberania estatal. Essa tensão evidencia não apenas os dilemas enfrentados na

[3] O Tratado de Westfália (ou Paz de Vestfália) foi um conjunto de acordos assinados em 1648 que encerrou a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e a Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648) considerado um marco fundamental na formação do sistema internacional moderno. O Tratado é frequentemente citado nos estudos de relações internacionais como o início do sistema westfaliano, no qual a soberania e a não intervenção estatais se tornaram princípios centrais das relações entre Estados.

tradução das demandas indígenas para o vocabulário jurídico internacional, mas também os limites estruturais das instituições de governança global na incorporação efetiva da diversidade dos modos de ser e pensar desses povos (Engle, 2010).

Nesse debate, Irène Bellier e Jennifer Hays (2020) oferecem contribuições relevantes ao discutir a atuação indígena e indigenista nos diferentes níveis da governança global. Segundo as autoras, os advogados, ativistas indigenistas e lideranças indígenas transitam estrategicamente por essas múltiplas instâncias, de acordo com o grau de abertura institucional e política de cada uma frente às suas demandas.

No caso da campanha Yanomami, os ativistas tiveram que transitar simultaneamente por diferentes "escalas de governança" (Bellier; Hays, 2020), por entre níveis regionais, nacionais e transnacionais, em busca de criar janelas de oportunidades. Isto, contudo, não sem contornar grandes obstáculos. Quando um determinado nível se mostrava inóspito às suas pautas, eles buscavam terreno fértil em outras esferas, numa dinâmica contínua de adaptação e reconfiguração das estratégias de *advocacy.*

De modo complementar, o modelo bumerangue desenvolvido por Margaret Keck e Kathryn Sikkink (1998) oferece uma importante lente analítica que permitirá uma melhor compreensão acerca das dinâmicas e estratégias das redes transnacionais de ativismo. Segundo o modelo, quando os canais tradicionais de comunicação, representação e pressão política estão bloqueados no plano doméstico, como ocorreu durante a ditadura militar brasileira (1964-1985), os ativistas recorrem a aliados no contexto internacional com o intuito de amplificar suas demandas. Esse movimento visa exercer pressão sobre o Estado transgressor, "de fora para dentro"; ou seja, por meio de instâncias internacionais que promovem impactos no cenário doméstico.

Dessa forma, as reivindicações dos grupos que têm seus direitos violados no plano nacional são projetadas para a esfera internacional, ambiente em que conquistam o apoio de aliados poderosos. Esse apoio externo fortalece a pressão internacional sobre o Estado violador, fazendo com que as demandas retornem com maior força ao contexto doméstico, em um movimento que remete ao funcionamento de um bumerangue, conforme o modelo de Keck e Sikkink (1998). A fim de compreender como os Estados respondem a esse tipo de pressão, o modelo bumerangue é complementado pela teoria espiral (Risse; Ropp; Sikkink, 1999), que descreve o processo gradual de transformação do comportamento estatal, que percorre desde a negação e resistência iniciais até a eventual domesticação das normas e recomendações internacionais.

O presente capítulo, por sua vez, também examina o paradoxo central da indigeneidade, conforme o exprimido por Jonas Bens (2020), que revela a tensão intrínseca entre a afirmação dos direitos indígenas e a necessidade de se utilizar uma linguagem jurídica e institucional muitas vezes desconectada das suas cosmovisões, formas de organização, territórios e identidades. Essa contradição emerge porque os povos indígenas precisam recorrer a categorias oriundas do direito ocidental moderno – como "direitos humanos" e "soberania" – para legitimar suas reivindicações e denunciar violências. No entanto, ao fazê-lo, acabam por reforçar estruturas e lógicas do Estado moderno e do direito positivo, sistemas que historicamente os excluíram e marginalizaram.

Diante da explícita rejeição, por parte do sistema internacional, de termos como autodeterminação externa, secessão e soberania indígena, os advogados e ativistas indigenistas passaram a adaptar suas estratégias aos parâmetros dos sistemas internacionais de direitos humanos. No caso dos Yanomami, as reivindicações e pressões pela demarcação de seu território concentraram-se principalmente na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (Comissão IDH), vinculada ao sistema regional da Organização dos Estados Americanos (OEA), e nos fóruns do regime universal de direitos humanos da Organização das Nações Unidas (ONU).

Desse modo, ao adotar o paradigma culturalista na promoção e defesa de suas causas, os ativistas muitas vezes se veem compelidos a enquadrar suas demandas dentro de uma visão essencializada e estática das culturas indígenas. Esse paradigma, ao enfatizar a preservação de identidades supostamente "exóticas" ou "tradicionais", tende a reforçar estereótipos e generalizações que ignoram a complexidade, a diversidade e a dinamicidade dos modos de vida indígenas. Com isso, corre-se o risco de despolitizar suas lutas e reduzir suas reivindicações a meras expressões culturais, esvaziando o caráter estrutural de sua marginalização na sociedade.

Esse enfoque, ao tratar os povos indígenas como os "guardiões do meio-ambiente" e detentores de culturas "exóticas" ameaçadas de "extinção", falha em reconhecer suas demandas dentro de uma lógica de autodeterminação forte e externa. Os direitos indígenas, nesse contexto, não decorrem de uma condição soberana, comparável à dos Estados, mas são moldados por uma perspectiva moderna, ocidental e eurocêntrica, que tende a reduzir as culturas indígenas a objetos de preservação. Em vez de promover a autonomia efetiva desses povos, essa abordagem acaba por reforçar uma lógica colonial análoga à do "fardo do homem branco"[4], segundo a qual os indígenas devem ser salvos, protegidos, civilizados ou preservados como relíquias culturais.

[4] "The White Man's Burden", conceito que reflete a justificativa usada por muitos colonizadores europeus para legitimar a expansão imperialista e o domínio sobre povos não europeus. A ideia central era de que os povos

Esse fenômeno, como observa Alcida Ramos (1994), contribui para a criação de um "índio hiper-real": uma figura folclorizada e distorcida, distante da diversidade e da complexidade das identidades indígenas e da realidade vivida por essas comunidades. O conceito de "essencialismo estratégico", respaldado por Engle (2010), refere-se à performatização e à teatralização dessas identidades, que, embora úteis em certos contextos de mobilização, são amplamente consumidas por públicos nacionais e internacionais sem a devida criticidade. Como resultado, reforçam um imaginário social estereotipado que obscurece as demandas concretas desses povos. Em vez de promover o reconhecimento de sua pluralidade e autonomia, tais representações genéricas reiteram visões reducionistas, dificultando o enfrentamento dos desafios reais vivenciados pelas populações indígenas.

Ao retratar os povos indígenas como meros objetos "exóticos" a serem protegidos, perpetua-se a lógica colonial de poder, marcada por uma hierarquia civilizatória em que o colonizador se enxerga como superior, racional e investido de uma missão civilizatória sobre "os outros". Essa narrativa enraizada em concepções eurocêntricas, legitima a imposição de valores, instituições e modos de vida ocidentais às culturas indígenas, historicamente representadas como atrasadas, primitivas ou incapazes de protagonizar seus próprios destinos.

Longe de promover a autonomia, esse imaginário cristaliza os indígenas em um papel de alteridade radical. Isto é, como essencialmente diferentes do "eu" colonizador; transformando-os em relíquias culturais a serem preservadas, mas não reconhecidas como sujeitos políticos ativos na formulação de políticas públicas. A insistência em sua essencialização e no exotismo de suas identidades contribui, assim, para obscurecer as dinâmicas estruturais do colonialismo contemporâneo e despolitizar suas lutas por território, autodeterminação e justiça epistêmica.

Dessa forma, autores como Karen Engle (2010) adotam uma postura crítica e incisiva tanto em relação ao paradigma culturalista quanto aos próprios sistemas internacionais de direitos humanos. Segundo essa perspectiva, a luta indígena (que em seus estágios iniciais mobilizava conceitos como soberania e autodeterminação) foi progressivamente compelida a adaptar sua linguagem e suas estratégias para se adequar aos formatos institucionais dos espaços em que passou a atuar. Essa adequação, embora tenha ampliado a visibilidade das demandas

---

europeus, vistos como "superiores", tinham a responsabilidade de "civilizar" e "salvar" as culturas indígenas e não ocidentais, que eram retratadas como primitivas, atrasadas e incapazes de alcançar o progresso por conta própria. Esse conceito reforçava a ideologia de superioridade racial e cultural, sugerindo que a colonização era um ato benevolente, um "dever" moral dos colonizadores para com as populações consideradas "inferiores". Na prática, o "fardo" era, na verdade, uma forma de justificar a exploração, a opressão e a subordinação das culturas e dos povos colonizados, desconsiderando suas próprias formas de organização social, conhecimento e identidade.

indígenas e garantido certa inserção nas arenas internacionais, também implicou concessões discursivas que, por vezes, limitaram o alcance político de suas propostas e reforçaram os enquadramentos normativos ocidentais e as estruturas de dominação que originalmente se buscava contestar.

Por outro lado, autores como Bens (2020), Brysk (2000) e Bellier e Hays (2020) adotam uma perspectiva mais otimista, ao argumentarem que a adaptação estratégica da linguagem das demandas indígenas ao vocabulário dos direitos humanos possibilitou aos ativistas ampliar sua capacidade de atuação institucional e conquistar avanços relevantes. Esses autores destacam que os povos indígenas não atuam de forma ingênua ou passiva, mas demonstram aguda consciência política e domínio das ferramentas disponíveis, que são mobilizadas taticamente para fazer avançar suas reivindicações mesmo em contextos marcados por assimetrias de poder.

1.1 A gênese liberal dos direitos humanos e o princípio da universalidade

Embora a linguagem dos direitos humanos seja ubíqua nas relações internacionais contemporâneas, a sua conceitualização é um fenômeno relativamente recente, cujas raízes teóricas remontam ao pensamento político moderno ocidental. Para compreender a zona de invisibilidade jurídica imposta aos povos originários, torna-se imperativo recuar à doutrina dos direitos naturais, cujo expoente mais influente, John Locke, estabeleceu o respeito à vida, à liberdade e às posses individuais como pilares da legitimidade do Estado. Contudo, a proposta contratualista de Locke continha uma armadilha interpretativa para as sociedades não ocidentais: ao vincular o direito à propriedade ao trabalho agrícola e à transformação da terra, esta filosofia ofereceu o substrato moral para a doutrina de *terra nullius*, desconsiderando as formas de uso e ocupação territorial que não se alinhassem ao modelo produtivo europeu.

Nesse sentido, a transição da Idade Moderna para o século XVIII, marcada pelas Revoluções Americana e Francesa, consolidou a concepção de um Estado constituído para proteger os indivíduos, sem contudo dispor de prerrogativas para exercer o poder de forma abusiva ou arbitrária contra eles. A Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) ecoaram estes ideais lockeanos ao proclamarem que todos os homens são dotados de direitos inalienáveis. Todavia, a prática política da época revelava uma clivagem profunda: enquanto se teorizava sobre a igualdade universal, nações como os Estados Unidos e as potências europeias mantinham regimes de segregação e colonialismo, evidenciando que a categoria de “humano” detentor de direitos era,

na verdade, um constructo restritivo que excluía aqueles considerados “selvagens” ou “não civilizados”.

A irrupção desse conceito no contexto internacional, sob a nomenclatura que utilizamos atualmente, ocorreu apenas após sua menção na Carta da ONU, em 1945, e a posterior adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em 1948 (Muñoz, 2014, p. 49). A universalidade e a internacionalização dos direitos humanos se consolidariam como resposta ao trauma do Holocausto e às atrocidades nazistas (Muñoz, 2014, p. 73). No entanto, a DUDH nasceu como um documento não vinculativo, refletindo a tensão entre a defesa da dignidade humana e o princípio da soberania nacional. Potências como Estados Unidos, França e Reino Unido resistiram à imposição de obrigações jurídicas estritas para preservar seus sistemas de segregação racial e suas colônias (Simmons, 2009).

Essa resistência à responsabilização estatal (state accountability) começou a sofrer alterações significativas a partir da década de 1970, quando mudanças geopolíticas e o pragmatismo da política externa norte-americana permitiram que os direitos humanos ultrapassassem a paralisia da Guerra Fria (Simmons, 2009, p. 49). Como observam Kathryn Sikkink (2018) e Samuel Moyn (2010), esse período marcou a inflexão histórica na qual os direitos humanos deixaram de ser mero vocabulário diplomático entre Estados para se converterem em uma influente ferramenta de ativismo transnacional da sociedade civil. Moyn (2010) destaca que a década de 1970 representou o nascimento dos direitos humanos como uma “última utopia” moral: uma alternativa frente ao colapso de outros projetos ideológicos globais, focada inicialmente na denúncia de abusos corporais pontuais (como a tortura e os desaparecimentos forçados cometidos por regimes autoritários) sem a exigência de um programa político abrangente. Paralelamente, o sistema multilateral abria espaço para essa transformação: em 1970, a aprovação da Resolução 1503 do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC) institucionalizou a recepção de petições e denúncias de indivíduos e organizações não governamentais pela Comissão de Direitos Humanos da ONU sobre violações sistemáticas cometidas por governos. Esse canal multilateral fortaleceu a pressão pela legalização e pelo monitoramento de normas internacionais, impulsionando a proliferação de instrumentos vinculantes nas décadas seguintes, como a Convenção contra a Tortura em 1984.

Essa trajetória de internacionalização dos direitos humanos, contudo, também tem sido alvo de contundentes críticas. Os povos indígenas historicamente mantiveram uma postura de ceticismo em relação a esse regime, explica Engle (2010). Ao fundamentar-se nos valores seculares e liberais do Iluminismo, que elevam o indivíduo a tal ponto que o grupo e as noções comunitárias de existência são ignorados, o sistema universalista corre o risco de atuar como

uma extensão do chamado “fardo do homem branco” ou da missão civilizatória e assimilacionista do colonialismo (Engle, 2010, p. 43-44). Esse impasse reside na própria concepção eurocêntrica de “universalidade”, formulada sob os moldes de um “humano” abstrato que, na prática colonial, excluía os povos originários por considerá-los “selvagens” ou biologicamente inferiores (Engle, 2010, p. 44). Essa pretensão de impor normas ocidentais como padrão moral global para a humanidade já havia sido denunciada pela Associação Antropológica Americana (AAA) ao contestar a Declaração Universal de 1948, opondo-se ao etnocentrismo e ao colonialismo cultural por meio da defesa do relativismo cultural e do direito fundamental dos povos à autodeterminação.

Sob essa ótica, o princípio da universalidade da DUDH não seria um abraço coletivo à humanidade, mas a imposição de uma régua ocidental sobre formas de vida distintas. É nesse hiato que comunidades como os Yanomami tornam-se juridicamente invisíveis: por não se encaixarem na categoria de “indivíduo proprietário” e por suas estruturas sociais não espelharem o modelo de Estado-nação, eles foram historicamente relegados à periferia do direito internacional, sendo vistos mais como objetos de proteção (ou de integração) do que como sujeitos plenos de direitos. Assim, a “linguagem universal” serviu, em muitos casos, para silenciar a autodeterminação em nome de uma integração civilizatória forçada.

Diante do risco de a linguagem dos direitos humanos servir apenas como engrenagem de assimilação forçada, a redefinição dessa relação exigiu a abertura de novos canais multilaterais específicos no âmbito internacional. Um marco decisivo ocorreu com o estudo autorizado em 1971 pela Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias da ONU, culminando no seminal Relatório Martínez Cobo, cujas conclusões e recomendações finais, publicadas a partir de 1983, contaram com expressiva participação indígena e redefiniram o tratamento da matéria no sistema global. Esse processo impulsionou a criação, em 1982, do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (WGIP), órgão que se converteu no principal fórum internacional para a articulação indigenista. Como observa Engle (2010, p. 68), esses arranjos institucionais tanto se apoiaram quanto viabilizaram a consolidação de uma organização indígena verdadeiramente transnacional e transregional, permitindo que os povos originários ultrapassassem as barreiras das soberanias estatais domésticas e ressignificassem os fóruns internacionais como arenas de resistência e de afirmação de seus direitos coletivos.

Em síntese, os direitos humanos são um constructo histórico ocidental com pouco mais de sete décadas de internacionalização institucional. Se, por um lado, a sua evolução permitiu ferramentas de repressão à barbárie, por outro, a sua base liberal-individualista ainda impõe

desafios ao reconhecimento de direitos coletivos. Esta moldura histórica é essencial para compreender como o Brasil, ao longo do século XX, equilibrou-se entre a adesão formal a esses regimes e a manutenção de práticas integracionistas e tutelares, como será explorado a seguir.

No cenário doméstico, essa invisibilidade era reforçada pelo Direito Indigenista Brasileiro, pautado entre 1910 e 1988 pelos paradigmas da tutela e do integracionismo. Sob a égide do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), o Estado brasileiro operava uma lógica de "capacidade relativa", tratando o indígena como um ser em estágio transitório, destinado ao desaparecimento enquanto coletividade distinta em favor de uma suposta "comunhão nacional". Essa estrutura jurídica não apenas cerceava a autonomia política, como oferecia as brechas legais para que o interesse nacional justificasse a invasão de territórios e a remoção forçada de comunidades, como ocorreu no caso Yanomami.

Para compreender a profundidade da ruptura provocada por essa campanha, é preciso situá-la contra o pano de fundo da gênese liberal dos direitos humanos e das estruturas do indigenismo brasileiro. A arquitetura contemporânea dos direitos humanos, embora projetada sob uma égide de universalidade após 1945, carrega as limitações do pensamento liberal-iluminista. Ao elevar o indivíduo livre e proprietário à condição de unidade fundamental de valor moral, o sistema internacional estabeleceu, paradoxalmente, uma zona de invisibilidade para as coletividades indígenas.

1.2 Questões sobre a indigeneidade

A priori, o conceito de indígena deve ser compreendido enquanto um fator relacional: "O indígena está invariavelmente relacionado ao europeu, e os índios foram construídos como o 'outro' homogêneo da Europa" (Picq, 2018, p. 13). Sendo assim, a categoria "indígena" representa um constructo exógeno; isto é: antes da invasão europeia, os povos originários não se entendiam sob um termo genérico e unificador, senão como etnias distintas, seres humanos em seu amplo espectro de diversidade. Nesse sentido, a definição de "indígena" emergiu, primordialmente, de modo a estabelecer o limite entre o europeu e o não europeu, atuando em sua binaridade hierarquizante e excludente. E, apoiando-se na análise de Vanita Seth (2010), Picq (2018) salienta que a invenção da figura do "índio não civilizado" serviu de alteridade homogênea fundamental para viabilizar a ideia de modernidade europeia.

Esse mito da modernidade é construído a partir do "encobrimento do outro"; isto é, por meio das práticas coloniais voltadas à negação da alteridade, ao silenciamento das diferenças e à dominação violenta dos povos colonizados (Dussel, 1993). Nessa lógica, a narrativa

eurocêntrica articula-se a partir do ponto de vista exclusivo do "eu" colonizador, relegando o "outro" a uma posição subalterna dentro desse binarismo hierarquizante e excludente. Da mesma forma, a retórica que contrapõe o "selvagem" ao "civilizado" opera para legitimar a dominação e o apagamento cultural (Buchan; Heath, 2006). Aliás, o esquema de maior produtividade no pensamento ocidental foi precisamente o dicotômico, fundado em oposições rígidas que reduzem a alteridade à fórmula "Nós" *versus* os "Outros". Essa estrutura constitui o núcleo das teorias do "Grande Divisor", as quais mobilizam polaridades como primitivo/civilizado ou tradicional/moderno para singularizar a modernidade ocidental em oposição a todas as demais sociedades humanas (Viveiros de Castro, 2002, p. 307).

A emergência do conceito de "indígena" dá-se enquanto uma categoria estritamente relacional, indissociável dos processos coloniais (Picq, 2018). Essa categoria não se constrói a partir de características essenciais ou intrínsecas, mas existe para delimitar o "não indígena" em um binarismo no qual o "eu" colonizador europeu, protagonista do mito da modernidade, promove o encobrimento do "outro" para sobre ele exercer domínio (Dussel, 1993). A lógica do encobrimento encontra eco na crítica de Gayatri Spivak (1988) ao interrogar se o subalterno pode falar, denunciando não a ausência de voz dos marginalizados e excluídos das estruturas de poder, mas a lógica hegemônica que os impede de produzir um discurso audível. No contexto brasileiro, o regime ditatorial, que sistematicamente recusava-se a ver e ouvir os Yanomami, viu-se forçado a escutar apenas quando a rede indigenista articulou alianças internacionais para amplificar as demandas de uma etnia que estava sendo dizimada pelas políticas estatais desenvolvimentistas e integracionistas.

Assim, ao romper com a surdez institucional do ambiente doméstico, a articulação transnacional aciona a política de alavancagem do padrão bumerangue de ativismo (Keck; Sikkink, 1998), na qual as arenas internacionais são capazes de amplificar a voz dos subalternos e visibilizar suas pautas, exercendo pressão externa sobre um Estado violador. É nessa constante tentativa de fazer-se ver e ouvir perante os Estados pós-coloniais que a indigeneidade se consolida por meio das relações estabelecidas em múltiplas escalas de governança: a local (com comunidades vizinhas), a nacional (com o Estado e suas políticas públicas) e a internacional (com organizações multilaterais e regimes jurídicos transnacionais). Trata-se de uma definição inseparável da espoliação histórica e persistente que submete os povos originários a práticas sistemáticas de violência, deslocamentos forçados e exclusão sociopolítica (Bellier; Hays, 2020).

As origens deste apagamento remontam à consolidação da doutrina da *terra nullius*, dispositivo que no passado possibilitou a imposição do modelo ocidental de modo a legitimar,

tanto moral quanto juridicamente, a desqualificação das formas indígenas de existência e organização. Essa doutrina, cuja tradução do latim significa “terra de ninguém”, constituiu uma das principais ferramentas jurídicas e teológicas para fundamentar a apropriação dos territórios originários durante a expansão colonial europeia. Formulada a partir de bulas papais emitidas pelo Vaticano desde 1492, essa tese decretava que as terras fora do controle da fé cristã seriam territórios vazios e, portanto, disponíveis para conquista (Picq, 2018, p. 20). Tal mecanismo assentava-se na invenção dos povos indígenas enquanto “selvagens” destituídos das noções ocidentais de sociedade, soberania ou propriedade, enquadrando-os como sujeitos primitivos e incapazes de corporificar autoridade política (Buchan; Heath, 2006, p. 9).

Sob a lógica capitalista colonial, as terras que não fossem ativamente exploradas eram declaradas “vazias” e “pertencentes a ninguém”, permitindo que o primeiro a explorá-las reivindicasse legalmente sua posse (Engle, 2010, p. 22). Ao desconsiderar e invalidar a existência indígena, sua forma de ser, relação com a terra e soberania sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam, a doutrina *terra nullius* moldou a gênese do direito internacional, tratando os indígenas como não soberanos e viabilizando a formação do Estado moderno por meio da espoliação territorial (Picq, 2018, p. 20, 119). Longe de ter ficado no passado colonial, esse raciocínio permanece perpetuando as assimetrias de poder entre os Estados e os povos indígenas até a contemporaneidade (Coulthard, 2014, p. 100 apud Picq, 2018, p. 20).

Jonas Bens (2020), aprofunda a compreensão sobre os impactos da colonialidade na construção da noção de indigeneidade nos espaços institucionais contemporâneos. Deste modo, ele propõe uma distinção entre os termos “comunidades indígenas” e “nações indígenas”, destacando que cada uma dessas formulações carrega implicações políticas distintas no contexto jurídico e institucional pós-colonial. O conceito de “pós-colonial”, diz respeito às relações entre os povos originários e os sistemas jurídicos estatais que não se constituem de modo neutro, mas são, historicamente, forjados em um arcabouço jurídico que repercute formas de exclusão e apagamento nas estruturas normativas da atualidade (Bens, 2020).

Embora o colonialismo tenha, em teoria, se encerrado nas antigas colônias do Novo Mundo, as relações de poder coloniais não desapareceram: elas foram reconfiguradas e seguem operando sob novas roupagens nos regimes pós-coloniais (Bens, 2020, p. 11). A persistência das estruturas coloniais de poder é visível na maneira como os Estados, até a contemporaneidade, ainda reproduzem lógicas de dominação, tutela e assimilação em relação aos povos originários. No caso brasileiro, as políticas do regime militar (1964-1985) para com os Yanomami são evidências concretas dessa continuidade das práticas coloniais.

Assim, a indigeneidade emerge como uma categoria marcada pela resistência à colonialidade, mas também vulnerável às suas reconfigurações no contexto contemporâneo. Segundo Bens (2020, p. 4), o conceito de "indigeneidade" carrega, implicitamente, a ideia de precedência territorial, ou seja, a afirmação de que determinado grupo ocupava uma região antes da chegada de outros. No entanto, essa anterioridade raramente se traduz em reconhecimento pleno de direitos. Pelo contrário, ela costuma estar vinculada a contextos de desigualdade e marginalização. De tal modo, apesar de sua primazia histórica sobre o território, os povos originários são frequentemente relegados a posições subalternas e submetidos a políticas estatais que ignoram ou desvalorizam suas formas próprias de existência, organização e relação com a terra. As comunidades "indígenas" são, portanto, aquelas descendentes dos povos que habitavam os territórios antes da invasão e colonização europeia, e que, apesar das violências impostas ao longo do projeto colonial, conseguiram manter-se enquanto coletividades distintas (Bens, 2020, p. 4).

Dessa forma, o colonialismo deve ser entendido não como um evento isolado, mas como uma estrutura contínua, cuja dinâmica de opressão é profundamente enraizada na história e nas relações de poder entre nativos e colonos (Wolfe, 1999, apud Bens, 2020, p. 5). Wolfe destaca que a relação entre essas duas partes foi moldada por um projeto colonial fundamentado na "eliminação do nativo" (Wolfe, 2006, p. 387, apud Bens, 2020, p. 5), que ainda persiste, influenciando a forma como a indigeneidade é concebida e vivenciada. Sob essa ótica, a indigeneidade não se resume a uma simples identidade cultural, mas se configura como uma posição estrutural, determinada pelas condições historicamente impostas pelo colonialismo e seus efeitos contínuos.

Portanto, a indigeneidade não é um conceito fixo, mas uma construção que emerge dentro e através da relação entre uma comunidade nativa e um Estado pós-colonial (Bens, 2020, p. 6). Nesse sentido, a definição do termo "indígena" não é neutra; mas carrega implicações políticas e jurídicas. No âmbito internacional, o conceito começou a ser delineado a partir do estudo conduzido por José Martínez Cobo, relator especial da Subcomissão de Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias das Nações Unidas. Iniciado em 1972, o documento *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations* foi concluído em 1982. O Relatório Martínez Cobo definiu o conceito de "populações indígenas", estabelecendo os parâmetros fundamentais do entendimento desse conceito no direito internacional contemporâneo.

Nessa perspectiva, Bens (2020) argumenta que, mais do que participantes dos espaços da governança em múltiplos níveis, o indigenismo influencia e é influenciado pelo direito. Deste

modo, a noção de indigeneidade se constitui e se transforma através desse engajamento com os sistemas jurídicos nacionais e internacionais. A identidade indígena não é um reflexo de valores e práticas imutáveis, mas é construída a partir de um repertório de elementos culturais voltados ao reconhecimento tanto pela sociedade nacional dominante quanto pelo público internacional (Niezen, 2003, p. 191). Por conseguinte, a definição do conceito de "indígena" perpassa, necessariamente, o entendimento da linguagem jurídica (Bens, 2020).

A "judicialização" das relações entre os povos indígenas e os Estados nos quais estão inseridos, ressalta que o campo jurídico sempre foi um espaço de disputa entre colonizadores e colonizados. Contudo, os sistemas jurídicos não são neutros, uma vez forjados por determinados atores com finalidades específicas, muitas vezes visando à manutenção de estruturas coloniais de poder e dominação. Dessa forma, o direito positivo, historicamente manejado por elites brancas e europeias, só adquire eficácia na garantia de direitos indígenas quando é tensionado por mobilizações políticas que desafiam seu caráter excludente e revelam seu papel na perpetuação dos mecanismos de privilégios (Bens, 2020).

Dessa forma, os povos indígenas permanecem sistematicamente relegados às margens do direito, submetidos a um sistema que não foi concebido para promover os seus interesses, mas para justificar e estruturar o colonialismo europeu (Williams, 1990; Bens, 2020). Ainda assim, o direito internacional se converteu em um dos principais canais pelos quais os povos indígenas buscam o reconhecimento de suas identidades e direitos perante aos Estados nos quais estão inseridos que, frequentemente, falham em respeitar suas formas de autodeterminação.

1.3 Questões sobre a autodeterminação

Segundo Karen Engle (2010, p. 3), as disputas em torno dos direitos dos povos indígenas no plano internacional têm se organizado em torno de duas abordagens principais: uma fundamentada no princípio da autodeterminação em sua forma externa, associada à soberania indígena, e outra baseada no direito humano à cultura. De forma análoga, Jonas Bens (2020, p. 15) retoma essa distinção ao classificá-la em dois paradigmas distintos: 1) o paradigma da soberania dos povos indígenas, relacionado à autodeterminação política e territorial, e 2) o paradigma da cultura, voltado à preservação de identidades e práticas culturais, e enquadrado na gramática dos direitos humanos. Ao estabelecerem esse contraste, os autores evidenciam como diferentes enquadramentos normativos moldam as estratégias políticas dos povos indígenas e influenciam sua recepção no direito internacional.

Com base nessa diferenciação, o paradigma da soberania se ancora em uma concepção robusta de "autodeterminação externa", que, em termos teóricos, implicaria a possibilidade de secessão e a constituição de um Estado indígena soberano (*right to indigenous statehood*) (Engle, 2010, p. 2). Em contrapartida, o paradigma da cultura sustenta uma forma de autodeterminação de caráter interno (*self determination as autonomy within the State*[5]), limitada ao reconhecimento das especificidades culturais dos povos indígenas dentro dos Estados pós-coloniais, de acordo com os enquadramentos normativos dos direitos humanos (Engle, 2010, p. 86). Nessa perspectiva, a autodeterminação não pressupõe a ruptura com a ordem estatal, mas sim o direito de os povos indígenas definirem seus modos de vida, suas instituições e formas de organização sociopolítica nos marcos dos Estados pós-coloniais em que estão inseridos.

Como observa Engle (2010, p. 2), as tentativas de afirmar uma autodeterminação indígena de caráter externo não lograram êxito, tanto em razão da resistência sistemática dos Estados quanto pela ausência de consenso dentro do próprio movimento transnacional indígena. Muitos povos optaram por estratégias menos confrontacionais, voltadas ao reconhecimento de suas cosmovisões e formas de vida dentro das estruturas jurídicas nacionais. Além disso, segundo a autora (2010, p. 2-3), as limitações do paradigma da soberania derivam, em grande medida, da própria configuração do sistema internacional, historicamente estruturado para legitimar a conquista e a dominação colonial. O que dificulta, de maneira estrutural, o reconhecimento de formas de "soberania"[6] não tradicionais.

Para Bens (2020, p. 15), a escolha entre os termos "povos" e "nações indígenas" expressa a tensão entre os dois paradigmas. O conceito de "povos" está associado ao direito à autodeterminação reconhecido pelos instrumentos internacionais de direitos humanos, situando-se nos enquadramentos do paradigma culturalista, que concebe a autodeterminação como autonomia interna; isto é, dentro dos Estados nos quais estas comunidades estão inseridas. Por sua vez, a ideia de "nações indígenas" situa-se nos marcos do paradigma da soberania e carrega implicações mais incisivas. "Nações" evocam questões relacionadas à

[5] Karen Engle (2010) propõe uma distinção conceitual entre diferentes formas de entender a autodeterminação no contexto dos direitos dos povos indígenas, a partir de sua relação com o Estado. De um lado, há a autodeterminação externa, associada à possibilidade de secessão e à criação de um Estado soberano, o que se aproxima do paradigma da soberania. De outro, há a autodeterminação interna, compreendida como a autonomia dos povos indígenas dentro dos limites dos Estados existentes – ou, como formula a autora, "self-determination as autonomy within the state". Essa interpretação menos confrontacional tem sido mais aceita no plano internacional, pois não desafia diretamente a integridade territorial dos Estados. Engle destaca, portanto, que a autodeterminação não é um conceito unívoco, mas comporta diferentes leituras e implicações políticas e jurídicas, especialmente no contexto das reivindicações indígenas por reconhecimento e garantias institucionais.

[6] O uso das aspas, neste caso, se dá porque a noção de soberania estatal exprime uma categoria cunhada pela Modernidade que não existe nas cosmovisões e formas de organização tradicionais das comunidades indígenas.

autodeterminação externa; ou seja, trata-se do reconhecimento interestatal de um *status* político e jurídico equiparável ao dos Estados no sistema internacional.

Nesse contexto, a adoção do termo "nações indígenas" provoca forte resistência por parte dos Estados, os quais percebem tais reivindicações enquanto ameaças à sua integridade territorial e soberania. Como destaca Engle (2010, p. 85), "quanto mais insistentes eram alguns defensores dos direitos indígenas ao afirmar que a autodeterminação incluía a possibilidade de secessão, naturalmente, mais os Estados buscavam restringi-la".

Na Nicarágua, a experiência dos povos Miskito[7], que reivindicaram por independência, exemplifica a tensão entre a "autodeterminação" entendida como autonomia interna e a autodeterminação externa, associada ao reconhecimento do *status* de nação soberana das comunidades indígenas perante outros Estados. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), embora reconheça o direito à autodeterminação, também o impõe limites: em seu artigo 46º estabelece que o documento em questão não deve ser interpretado como autorização ou estímulo a qualquer ação que possa comprometer total ou parcialmente a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes[8] (Engle, 2010, p. 86).

Por este motivo, alguns autores, como Jeff Corntassel e Thomas Hopkins Primeau (1995), sugerem que evitar o uso do termo "autodeterminação" pode favorecer um diálogo mais produtivo entre Estados e povos indígenas, ao focalizar temas centrais como autonomia, controle sobre os recursos naturais, preservação ambiental, educação, língua e liberdade religiosa. Segundo os autores, estes aspectos representam os elementos mais centrais das reivindicações que visam à manutenção da identidade cultural e integridade étnica dos povos indígenas, mais do que esses grupos almejam por uma efetiva secessão territorial. Nesse sentido, o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (WGIP), já em 1982, buscava ressaltar que a autodeterminação não equivale necessariamente ao separatismo. Mais do que a secessão, os povos indígenas reivindicavam participação efetiva nas decisões que lhes dizem respeito, como por meio do direito à consulta prévia, por exemplo.

---

[7] Os Miskito são um povo indígena da América Central. Com uma história marcada por alianças estratégicas e por resistências ao Estado-nação, desenvolveram formas próprias de organização política e territorial, e seguem reivindicando autonomia, reconhecimento de seus direitos coletivos e proteção de seus territórios ancestrais frente a diversas formas de violência estatal e estrutural.

[8] "Nada do disposto na presente Declaração será interpretado no sentido de conferir a um Estado, povo, grupo ou pessoa qualquer direito de participar de uma atividade ou de realizar um ato contrário à Carta das Nações Unidas ou será entendido no sentido de autorizar ou de fomentar qualquer ação direcionada a desmembrar ou a reduzir, total ou parcialmente, a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes." (ONU, 2007, art. 46).

Por outro lado, autores como Asbjørn Eide (1985), embora igualmente comprometidos com os direitos humanos, enfatizam a centralidade dos Estados como mantenedores da ordem internacional e fontes legítimas do direito internacional. Nessa perspectiva, Eide rejeita a noção de autodeterminação externa, associada à secessão, e defende formas internas de autodeterminação que assegurem participação e reconhecimento, sem romper com a integridade territorial dos Estados pós-coloniais.

Um exemplo de que autodeterminação não implica necessariamente secessão pode ser observado entre os povos Mixe. Na *Declaração dos Povos Mixe de Oaxaca* (1998), os povos Mixe afirmam que a sua luta por autonomia e autogoverno visa garantir a preservação cultural, a justiça social e o controle sobre seus territórios, sem pretensão de secessão do Estado mexicano. Assim, eles, explicitamente, se posicionam contra interpretações que vinculam a autodeterminação indígena à fragmentação territorial dos Estados pós-coloniais. Esse entendimento encontra respaldo em importantes documentos internacionais. O Relatório Martínez Cobo, por exemplo, sustenta que a autodeterminação, em suas múltiplas formas, deve ser reconhecida como condição essencial para o exercício dos direitos fundamentais desses povos e para a determinação de seu próprio futuro.

Segundo Engle (2010), é possível identificar ao menos três bases distintas a partir das quais os povos indígenas têm reivindicado o direito à autodeterminação, a depender do contexto político e geográfico em que estão inseridos. A primeira base refere-se aos tratados, especialmente no contexto da América do Norte, onde os povos indígenas são frequentemente reconhecidos como soberanos em razão de acordos celebrados com os Estados. Esses tratados funcionam como fundamentos jurídicos e políticos da autodeterminação, com base na premissa de que os povos indígenas já eram entidades autônomas no momento da sua celebração (Engle, 2010, p. 72-81).

A segunda base é observada em países da América Latina, como Bolívia e Guatemala, onde os povos indígenas compõem a maioria da população. Nesses casos, a reivindicação por autodeterminação não se ancora em tratados, mas sim na soberania popular. Em vez de pleitear a secessão, os povos indígenas reivindicam o direito de controlar o Estado em que vivem, com base na lógica democrática da maioria populacional (como uma expressão de governo pela maioria) (Engle, 2010, p. 81).

Por fim, a terceira base corresponde à concepção da autodeterminação como um direito humano. A partir dos anos 1990, tornou-se mais comum a vinculação das reivindicações indígenas aos instrumentos internacionais de direitos humanos, como os Pactos Internacionais sobre Direitos Civis e Políticos e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Essa

perspectiva, defendida por autores como James Anaya, reforça que a autodeterminação indígena não pressupõe a ruptura com os Estados, mas sim o fortalecimento dos direitos dos povos indígenas dentro dos marcos do direito internacional dos direitos humanos (Engle, 2010, p. 96). A tabela a seguir ilustra essas três bases de reivindicação à autodeterminação, conforme apresentadas por Engle (2010).

Tabela 1 – Bases para a autodeterminação (Engle, 2010)

Base para a autodeterminação	**Contexto geográfico**	**Descrição e exemplos**
1. Tratados como base para autodeterminação	América do Norte	Os tratados reconhecem os povos indígenas como soberanos. Nos Estados Unidos e Canadá, por exemplo, os direitos oriundos de tratados são base para reivindicações de autodeterminação (Engle, 2010, p. 72-81)
2. Maioria populacional como base para autodeterminação	América Latina	Em países como Bolívia e Guatemala, onde os povos indígenas compõem a maioria da população, a autodeterminação é reivindicada com base na soberania popular e na lógica majoritária (Engle, 2010, p. 81).
3. Autodeterminação como direito humano	Global (especialmente a partir dos anos 1990)	A autodeterminação é reivindicada com base em instrumentos internacionais de direitos humanos, como os Pactos da ONU. Defendida por autores como James Anaya, essa perspectiva vincula a autodeterminação a direitos humanos, afastando-a da ideia de secessão (Engle, 2010, p. 96).

Fonte: Elaboração própria com base na obra de Engle (2010)

Engle (2010) afirma que, a princípio, acreditava que a autodeterminação, em todas as suas formas, oferecia maiores possibilidades de emancipação para os povos indígenas do que o direito à cultura. No entanto, a autora reconhece que os Estados sentem a sua integridade territorial ameaçada pelas reivindicações indígenas que se fundamentam no princípio da autodeterminação e, sistematicamente, as restringem.

Essa resistência estatal às demandas baseadas numa forma robusta de autodeterminação – de caráter externo – evidencia-se, particularmente, no contexto dos Estados Unidos, onde o paradigma da soberania foi historicamente mobilizado por povos indígenas que, durante o processo de colonização britânica, haviam celebrado tratados com a Coroa Inglesa. Esses tratados, que reconheciam direitos territoriais e políticos, continuaram sendo uma base fundamental para as reivindicações indígenas, mesmo após a independência dos EUA.

A centralidade das abordagens históricas baseadas no paradigma da soberania no contexto estadunidense pode ser observada na exibição do Museu Nacional do Índio Americano, em Washington, D.C: "Nação à Nação: Tratados entre os Estados Unidos e as Nações Indígenas Americanas"[9], em 2014. A mostra relembra os tratados firmados entre os EUA e as nações indígenas ao longo da história.

No entanto, esse reconhecimento esteve desde o início imbricado a uma retórica colonial que deslegitimava tais sujeitos. A decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso Johnson v. McIntosh escancara essa retórica. Em 1823, o então presidente da Suprema Corte, John Marshall, declarou: "as tribos de índios que habitavam este país eram selvagens ferozes, cuja ocupação era a guerra e cuja subsistência provinha principalmente da floresta. Deixá-los na posse de seu país significaria deixar o país como um deserto" (Bens, 2020, p. 23).

Esta declaração evidencia não apenas o pensamento dominante da época, mas também revela a lógica jurídica e política que moldou o tratamento das nações indígenas nos marcos do Estado moderno. Ao classificá-los como "selvagens", negando-lhes qualquer forma legítima de soberania, a Suprema Corte dos Estados Unidos contribuiu para consolidar uma visão profundamente eurocêntrica e assimilacionista, na qual o reconhecimento jurídico dessas nações esteve condicionado à sua subordinação ao aparato estatal.

Essa lógica operou como fundamento ideológico da expropriação territorial e da exclusão sistemática dos povos indígenas das estruturas institucionais dos Estados pós-coloniais. Não é por acaso que o reconhecimento formal da cidadania aos indígenas nos Estados Unidos ocorreu apenas em 1924, por meio do *Indian Citizenship Act* – um século após a declaração de Marshall.

Historicamente, os territórios indígenas foram tratados como "vazios" e, portanto, passíveis de apropriação por Estados ocidentais tidos como "civilizados"[10]. Nesse contexto, Robert Williams argumenta que o discurso jurídico internacional efetivamente "descartou" os

[9] "Nation to Nation: Treaties Between the United States and American Indian Nations".

[10] "Indigenous territories were regarded as vacant and appropriable by a "civilized" Western State" (Robert Williams, 1990, p. 675)

povos indígenas, negando-lhes reconhecimento como sujeitos de direitos. Segundo o autor, esses povos não possuíam direitos de autodeterminação reconhecidos no âmbito internacional e eram considerados, conforme afirmou um tribunal internacional ocidental no início do século XX, meramente "não uma unidade jurídica do direito internacional" (Williams, 1990, p. 675).

Essa lógica de apagamento, exclusão e negação de direitos, presente no discurso jurídico internacional, não se limitou às experiências coloniais anglo-saxãs. Ela também estruturou os processos de formação estatal na América Latina, onde a retórica civilizatória foi mobilizada para legitimar a apropriação de territórios e a marginalização estrutural dos povos indígenas. A construção desses Estados nacionais baseou-se na deslegitimação das formas indígenas de vida, sociabilidade e organização política, tratadas como obstáculos ao desenvolvimento econômico. Dessa forma, o silenciamento das vozes indígenas e a invisibilização de seus direitos tornaram-se elementos centrais dos projetos coloniais no continente.

No Brasil, essa lógica de ocupação de "territórios vazios" se intensificou na década de 1970, quando as pressões internacionais sobre a questão indígena passaram a crescer em meio à implementação de políticas desenvolvimentistas pelo regime militar (1964-1985). O Plano de Integração Nacional (PIN), um dos principais projetos da ditadura, fomentava a construção de rodovias e a expansão das frentes econômicas na Amazônia – região tratada pelo governo como um imenso vazio demográfico, porém repleto de riquezas a serem exploradas, cujas árvores serviam para escondê-las e cujas populações indígenas eram vistas como obstáculos à "ordem e progresso" nacionais. Assim, a Amazônia era considerada uma fronteira estratégica para a exploração dos recursos naturais e a integração territorial do país.

Essa mesma lógica colonial, que sustenta a marginalização dos povos indígenas no plano interno e se reflete na ordem jurídica internacional, manifesta-se de forma particularmente evidente no âmbito das Nações Unidas e de outras organizações internacionais (OIs) que, por sua vez, são compostas por Estados. Como mencionado, reivindicações políticas mais incisivas, fundamentadas na autodeterminação externa e na soberania indígena, costumam ser percebidas como ameaças à integridade territorial e à soberania dos próprios Estados. Nesse contexto, prevalece uma abordagem culturalista, que tende a reduzir a questão indígena à preservação de identidades culturais no interior das fronteiras nacionais, em detrimento de demandas mais substantivas por autonomia política e territorial.

Nesse contexto, embora o direito à cultura represente a abordagem predominante nas lutas por reconhecimento e proteção das identidades indígenas, o mesmo tem sido alvo de críticas relevantes. Engle (2010, p. 2) argumenta que, à medida que essa ênfase cultural se consolidou, acabou por deslocar do centro do debate questões fundamentais que originalmente

impulsionaram grande parte do ativismo indígena – como a dependência econômica, a discriminação estrutural e a ausência de autonomia política efetiva. Em certos casos, segundo a autora, o foco excessivo na dimensão cultural não apenas limitou as possibilidades reais de autodeterminação e desenvolvimento, como também reforçou estruturas assimétricas herdadas do colonialismo[11].

Nessa conjuntura, embora o predomínio da abordagem culturalista no sistema internacional tenha contribuído para a marginalização de reivindicações mais estruturais, isso não significa ausência de agência por parte dos povos indígenas. Pelo contrário, como argumenta Engle (2010, p. 3), o indigenismo revela a complexidade da atuação política em um sistema que, embora profundamente marcado por legados coloniais, pode ser apropriado estrategicamente como espaço de disputa e reconfiguração de poder.

Dessa forma, os povos indígenas têm mobilizado a linguagem dos direitos humanos para tensionar os limites do sistema internacional, contribuindo, inclusive, para a reconfiguração do próprio conceito de autodeterminação. Essa mobilização evidencia as tensões históricas entre a indigeneidade e o princípio da soberania estatal, revelando que, mesmo diante de estruturas jurídicas profundamente marcadas pelo colonialismo, os povos indígenas seguem atuando como agentes políticos ativos na disputa por reconhecimento, justiça e autonomia.

Ainda que os povos indígenas tenham ampliado os contornos do que se entende por autodeterminação, nem todas as estratégias adotadas alcançaram o mesmo grau de aceitação e eficácia. Os grupos que reivindicavam formas mais robustas de autodeterminação, incluindo o reconhecimento do direito à estatalidade (*statehood*), encontraram pouca receptividade no plano internacional. Além da resistência dos Estados, tais propostas também não lograram mobilizar amplamente outros povos indígenas, que as consideravam utópicas tentativas de transformação radical das estruturas do direito internacional. Em contraste, os grupos que optaram por atuar dentro dos enquadramentos jurídicos dos Estados pós-coloniais nos quais estavam inseridos, priorizando o reconhecimento de direitos culturais, obtiveram maior apoio político e conquistaram avanços mais concretos (Engle, 2010).

[11] "As the right to culture has developed over the years, I contend that it has largely displaced or deferred the very issues that initially motivated much of the advocacy: issues of economic dependency, structural discrimination, and lack of indigenous autonomy. This displacement occurs even when the right to culture is used specifically with the aim of promoting development that is thought to accord with indigenous culture. In fact, I suggest that increased cultural rights sometimes lead to decreased opportunities for autonomy and development" (Engle, 2010, p. 2).

Em outras palavras, apesar de reconhecerem os limites dos sistemas internacionais de direitos humanos, muitos povos indígenas passaram a instrumentalizá-lo como arena de luta política. Essa virada estratégica implicou, por parte de alguns grupos, o abandono da linguagem vinculada à autodeterminação externa em favor de reivindicações por direitos culturais, considerados mais viáveis dentro da lógica estatal e jurídica vigente. Essa mudança de enquadramento discursivo refletiu também um cálculo político: em um contexto em que a autodeterminação indígena era percebida pelos Estados como uma ameaça à estabilidade internacional, a ênfase na cultura apareceu como uma alternativa pragmática (Engle, 2010, p. 12-13).

Nesse processo, muitos defensores dos direitos indígenas recorreram ao que Engle (2010) chama de *essencialismo estratégico*, recorrendo a imagens romantizadas e homogêneas dos povos indígenas para legitimar suas reivindicações perante instituições internacionais. O conceito de "índio hiper-real", formulado por Alcida Ramos (1992), expressa essa lógica performativa: ao projetar uma imagem homogeneizada da figura do indígena enquanto guardião das matas, ativistas conseguiram atrair a atenção de ONGs, ambientalistas e instituições multilaterais. Como resultado, "quando os ativistas utilizam compreensões essencializadas da cultura, geralmente não o fazem de forma ingênua" (Engle, 2010, p. 10).

No entanto, ao mesmo tempo em que a performatividade do essencialismo estratégico para a obtenção do reconhecimento de direitos territoriais indígenas de modo a ampliar a visibilidade internacional das suas demandas, ela também pode restringir a autonomia desses povos, ao reduzi-los a uma única dimensão em detrimento de sua vasta diversidade etnocultural. Além disso, essa estratégia pode atribuir expectativas externas sobre como eles devem se comportar ou quais aspectos de sua cultura são considerados "autênticos" e, portanto, dignos de proteção (Engle, 2010, p. 14).

Com o avanço da lógica culturalista, o direito humano à cultura consolidou-se como uma das principais vias para a formulação de reivindicações coletivas no plano internacional. Autores como Douglas Sanders (1980) apontam os limites dessa abordagem diante de questões centrais à luta indígena, como o direito à terra e à autodeterminação. O modelo liberal de direitos humanos, ao preconizar o indivíduo como unidade fundamental do valor moral, privilegia o individualismo em detrimento das coletividades. Isso impõe obstáculos ao reconhecimento de direitos coletivos dos povos indígenas (Engle, 2010, p. 43-44). Essa tensão suscita um questionamento essencial: seriam os direitos humanos, tal como concebidos no Ocidente moderno, realmente aplicáveis a povos que, historicamente, foram excluídos da

própria categoria de humanidade ao serem referidos como “selvagens” por esta mesma modernidade ocidental?

Desse modo, a noção de cultura, tal como mobilizada no contexto institucional internacional, é permeada por ambiguidades e múltiplas interpretações, refletindo as tensões em torno da aplicabilidade dos direitos humanos a povos historicamente marginalizados. Em vista disso, Engle (2010) mapeia três formas fundamentais pelas quais o direito à cultura é evocado no campo dos direitos dos povos indígenas: 1) a cultura como patrimônio (*culture as heritage*), a qual abarca tanto o patrimônio intangível quanto a cosmovisão ancorada na terra e a noção da cultura enquanto posse (*culture as possession*); 2) a cultura enraizada no território (*culture as grounded in land*), que se desdobra no reconhecimento da propriedade e posse coletivas; e 3) a cultura como desenvolvimento (*culture as development*), intrinsecamente ligada ao conceito de etnodesenvolvimento formulado na Rio-92.

A primeira forma, “cultura como herança” (*culture as heritage*), remete a uma concepção preservacionista e museificada da cultura, segundo a qual esta deve ser protegida como patrimônio imaterial, mesmo que isso implique congelar práticas sociais em um passado idealizado (Engle, 2010). Nessa lógica, os povos indígenas são frequentemente representados como relíquias de um tempo pré-moderno, figuras estáticas a serem contempladas e conservadas. Esse enquadramento associa-se à noção de patrimônio cultural intangível promovida pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco (2003) que, embora reconheça a importância da diversidade, tende a reforçar uma abordagem essencialista ao desvincular a cultura de suas transformações e contextos históricos cotidianos.

Ainda no âmbito do primeiro eixo, a dimensão da “cosmovisão baseada na terra” refere-se ao reconhecimento da diferença cultural por meio da valorização da relação espiritual e ancestral dos povos indígenas com seu território (Engle, 2010, p. 152). Se por um lado esse enquadramento fortalece identidades coletivas e oferece bases para a afirmação de direitos, por outro, opera de maneira essencializante ao condicionar a indigeneidade à manutenção de uma "pureza" congelada no tempo. Conforme adverte Alcida Rita Ramos (1992) ao formular a crítica ao “índio hiper-real”, essa cristalização das identidades cria uma perigosa armadilha política: quando os povos originários se afastam do estereótipo ocidental do indígena “primitivo” ou “intocado”, o Estado passa a alegar sua “aculturação” para despolitizar suas reivindicações. No contexto brasileiro, essa lógica manifestou-se de forma exemplar durante a ditadura militar com o Projeto de Emancipação de 1978. Sob o pretexto de que determinadas comunidades já estariam “integradas” e teriam perdido sua relação espiritual “tradicional” com

a terra, o regime autoritário buscou decretar o fim da tutela estatal para, na prática, cassar seus direitos territoriais originários (Engle, 2010).

Ainda no âmbito da cultura como herança, a dimensão da "cultura como posse" (*culture as possession*) evidencia o risco de mercantilização do patrimônio cultural. Pautada na premissa de que determinado grupo "tem" uma cultura e que, portanto, ela se converte em um objeto a ser defendido (Handler, 1988), emerge um paradoxo crucial: "a cultura aproxima-se de uma *commodity* quando é vista como algo de propriedade dos povos indígenas" (Engle, 2010, p. 156). Como adverte a autora, essa lógica pode levar à exclusão dos próprios detentores originais da cultura, que perdem o controle sobre a forma como suas práticas são interpretadas e representadas por terceiros.

Por exemplo, uma ONG ou o próprio Estado podem promover campanhas de valorização da cultura indígena sem a devida consulta prévia às comunidades, cooptando suas narrativas e projetando imagens estereotipadas ou despolitizadas. Nessa perspectiva, o patrimônio cultural indígena passa a ser tratado como algo alienável e passível de negociação conforme interesses estatais ou de mercado. Assim, em vez de fortalecer a autonomia e o controle territorial dos povos originários, a proteção formal da cultura sob a chave da posse pode, paradoxalmente, reforçar sua vulnerabilidade frente a dinâmicas que perpetuam a dependência e a subordinação (Engle, 2010).

A segunda forma de uso da cultura, a "cultura enraizada no território" (*culture as grounded in land*), ressalta a dimensão indivisível entre a relação material e espiritual dos povos indígenas e a sua terra, dimensão esta que se faz essencial para a reprodução cultural por meio de práticas tradicionais como a caça, a pesca, a coleta e a agricultura de subsistência (Engle, 2010). Nessa perspectiva, as manifestações culturais refletem diretamente a forma como essas comunidades gerem e habitam seus ecossistemas. Como aponta Asbjørn Eide (1985 apud Engle, 2010, p. 166), respeitar os direitos culturais dos povos originários implica necessariamente assegurar a proteção de seus direitos territoriais e ao uso dos recursos naturais, convertendo o território em condição indispensável para a sustentação de seus modos de vida e para o exercício pleno da autodeterminação.

Ainda no âmbito desse enquadramento, a dimensão da "cultura fundamentada na propriedade coletiva" (*culture as grounded in collective ownership*) tem como marco a decisão histórica da Corte Interamericana de Direitos Humanos no *Awas Tingni vs. Nicarágua*. Em 2001, a Corte reconheceu pela primeira vez no plano interamericano o direito coletivo de propriedade sobre as terras ancestrais ao julgar que o Estado nicaraguense havia outorgado concessões para exploração florestal em território Awas Tingni sem o consentimento da

comunidade. A sentença estabeleceu que o vínculo histórico, espiritual e cultural com a terra é suficiente para fundamentar o direito territorial originário, independentemente de títulos formais emitidos pelo Estado pós-colonial (Engle, 2010, p. 167). Contudo, apesar do avanço jurisprudencial, o reconhecimento de direitos territoriais com base na "tradição" coletiva pode fazer com que os sistemas jurídicos internacionais prescrevam formas de uso da terra consideradas "autênticas", engessando as dinâmicas socioeconômicas contemporâneas das comunidades (Engle, 2010, p. 182).

No contexto brasileiro, a concepção do direito coletivo ao território encontrou um importante precedente na homologação da Terra Indígena Yanomami em 1992. Essa demarcação representou uma vitória histórica da campanha transnacional de ativismo em favor dos Yanomami no âmbito da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) – consolidada após duas décadas de pressões internacionais sobre o Estado brasileiro –, ao impor o reconhecimento da posse territorial coletiva e contínua, tensionando os limites dos direitos humanos, originalmente pautados no liberalismo e na propriedade individual.

Por fim, o terceiro uso identificado por Engle (2010), a "cultura como desenvolvimento" (culture as development), busca afirmar a autodeterminação econômica dos povos indígenas e problematizar os efeitos excludentes do modelo de desenvolvimento hegemônico. Nesse contexto, destaca-se a proposta do etnodesenvolvimento, formulada por Rodolfo Stavenhagen[12] (1986), como uma alternativa às políticas indigenistas estatais tradicionais. Para o autor, o etnodesenvolvimento na América Latina implica uma inversão completa dessas políticas ao impulsionar o surgimento de movimentos indígenas autônomos que buscam a ruptura com o status quo e a revalorização de suas posições na estrutura social. A ascensão das identidades indígenas a partir da década de 1970 trouxe consigo uma onda de oposição aos modelos ocidentais de progresso, impulsionando a busca por alternativas baseadas nas tradições originárias. Sob a ótica do etnodesenvolvimento, o objetivo da luta indígena extrapola a mera "preservação" cultural estática, voltando-se para a criação de condições materiais para que esses grupos possam prosperar segundo suas próprias cosmovisões e modos de vida no mundo contemporâneo (Engle, 2010, p. 183).

No entanto, persiste uma questão central a essa abordagem: o que ocorre quando as comunidades originárias optam por práticas de desenvolvimento ou estratégias econômicas que

[12] Rodolfo Stavenhagen, sociólogo e antropólogo mexicano, autor da proposta de etnodesenvolvimento, foi nomeado em 2001 como o primeiro Relator Especial da ONU sobre os direitos dos povos indígenas. No mesmo ano, atuou como especialista observador no caso Awas Tingni vs. Nicarágua na Corte Interamericana de Direitos Humanos, cuja sentença foi emitida em 31 de agosto de 2001.

não se alinham às expectativas “tradicionais” ou essencializadas que lhes são atribuídas? Esse dilema revela o risco de que o direito à cultura, em vez de ampliar a autodeterminação indígena, acabe por restringi-la ao impor severas limitações à sua autonomia (Engle, 2010, p. 198). Ao subordinar o reconhecimento dos direitos indígenas a uma imagem essencializada do que seria uma cultura indígena “autêntica”, o Estado e as organizações internacionais frequentemente assumem o controle sobre os projetos de desenvolvimento indígena (Engle, 2010, p. 205). Cria-se, assim, uma contradição perigosa: sob o discurso do desenvolvimento sustentável ou da proteção cultural, grupos que divergem dos estereótipos impostos acabam expostos ao risco de deslocamento forçado e despossessão territorial (Engle, 2010, p. 208).

Cabe, ainda, ressaltar o conceito de “asterisco invisível”, proposto por Elizabeth Povinelli (2002). A metáfora descreve as limitações invisíveis que restringem a efetividade dos direitos culturais no sistema internacional de direitos humanos. Embora esses direitos sejam formalmente reconhecidos, sua aplicação concreta tende a ser relativizada sempre que entram em conflito com normas consideradas universais, sobretudo aquelas de natureza individualista, derivadas da tradição liberal ocidental. Mesmo os defensores mais engajados do direito à cultura frequentemente aceitam, de forma implícita, a imposição de limites a esse direito, baseando-se justamente na linguagem dos próprios direitos humanos (Engle, 2010, p. 133-134).

Esse asterisco opera como uma cláusula tácita que paira sobre todo reconhecimento jurídico da cultura indígena, impondo limites silenciosos ao que pode ou não ser aceito como legítimo no campo dos direitos humanos. Dessa forma, um Estado pós-colonial pode aparentar deferência às práticas tradicionais, mas apenas na medida em que estas não contrariem certos valores considerados civilizados ou aceitáveis dentro do padrão ocidental. Esse filtro, herdado da lógica colonial, estabelece padrões mínimos baseados em critérios etnocêntricos, sob os quais práticas culturais são toleradas ou rejeitadas (Povinelli, 2002).

Assim, esses critérios continuam sendo reproduzidos por meio da linguagem dos direitos humanos, que se apresenta como universal, mas é profundamente marcada pelos valores da moral liberal ocidental. Ao pressupor um modelo único de humanidade, esse discurso tende a marginalizar formas de existência dissidentes das do colonizador europeu. Desse modo, o direito à cultura revela-se condicionado. Ele é admitido até o ponto em que uma determinada prática cultural não contrarie valores tidos como universais. Isso evidencia uma hierarquia implícita entre diferentes categorias de direitos e a persistência da lógica colonial no sistema internacional contemporâneo (Engle, 2010).

Diante dessas ambiguidades e a fim de conferir clareza visual a essas dinâmicas, buscou-se sistematizar os diferentes usos da cultura discutidos por Karen Engle (2010), visualizando

como eles oscilam entre a garantia de direitos e a imposição de tutela. Longe de constituírem abordagens neutras, cada uma dessas categorias comporta subdivisões que contam com pressupostos conceituais e marcos jurídicos específicos. Paralelamente às suas promessas emancipatórias, essas dimensões carregam riscos políticos concretos, que vão do engessamento essencialista de práticas ancestrais à limitação da autonomia produtiva e ao risco de despossessão territorial. A Tabela 2 a seguir sintetiza essas categorias, detalhando suas implicações críticas.

Tabela 2 – Modelos de mobilização da cultura no campo dos direitos indígenas

Categorias da cultura	Explicação
1. CULTURA COMO HERANÇA	Concepção preservacionista e museificada que trata a cultura como patrimônio imaterial a ser protegido, muitas vezes congelando práticas sociais em um passado idealizado e tratando os povos originários como "um laboratório de estudos do pré-moderno" (Engle, 2010, p. 142).
1.1 Cultura como cosmovisão baseada na terra	Enfatiza a conexão espiritual dos povos indígenas com a terra, que representa uma entidade fundamental para as formas de existência desses grupos (Engle, 2010, p. 152)
1.2 Cultura como posse	A cultura entendida como algo possuído. Dessa forma, ela é concebida como um bem que deve ser preservado, mas que também pode ser alienado sob a ótica do capitalismo (Handler, 1988 apud Engle, 2010, p. 156).
2. CULTURA ENRAIZADA NO TERRITÓRIO	Diz respeito à relação material dos povos com o seu território. Portanto, a terra representa um elemento central para a preservação cultural (Engle, 2010, p. 166).
2.1 Relação material e de subsistência	Diz respeito às práticas tradicionais de manejo (caça, pesca, coleta e agricultura de subsistência), onde a terra e os recursos naturais figuram como esteio material indispensável para a continuidade dos modos de vida originários (Engle, 2010, p. 166).
2.2 Cultura fundamentada na propriedade coletiva	Afirma o direito territorial originário fundado no uso e na posse ancestral coletiva. Tem como marcos o caso Awas Tingni vs. Nicarágua (Corte IDH, 2001) e a demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1992 (fruto da campanha na Comissão IDH / Resolução 12/85), tensionando a matriz liberal e individualista dos direitos humanos (Engle, 2010, p. 167).

3. CULTURA COMO DESENVOLVIMENTO	Busca afirmar a autodeterminação econômica e criar condições materiais para que os povos originários prosperem no mundo contemporâneo segundo suas próprias cosmovisões (Engle, 2010, p. 183).
3.1 Etnodesenvolvimento e autonomia	Baseia-se na proposta de Rodolfo Stavenhagen (1986) de inversão das políticas indigenistas estatais, estimulando a autonomia produtiva e a crítica ao modelo de desenvolvimento hegemônico e excludente.
3.2 Limitações da autonomia e controle de projetos	Aponta o risco de o apoio externo ser condicionado a padrões rígidos de "autenticidade", permitindo a tutela estatal sobre os projetos indígenas (Engle, 2010, p. 205) e expondo comunidades a processos de despossessão territorial (land displacement) (Engle, 2010, p. 208).

Fonte: Elaboração própria, com base em Engle (2010).

1.4 O paradoxo indígena

Após analisar as complexas relações entre direitos culturais, reconhecimento estatal e os desafios enfrentados pelos povos indígenas no âmbito internacional, emerge uma questão filosófica central abordada por Jonas Bens (2020): o chamado “paradoxo indígena”. Esse conceito revela a contradição fundamental experienciada pela indigeneidade ao buscar o reconhecimento de seus direitos dentro dos Estados pós-coloniais. A indigeneidade é uma construção paradoxal, que se manifesta ao passo que esses povos interagem com os sistemas jurídicos estatais para reivindicar direitos:

> Por um lado, a comunidade indígena rejeita o Estado e considera a regulamentação de seus assuntos pela lei estatal como uma violação de sua integridade. Por outro lado, a comunidade indígena depende do Estado, de seus tribunais e de suas leis para proteger certos direitos que são vistos como emanando da própria comunidade indígena e não do sistema jurídico nacional[13] (Bens, 2020, p. 2).

O paradoxo indígena reside na própria definição de indigeneidade: os povos indígenas são simultaneamente integrantes dos Estados pós-coloniais em que vivem e, ao mesmo tempo, agentes externos a essas estruturas. Nos Estados Unidos, essa tensão é evidenciada pela tradição soberanista, que reconhece certas comunidades, como os Cherokee, como nações dentro do

[13] “On the one hand, the indigenous community rejects the state and views the regulation of its affairs by the law of the state as a violation of its integrity. On the other hand, the indigenous community depends on the state, its courts, and its law to protect certain rights that are seen as emanating from the indigenous community itself and not from the national legal system.” (Bens, 2020, p. 2).

Estado, enquanto, paradoxalmente, essas mesmas comunidades dependem das instituições estatais para a proteção de seus direitos e, frequentemente, tornam-se vítimas de violações promovidas pelo próprio Estado. Um exemplo emblemático dessa complexidade é o caso *Cherokee vs. Georgia*, julgado pela Suprema Corte dos EUA entre 1830 e 1831, que expõe de forma paradigmática os desafios da soberania indígena frente à autoridade estatal.

A indigeneidade é um fenômeno *elusivo* porque opera nessa condição paradoxal. Toda reivindicação pelo reconhecimento de direitos indígenas atua nessa dualidade. Enquanto recorrem ao aparato jurídico estatal em busca de reconhecimento e proteção, esses povos simultaneamente desafiam as estruturas desse mesmo sistema, que frequentemente se mostra incompatível com seus modos de vida e organização. Assim, a luta por direitos ocorre em um campo de tensão constante, no qual os princípios da soberania estatal colidem com os reclamos indígenas por autodeterminação (Bens, 2020).

Diante dessa tensão estrutural, apenas uma estratégia jurídica capaz de reconhecer e acomodar essa condição ambígua pode efetivamente cumprir sua finalidade. Tal estratégia não deve se limitar a uma simples adesão e submissão ao Estado de Direito, mas precisa instrumentalizá-lo criticamente, acionando-o inclusive para reivindicar sua suspensão (mesmo que parcial) em nome do reconhecimento da pluralidade jurídica e da vigência dos sistemas normativos próprios das comunidades indígenas Bens (2020, p. 17[14]) . Por conseguinte, a noção de indigeneidade se constrói a partir dessa relação ambivalente entre as comunidades indígenas e o Estado pós-colonial. Assim, uma comunidade torna-se "indígena" ao assumir uma posição jurídica ambígua, estando simultaneamente inserida nas estruturas estatais e marginalizada por elas (Bens, 2020).

A inserção liminar da indigeneidade nas estruturas estatais traduz-se em uma atuação pragmática: os povos indígenas desafiam a hegemonia do sistema jurídico estatal servindo-se de suas próprias ferramentas. As reivindicações indígenas pelo reconhecimento de direitos aos Estados – ao passo que buscam reafirmar sua própria soberania e autodeterminação – encontra sua expressão no slogan que marcou a mobilização indígena latino-americana na década de 1990: "Somos diferentes; somos iguais[15]" (Brysk, 2000, p. 29). Esta frase articula, sem anular as diferenças e contradições intrínsecas, o direito à sua diversidade etnocultural e o acesso aos direitos universais criados pelas estruturas estatais (Bens, 2020).

[14] "I argue that only an indigenous rights strategy that legally and conceptually accommodates this indigenous paradox can fulfill the task of an indigenous rights claim, namely, to invoke the rule of law in order to call for its suspension and thereby open up a space for the indigenous community's own legal system." (Bens, 2020, p. 17)
[15] "We are different; We are equal" (Brysk, 2000, p. 29).

A ambiguidade estrutural na relação entre os povos indígenas e o Estado não apenas revela os limites das categorias jurídicas tradicionais, como também desafia os fundamentos das concepções clássicas de soberania estatal. Portanto, deve-se adotar perspectivas que problematizam a ideia de Estado como forma única e universal de organização política e social. Repensar essas categorias implica reconhecer que há outras formas de existência, como a dos povos indígenas, que não apenas persistem frente à hegemonia estatal, mas também apontam para alternativas à centralização do poder e autoimposição hegemônica pelo Estado moderno.

É nesse horizonte de contestação às estruturas hegemônicas que a experiência das mulheres indígenas se consolida como uma perspectiva estratégica para repensar a política global. Manuela Picq (2018, p. 4) aponta que essas mulheres desafiam ativamente a soberania estatal ao mobilizar normas internacionais na garantia de seus direitos locais. Esse uso tático do Direito transnacional não apenas expande a imaginação política para além do sistema de Estados, mas também desestabiliza a própria definição do que constitui o espaço internacional. Trata-se do que a autora conceitua como "soberanias vernaculares"; isto é, formas locais de autoridade desvinculadas do Estado que evocam o sentido da arquitetura vernácula, a qual "adapta elementos do desenho convencional às condições locais, com o propósito primário de satisfazer as necessidades das pessoas[16]" (Picq, 2018, p. 19). Por meio desse arranjo emergente, os movimentos indígenas afirmam-se como forças democratizantes centrais na América Latina contemporânea (Picq, 2018, p. 5-6).

As cosmovisões indígenas oferecem, assim, uma exterioridade que possibilita repensar a soberania estatal e vislumbrar perspectivas alternativas para o sistema internacional (Picq, 2018, p. 21). Praticadas em contextos essencialmente vernáculos (Picq, 2018, p. 20), essas soberanias confrontam não apenas a autoridade dos Estados em suas fronteiras nacionais, mas colocam em xeque o próprio modelo westfaliano de soberania. Embora não se constituam como Estados, os povos originários exercem uma política historicamente internacional; sua resiliência e suas lutas não apenas confirmam a inadequação do modelo estatal, mas fornecem exemplos concretos de como o espaço internacional pode se estruturar dentro e para além dele (Picq, 2018, p. 25). Ao consolidarem um regime de direitos ancorado na autodeterminação, esses movimentos instauram um status jurídico singular, posicionado simultaneamente no interior e nas margens do regime de soberania estatal (Picq, 2018, p. 116).

"É preciso, talvez, recordar que a história destes povos não começou em 1492 (em muitos casos, bem ao contrário, ela terminou ali) [...] com a implantação das soberanias estatais"

[16] "Vernacular architecture adapts elements of conventional design to local conditions, with the primary purpose of satisfying people's needs (Picq, 2018, p. 19).

(Viveiros de Castro, 2002, p. 341). Para Pierre Clastres (1978), as sociedades indígenas não são "sem Estado" por uma suposta falta de governança ou atraso evolutivo, mas como sociedades efetivamente contra o Estado: coletividades que desenvolvem mecanismos próprios para evitar a imposição do modelo westfaliano de soberania estatal. As formas políticas indígenas rejeitam a homogeneização imposta pelo Estado moderno e reafirmam outras possibilidades de existência e organização.

Ao romper com a perspectiva evolucionista e com as teorias contratualistas, Clastres (1978) desconstrói a ideia do Estado como estágio final e necessário da civilização. Essa crítica ganha densidade contemporânea na análise de Manuela Picq (2018, p. 20), para quem a compreensão da crise da soberania estatal exige o entendimento da indigeneidade, uma vez que ambas são mutuamente constitutivas na modernidade. Historicamente, os povos indígenas foram representados sob o prisma do "estado de natureza" hobbesiano, caracterizado por uma guerra de todos contra todos em um contexto de ausência da figura do Estado soberano. Essa retórica serviu para legitimar projetos de integração forçada e impor arranjos institucionais alheios e hostis às suas cosmologias e formas autônomas de organização.

Nessa perspectiva, a inserção forçada dos povos indígenas em sistemas jurídicos estatais não é apenas um resquício do passado colonial, mas expressão atual da colonialidade do poder[17]. Essa crítica à centralidade do Estado e à imposição de um modelo único de existência e organização torna-se ainda mais robusta quando se observa a violenta experiência histórica dos povos indígenas no processo de colonização. Na lógica do colonizador europeu, os povos indígenas foram "conquistados" juntamente com seus territórios e submetidos à autoridade de um ordenamento jurídico que não construíram e cuja legitimidade jamais reconheceram (Quijano, 2000). Essa dinâmica evidencia o caráter profundamente assimétrico das relações entre os Estados e os povos indígenas, revelando a continuidade da lógica colonial que ainda estrutura o sistema jurídico e político vigente. Mais do que um resquício histórico, trata-se da permanência de uma hierarquia que, atuando no binarismo selvagem *versus* civilizado deslegitima as formas autônomas de organização de modo a reproduzir a colonialidade do poder nas práticas estatais contemporâneas (Viveiros de Castro, 2002; Bens, 2020, p. 49).

No caso Yanomami, a atuação do Estado brasileiro durante a ditadura militar (1964-1985) evidencia que a inserção forçada em estruturas estatais não representou uma verdadeira

[17] O conceito de "colonialidade do poder", foi desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano para descrever os padrões de dominação e hierarquização que, embora originados no colonialismo, continuam operando nas estruturas políticas, econômicas, epistêmicas e jurídicas do mundo moderno. Trata-se de uma lógica de poder que naturaliza a superioridade do modelo ocidental, deslegitimando outras formas de saber, organização e autoridade.

inclusão política ou social dos povos indígenas. Ao contrário, as políticas instituídas pelo Plano de Integração Nacional (PIN), em 1970, intensificaram a violência colonial, ao promover a abertura de estradas e a exploração mineral em territórios indígenas. Essas ações resultaram em deslocamentos forçados de suas terras tradicionais, epidemias, massacres e mortes, revelando que a presença estatal, longe de assegurar direitos, operou como um instrumento de destruição e expropriação.

Essa instrumentalização da estrutura estatal como vetor de expropriação não se restringe ao contexto brasileiro; trata-se de um padrão que marca a formação dos Estados no continente americano. Bens (2020) explica sobre a tradição soberanista nos Estados Unidos onde, embora os indígenas fossem nominalmente reconhecidos como "nações", o aparato jurídico estatal constantemente limitou essa autonomia. O paradoxo indígena se manifesta nitidamente no caso *Cherokee vs. Geórgia*, julgado pela Suprema Corte dos Estados Unidos, em 1831. Na ocasião, a Nação Cherokee, contestando a usurpação de seus territórios promovida pelo governo da Geórgia, recorreu ao poder Judiciário nacional invocando tratados anteriores que reconheciam a autonomia indigena, como o Tratado de Hopewell (1785)[18] e o Tratado de Holston (1791)[19].

Os Cherokee argumentaram que, ao assinarem tratados com os Estados Unidos, deveriam ser reconhecidos como uma nação soberana. No entanto, ao recorrerem ao sistema judiciário federal estadunidense para garantir esse reconhecimento, revelaram a sua paradoxal dependência em relação a ele. A decisão da Suprema Corte, que cunhou o conceito de *nação doméstica dependente* (*domestic dependent nation*), consolidou essa condição ambígua dos povos indígenas, ilustrando um exemplo histórico do paradoxo indígena: reconhecidos formalmente como nações distintas, mas ainda subordinados à autoridade do Estado federal (Bens, 2020, p. 64-67).

Ao qualificar os Cherokee sob a categoria de "nação doméstica dependente", a jurisprudência estadunidense estabeleceu uma relação análoga à de um guardião em relação ao seu tutelado. Por conseguinte, o termo "nação doméstica dependente" implica a acomodação do "pluralismo jurídico" – compreendido como a coexistência de diferentes ordenamentos normativos para além da ordem estatal. Tal coexistência, entretanto, coloca em evidência um

[18] Assinado entre o governo dos Estados Unidos e a Nação Cherokee, este tratado estabeleceu fronteiras territoriais claras para os Cherokee, reconheceu sua soberania parcial e buscou assegurar a paz entre os povos indígenas e os colonos americanos. Ele também incluía promessas de proteção contra invasões de colonos e garantia de certas propriedades indígenas.

[19] Este tratado revisou e complementou o Tratado de Hopewell, reafirmando os direitos territoriais e de autogoverno da Nação Cherokee. Firmado pelo presidente George Washington e líderes Cherokee, o tratado visava consolidar relações de paz, regulamentar a ocupação de terras e formalizar obrigações mútuas entre os Cherokee e o governo federal dos EUA.

dilema fundamental: de que maneira integrar as normas próprias das comunidades indígenas em um sistema jurídico estatal que, embora reconheça parcialmente a diversidade etnocultural, continua a negar-lhes autonomia plena? Essa tensão revela que o reconhecimento formal da diferença jurídica não dissolve as hierarquias de poder, mas antes reforça a condição paradoxal dos povos indígenas diante do Estado (Bens, 2020).

No Brasil, esse paradoxo ganha contornos cristalinos ao se analisar a trajetória da luta indígena. O regime de tutela sobre as comunidades originárias no país teve respaldo legal explícito no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), cujo artigo 7º considerava relativamente incapazes "os índios não integrados à comunhão nacional", atribuindo a tutela à União por meio da Funai (artigo 9º) – órgão indigenista estatal que sucedeu o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), extinto em 1967. Embora a Constituição de 1988 tenha formalmente superado esse regime ao reconhecer a autonomia dos povos originários (Art. 232), o documento atribuiu a propriedade das terras à União (Art. 20, XI), afastando a titularidade territorial indígena observada em outras experiências como a norte-americana. Na prática, a supervisão territorial exercida pelo órgão estatal perpetua um controle indireto, consolidando uma relação de dependência em que a autonomia indígena continua contingenciada pela mediação estatal.

Essa tensão entre reconhecimento jurídico e diferença cultural é aprofundada por Karen Engle (2010, p. 132), que aponta o paradoxo inerente às noções de "tratamento especial" e "tratamento igualitário" no campo do direito internacional, do multiculturalismo e do pluralismo jurídico. "Somos diferentes; somos iguais" (Brysk, 2000, p. 29). De um lado, os povos originários demandam igualdade no acesso a direitos e no exercício da cidadania; de outro, essa mesma igualdade exige a garantia de direitos diferenciados que respeitem suas especificidades ontológicas. O chamado "tratamento especial", portanto, não constitui um privilégio, mas a condição indispensável para contrarrestar as desigualdades estruturais produzidas pela violência colonial. Esse dilema evidenciado por Engle complementa o "paradoxo indígena" (Bens, 2020), ao expor as limitações de um modelo jurídico universalista que, sob a retórica da igualdade formal, tende a neutralizar a alteridade e perpetuar a dependência estatal.

A fim de articular essas diferentes dimensões da crítica às estruturas jurídicas dos Estados pós-coloniais e o paradoxo experienciado pela indigeneidade, além dos paradigmas da soberania e da cultura nas reivindicações por direitos no âmbito institucional internacional, a Tabela 3 busca fazer uma comparação entre as críticas de Karen Engle (2010) e Jonas Bens (2020). O quadro explicita como ambos os autores, a partir de enfoques analíticos distintos,

desvelam as ambiguidades do reconhecimento estatal e as contradições enfrentadas pelas estratégias políticas indígenas nos espaços da governança global.

Tabela 3 – Comparação entre as perspectivas de Engle (2010) e Bens (2020) sobre os direitos indígenas no sistema internacional

Categoria	**Karen Engle (2010)**	**Jonas Bens (2020)**
Foco analítico	Crítica ao uso culturalista dos direitos indígenas no sistema internacional de direitos humanos	Paradoxo indígena: dependência e rejeição simultâneas do Estado e do direito estatal
Paradigma dominante criticado	Cultura como substituto da soberania: essencialismo estratégico e exotização da diferença	Direito estatal como estrutura colonial que condiciona a indigeneidade
Contribuição teórica principal	Distinção entre autodeterminação externa (soberania) e autodeterminação interna (cultura/autonomia)	Conceito de paradoxo indígena e crítica à juridificação ocidental das lutas
Visão sobre as estratégias indígenas	Estratégias culturais ampliam visibilidade, mas limitam a autonomia política	Indígenas atuam de forma tensa e crítica, mas subordinada à estrutura do Estado
Tom da abordagem	Crítica e ceticismo quanto à eficácia transformadora dos direitos humanos culturais	Crítica estrutural e desconstrutiva, com ênfase na colonialidade do Direito

Fonte: Elaboração própria com base em Engle (2010) e Bens (2020).

2. ARQUITETURAS DA MOBILIZAÇÃO INDÍGENA

O presente capítulo examina a emergência e consolidação do ativismo transnacional indígena na América Latina, focalizando os mecanismos por meio dos quais comunidades historicamente marginalizadas conseguem projetar suas demandas e valores para além das fronteiras estatais. A partir da perspectiva de Brysk (2000), a interação entre "aldeias tribais" e "aldeias globais" revela como a vulnerabilidade material pode ser convertida em força simbólica, permitindo que os povos indígenas desafiem estruturas de poder hegemônicas, conquistem direitos e influenciem a política internacional. Essa articulação transnacional combina dimensões identitárias, simbólicas e políticas, tornando a ancestralidade e a diferença cultural instrumentos de legitimidade e resistência.

O ativismo transnacional indígena não se limita à denúncia ou à visibilidade internacional, mas constitui uma estratégia articulada e multiescalar de resistência e construção política. A projeção identitária indígena rompe fronteiras simbólicas e institucionais, permitindo aos atores indígenas mobilizar solidariedades internacionais e construir novos repertórios de ação política. Ao operar simultaneamente em níveis local, nacional, regional e internacional, os povos indígenas enfrentam barreiras institucionais e traduzem direitos globais em práticas concretas, transformando vulnerabilidade em agência política e delineando caminhos para a efetivação de direitos em contextos marcados por desigualdades estruturais e exclusão histórica.

A partir das contribuições de Brysk (2000), Bellier (2011), Hays (2002) e do modelo bumerangue-espiral proposto por Keck, Sikkink e Risse, busca-se compreender como atores indígenas – mesmo oriundos de contextos remotos, como o caso dos Yanomami na Amazônia – tornam-se agentes políticos capazes de transpor fronteiras nacionais e influenciar decisões em fóruns internacionais. Embora enfrentem enormes desafios estruturais, como barreiras linguísticas, sistemas jurídicos desconhecidos e formas persistentes de colonialidade institucional, esses povos demonstram notável habilidade ao acessar arenas multilaterais, formar alianças estratégicas e sensibilizar a opinião pública global. A mobilização transnacional mostra-se particularmente eficaz em cenários domésticos marcados por violações sistemáticas de direitos e regimes autoritários, como durante a ditadura militar brasileira (1964-1985), período em que a campanha Yanomami se fortaleceu.

Ao explorar as arquiteturas políticas e discursivas que possibilitam tais ações, o capítulo enfatiza o papel central do ativismo transnacional indigenista como mecanismo de resistência,

visibilidade e transformação normativa. Ao combinar identidades locais, instrumentos jurídicos globais e redes de *advocacy*, os povos indígenas redefinem sua posição nas arenas nacionais e internacionais, convertendo desigualdades históricas e vulnerabilidades materiais em instrumentos de legitimação e poder político, consolidando-se como atores capazes de influenciar decisões políticas e normativas em múltiplas escalas.

2.1 De aldeia tribal à aldeia global

A análise do movimento transnacional indígena e indigenista que emergiu na América Latina, mais notavelmente entre as décadas de 1960 e 1990, pode ser melhor compreendido a partir do conto das duas aldeias ("tale of two villages"). "É necessária uma aldeia global para garantir à aldeia tribal voz, espaço, e uma resposta dentro e além das fronteiras[20]" (Brysk, 2000, p. 283).

À medida que a globalização impõe ameaças diretas à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, ela também é responsável por criar novos espaços de mobilização. Isto é, a mesma ordem global que segrega e marginaliza, promove, paradoxalmente, arenas de ativismo transnacional. Dessa forma, nos espaços entre o poder e a hegemonia, as "aldeias tribais[21]" constroem relações com as "aldeias globais" (Brysk, 2000, p. 2). "Desde que esses mundos colidiram, os membros da aldeia tribal estão perdendo suas terras, vidas e dignidade humana[22] (Brysk, 2000, p. 6).

Essa colisão de mundos evidencia tensões profundas entre diferentes formas de organização social, visões de mundo e regimes de poder. Alison Brysk (2000) identifica, nesse processo, três eixos fundamentais de conflito: a oposição entre a vila tribal e a vila global, simbolizando o embate entre formas comunitárias de vida e estruturas transnacionais; o contraste entre o pré-moderno e o pós-moderno, que revela a disputa entre tradições ancestrais e discursos contemporâneos de progresso; e, por fim, a disputa entre a nova e a velha ordem global, marcada pela transformação das dinâmicas internacionais e pelo reposicionamento dos atores subalternos no cenário global.

---

[20] "It takes a global village to grant the tribal village voice, space, and a response within and across borders." (Brysk, 2000, p. 283).

[21] Cabe ressaltar que a categoria "tribal" foi abandonada pela antropologia contemporânea devido ao seu viés discriminatório. O uso do termo nesta seção constitui uma referência direta à obra de Alison Brysk (2000): "From Tribal Village to Global Village", mantendo-se a formulação original da autora para fins de fidelidade conceitual e contextualização da virada transnacional do movimento indígena.

[22] Ever since worlds collided, the members of the tribal village have been losing their lands, lives and human dignity." (Brysk, 2000, p. 6).

Brysk (2000, p. 2) argumenta que, por meio de apelos simbólicos da projeção de suas identidades, os atores historicamente marginalizados, conseguem mobilizar forças internacionais e transnacionais para transformar suas realidades locais. Essa articulação possibilita aos povos indígenas não apenas a conquista de direitos, mas também lhes permite ser pioneiros de novas formas de fazer política, baseadas na projeção de identidades e valores coletivos. Assim como Davi enfrenta Golias, comunidades indígenas desafiam os Estados, os mercados e as demais estruturas hegemônicas que historicamente buscaram silenciá-las e subjugá-las. Nos interstícios do poder global, sua vulnerabilidade material pode ser convertida em força política (Brysk, 1996; Brysk, 2000).

Apesar disso, cabe ressaltar que essa força não se restringe à dimensão simbólica e discursiva: a eficácia do ativismo indígena e indigenista transnacional depende, também, da disponibilidade de recursos materiais, alianças (*leverage politics*) e estratégias pragmáticas (Keck; Sikkink, 1998). É na confluência entre a projeção simbólica de suas identidades que o ativismo político e jurídico que grupos historicamente subalternizados e excluídos desafiam a assimetria de poder imposta pelo modelo estatal hegemônico.

Brysk (2000, p. 9) afirma que os povos indígenas buscaram respaldo no sistema internacional, buscando proteção frente às múltiplas violações às quais estavam submetidos. Esse apelo se fez, sobretudo, baseado na condição de vulnerabilidade étnica, física e material, além da ausência de acesso político em seus respectivos países de origem[23]. Em diversos contextos latino-americanos, os indígenas não se identificavam com os Estados nos quais estavam inseridos e, frequentemente, eram legalmente considerados "cidadãos de segunda classe"[24] (Brysk, 2000, p. 10). Essa exclusão institucional fomentou a construção de alianças transnacionais em busca de visibilidade, direitos e justiça.

Com base nisso, a emergência e os avanços do movimento transnacional pelos direitos indígenas demonstram que uma das vias mais eficazes de reivindicação articula a internacionalização com a política de identidade. Trata-se de uma inversão irônica do lema tradicional do movimento ambientalista: "pensar globalmente, agir localmente", uma vez que no caso indígena, os ativistas pensam localmente, a partir de suas realidades territoriais e culturais, mas atuam globalmente, projetando suas demandas e valores para além das fronteiras estatais (Brysk, 2000, p. 29). Indígenas latino-americanos marginalizados, historicamente

[23] "Indigenous peoples themselves reached out to the international system. Indians sought international protection because they were poor and persecuted and because they lacked political access at home" (Brysk, 2000, p. 9).
[24] "Many Latin American Indians did not identify with their nation-states and they were often legally defined as second class citizens" (Brysk, 2000, p.10).

excluídos das estruturas nacionais de poder, junto de seus aliados, encontram no ativismo transnacional um espaço onde possuem voz.

Brysk (2000, p. 29) assume uma postura otimista ao afirmar, com fundamentos teóricos no construtivismo, que "movimentos baseados em identidade fazem mais do que mobilizar e inspirar; eles podem reescrever as relações de poder[25]". Isso demonstra como atores não estatais influenciam o sistema internacional. Assim, à medida que os atores não estatais ganham relevância num sistema tradicionalmente estadocêntrico, cria-se um espaço para transformar o poder simbólico em poder político (Brysk, 2000, p. 29).

Esses atores transformam sua fraqueza em força ao utilizarem imagens, discursos e narrativas que ecoam para além das fronteiras nacionais[26] (Brysk, 2000, p. 34-35). Ao projetarem suas identidades no espaço transnacional, essas redes de ativismo mobilizam solidariedades, sensibilizam a opinião pública internacional e pressionam os Estados violadores. Esse processo é o que a autora denomina política étnica (*ethnic politics*).

Deste modo, as campanhas por direitos indígenas configuram-se como uma resposta simultaneamente pré-moderna e pós-moderna à hegemonia do positivismo, da lógica desenvolvimentista e do individualismo liberal[27]. Ao reivindicarem saberes ancestrais, a sua relação espiritual com a terra e seus modos de vida coletivos, essas mobilizações contestam os paradigmas ocidentais dominantes e propõem cosmologias alternativas e plurais de existência.

Nesse processo, a ancestralidade converte-se em capital simbólico (Brysk, 2000, p. 41), e a diferença cultural deixa de ser um estigma de inferioridade para tornar-se fundamento de legitimidade e resistência política. Sob essa perspectiva, Shelton Davis (1977), personagem central da campanha transnacional em favor dos Yanomami, afirma que "as comunidades indígenas simbolizam todas as vítimas do progresso[28]", destacando sua condição de contraponto às promessas frustradas do desenvolvimentismo moderno.

Tal força simbólica, articulada à pressão internacional, tem gerado respostas institucionais concretas. Entre 1973 e 1984, por exemplo, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA) analisou uma série de casos que evidenciam o aumento da exposição dos Estados latino-americanos às denúncias de violações de direitos indígenas e da pressão por sua responsabilização (Brysk, 2000, p. 133).

---

[25] "Identity-based movements do more than mobilize and inspire; they can rewrite power relations" (Brysk, 2000, p. 29).
[26] "At the international level, resource-poor new social movements can turn weakness into strength through their use of information and images to create and project identity across borders" (Brysk, 2000, p. 34-35).
[27] "Mobilized Indian Communities raise a simultaneous premodern and postmodern challenge to the hegemony of positivism, progress, individualism and the state system" (Brysk, 2000, p. 41).
[28] "Indigenous communities stand for all victims of progress" (Davis, 1977).

No caso brasileiro, as ameaças impostas aos Yanomami pelos projetos desenvolvimentistas da ditadura militar, combinadas à atuação de uma campanha transnacional de ativismo, demonstram como um grupo isolado, situado em região de fronteira, pôde projetar apelos identitários por meio de um regime internacional de direitos humanos, forçando o Estado a reconhecer suas demandas e a assumir maior responsabilidade frente às violações, culminando na criação do Parque Yanomami, em 1992 (Brysk, 2000, p. 134-136).

A partir dessa experiência, torna-se evidente que o engajamento internacional pode amplificar vozes silenciadas no plano doméstico. Como afirmou um líder Huaorani: "Se o mundo inteiro souber o que a empresa está fazendo, o mundo inteiro fará com que a empresa pare[29]" (Kane, 1995, p. 178 apud Brysk, 2000). Dessa forma, Brysk (2000, p. 146) explica que, no contexto latino-americano, as dinâmicas econômicas não são neutras, uma vez que forças de mercado não reguladas tendem a reproduzir sistematicamente desigualdades étnicas. Do mesmo modo, correlações de forças entre atores políticos usualmente desfavoráveis aos povos indígenas, no plano nacional, podem ampliar políticas discriminatórias, estimulando o engajamento transnacional diante da falta de abertura institucional doméstica.

Por sua vez, a transposição de fronteiras geográficas e simbólicas reconfigura o papel das comunidades indígenas na sociedade global. Como expressa o conceito quíchua *pachakutik*, que significa "novos tempos", o impacto da resistência indígena extrapola as conquistas institucionais e fortalece a autonomia desses povos (Brysk, 2000, p. 188; 272). Essa projeção demonstra como a emergência de normas internacionais passou a alavancar as mobilizações locais – o que Brysk (2020) define como "aldeia global" modificando as condições de existência da "aldeia local". Nesse cenário, o marco internacional mais robusto para os direitos indígenas consolidou-se com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989, que assegurou explicitamente os direitos à autodeterminação por meio da autonomia territorial, da participação política e da consulta prévia, livre e informada (Picq, 2018, p. 8).

Essa rearticulação sugere que, diante dos colapsos da globalização neoliberal, o protagonismo indígena oferece caminhos alternativos para os dilemas contemporâneos. A intuição por trás dessa estratégia transnacional foi sintetizada pelo líder quíchua Leonardo Vitteri em entrevista a Alison Brysk: "a vacina virá da mesma sociedade que causou a doença"[30] (Vitteri, 1997 apud Brysk, 2000, p.283). Ao acionar os instrumentos e instâncias do direito internacional para conter os avanços predatórios sobre seus territórios, os povos indígenas

[29] "If the whole world will see what the Company is doing, the whole world will make the Company stop." (Líder Huaorani citado em Kane, 1995, p. 178 apud Brysk, 2000).

[30] "The vaccination will come from the same society as the disease." (Leonardo Vitteri, 1997 apud Brysk, 2000).

transformam as ferramentas do sistema global em mecanismos de resistência, autonomia e preservação da vida.

A interação entre o local e o global, nesse caso, vai além da denúncia: ela carrega um potencial democratizador, ao inserir atores historicamente marginalizados no centro dos debates internacionais. Nessa perspectiva, a próxima subseção aborda o modelo das escalas de governança, que permite compreender como a mobilização indígena se desdobra em múltiplos níveis – local, nacional, regional e internacional – articulando estratégias em diferentes esferas da governança global. A partir dessa análise, busca-se aprofundar o entendimento sobre como os povos indígenas, mesmo diante de assimetrias estruturais, constroem caminhos de resistência e influência política nos cenários transnacional e internacional.

2.2 Escalas de governança

Enquanto o capítulo anterior discutiu como a projeção identitária dos povos indígenas rompeu fronteiras simbólicas e institucionais no plano internacional, esta seção concentra-se em compreender como essa projeção se traduz em práticas políticas concretas, distribuídas por diferentes níveis da governança global. Para isso, o modelo das escalas de governança, desenvolvido por Irène Bellier e Jennifer Hays (2020), oferece uma contribuição teórica relevante ao evidenciar não apenas o trânsito multiescalar das estratégias de mobilização indígena, mas também os limites institucionais da governança internacional, as resistências locais e os impactos (por vezes limitados) dessas iniciativas na vida cotidiana das comunidades indígenas.

Diante da complexidade crescente dos processos de mobilização indígena em contextos marcados por assimetrias de poder, torna-se necessário recorrer a instrumentos analíticos que ajudem a compreender como esses atores constroem suas estratégias políticas em diferentes esferas simultaneamente. Nesse sentido, o modelo das escalas de governança mostra-se uma lente interpretativa eficaz para analisar as dinâmicas da campanha transnacional de ativismo Yanomami.

A proposta de Bellier e Hays (2020) permite observar que o *advocacy* indígena – entendido como a mobilização coordenada de atores e discursos para influenciar políticas e decisões (Keck; Sikkink, 1998) – não se restringe ao plano doméstico, mas se articula estrategicamente entre os níveis local, nacional, regional e internacional. No caso Yanomami, tal atuação revelou-se estrategicamente multiescalar e adaptável. Entretanto, esse dinamismo não significa, necessariamente, acesso facilitado: em muitos casos, foi preciso romper barreiras

institucionais, criar espaços de visibilidade e disputar legitimidade nos fóruns multilaterais, que nem sempre se mostraram receptivos às demandas dos povos indígenas.

Em muitas ocasiões, os Yanomami e seus aliados tiveram de romper barreiras institucionais ao explorar novas esferas de atuação, criando e expandindo janelas de oportunidade em instâncias internacionais, como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA) e, no âmbito da ONU, a extinta Subcomissão de Prevenção à Discriminação e Proteção das Minorias. Esta arena, onde foi concebido o Relatório Martínez Cobo e onde foi criado o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (GTPI) em 1982, constituiu o espaço em que Davi Kopenawa e a Comissão Pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) formalizaram as primeiras denúncias internacionais sobre a invasão garimpeira e as violências no território Yanomami. Esse esforço contínuo por reconhecimento evidencia a complexidade do *advocacy* indígena e indigenista, o qual não se limita a um trânsito mecânico entre níveis de governança, mas implica uma disputa constante para pautar as agendas desses organismos. Diante do esgotamento das vias em uma determinada esfera, os atores buscavam inovar em suas táticas, adaptando-se às dinâmicas político-institucionais de cada espaço para gerar novas aberturas e contornar bloqueios governamentais (Bellier; Hays, 2020).

Portanto, as denúncias e pressões exercidas pelos ativistas pró-Yanomami se deram de maneira sobreposta e simultânea nas escalas nacional, internacional e transnacional. Esse processo envolveu não apenas os próprios Yanomami, mas também o Estado brasileiro, ONGs indigenistas (tanto nacionais quanto internacionais), além das arenas institucionais da ONU e da OEA, que se tornaram espaços fundamentais para a circulação e amplificação das suas demandas. A interação entre esses diversos agentes da sociedade civil global gerou uma rede transnacional de pressão e ativismo que possibilitou uma constante articulação entre diferentes níveis de governança, ampliando as oportunidades de visibilidade e ação para os Yanomami.

De acordo com Irène Bellier e Hays (2020, p. 3), o enfoque nas escalas de governança permite entender como os direitos dos povos indígenas se articulam e transitam por diferentes níveis, desde os fóruns das organizações internacionais até as realidades locais das comunidades mais isoladas. Nesse sentido, os ativistas transnacionais demonstram grande habilidade ao navegar estrategicamente entre essas esferas, conectando os debates globais às dinâmicas vividas nas aldeias indígenas mais remotas, como aquelas no interior da floresta amazônica.

Essa dinâmica, conforme analisam Bellier e Hays (2020, p. 3), revela não apenas os efeitos da globalização contemporânea, mas também suas complexidades, ao conectar dimensões econômicas, políticas e jurídicas, ao mesmo tempo em que intensifica as tensões entre o reconhecimento de identidades específicas e a inserção dessas comunidades em uma

lógica globalizada[31]. As autoras destacam ainda que as decisões e recomendações formuladas nos espaços internacionais só se tornam efetivas quando conseguem atingir e fazer sentido na realidade cotidiana das populações indígenas.

Em um contexto no qual os povos indígenas são marginalizados de forma intencional, essa exclusão é sustentada por interesses políticos, econômicos e sociais, que carregam heranças estruturais coloniais profundamente enraizadas. Esses interesses veem na afirmação dos direitos indígenas uma ameaça direta. O reconhecimento e respeito a esses direitos confrontam os interesses de corporações e cadeias globais que lucram com a exploração de recursos naturais localizados, em muitos casos, em territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas (Bellier; Hays, 2020, p. 5). Nesse cenário, os direitos indígenas são frequentemente vistos como uma ameaça ao *status quo* – à soberania estatal, ao poder dos atores mais influentes, à lógica expansionista do capitalismo, às estruturas de dominação e aos privilégios herdados do colonialismo.

A disputa por terras e recursos naturais em territórios originários envolve múltiplos interesses assimétricos e conflitantes, gerando tensões que se traduzem em ameaças existenciais para essas comunidades. Como aponta Michel Forst (2017), então Relator Especial do Conselho de Direitos Humanos da ONU, registra-se um aumento alarmante nos assassinatos de lideranças indígenas e defensores socioambientais. Um marco dessa violência histórica foi o assassinato de Chico Mendes, em 1988, cuja mobilização em defesa da Amazônia e das populações tradicionais o torna um símbolo internacional de resistência contra o avanço das frentes predatórias e do latifúndio na região.

O deslocamento forçado de pessoas e comunidades – que resulta na apropriação de territórios –, a deslegitimação dos modos de vida indígenas e a criminalização de seus atos de resistência continuam a compor um processo contínuo de eliminação dos povos indígenas (Bellier; Hays, 2020, p. 5). Nesse contexto, os indicadores sociais relacionados aos povos indígenas são alarmantes, especialmente quando se considera que a condição de indigeneidade está associada a uma expectativa de vida significativamente menor em comparação à população não indígena. Diante dessa realidade, há um argumento sólido de que proteger os direitos dos

[31] "[...] how the principles and concepts relating to the rights of indigenous peoples circulated between several scales – from the United Nations spaces where the various actors associated with indigenous issues meet, to the level of the most remote villages. This circulation can be understood as an effect of the present phase of globalization, but it also bears witness to something else that is particular to globalization, which integrates the economic, political, and the legal, while simultaneously exacerbating the contradictions between the affirmation of identities and integration into a global space." (Bellier; Hays, 2020, p. 3)

povos indígenas, enquanto “guardiões da natureza”, é também proteger o interesse de toda a humanidade.

Bellier (2020, p.6) afirma que os povos indígenas não são passivos diante da dinâmica de marginalização à qual são submetidos. Em uma economia global impulsionada pelo acesso a recursos naturais, esses povos resistem ativamente às forças que buscam monopolizar os recursos presentes em seus territórios, especialmente por meio de grandes projetos de extração (como madeira, gás, petróleo e ouro) e de desenvolvimentismo em grande escala (como hidrelétricas, rodovias, ferrovias e hidrovias). Esse cenário de resistência tem raízes profundas, refletindo um padrão recorrente de violação dos direitos indígenas, como exemplificado pelo modelo desenvolvimentista adotado pela ditadura militar brasileira (1964-1985). Durante esse período, o território Yanomami foi invadido e saqueado em nome da colonização da Amazônia. Muitas dessas intervenções ocorreram sem consulta prévia e, portanto, sem o consentimento das populações afetadas, o que exemplifica a contínua luta dos povos indígenas contra o desrespeito aos seus direitos.

Desta forma, o movimento indígena engaja-se em uma disputa multiescalar contra as estruturas da ordem hegemônica global (Bellier; Hays, 2020, p. 6). Essa dinâmica revela a complexa tensão entre o *advocacy* internacional e suas repercussões territoriais: se, por um lado, as categorias e instrumentos de direitos humanos moldam as instâncias de governança global, por outro, frequentemente enfrentam resistências e assimetrias nas esferas nacional e local. Trata-se de questionar em que medida a circulação desses discursos globais efetivamente transforma a realidade concreta das comunidades ou se, em certos contextos, tais arranjos institucionais acabam por reproduzir dinâmicas coloniais sob novas linguagens de direitos (Bellier; Hays, 2020).

De um lado, é necessário observar como essa linguagem é recebida e reinterpretada pela cultura nacional hegemônica, muitas vezes de maneira que dilui, ressignifica ou até neutraliza os princípios de autodeterminação e de direitos coletivos originários do campo internacional, dentro do panorama político e jurídico do Estado colonial. De outro lado, deve-se considerar como os próprios representantes indígenas, sujeitos historicamente colonizados e marginalizados, se apropriam dessa linguagem internacional, adaptando-a a referências locais que fazem sentido para suas lutas e modos de vida específicos. Trata-se, portanto, de um processo de *vernacularização*, em que os conceitos globais são negociados, reconfigurados e localizados conforme as práticas, visões de mundo e necessidades próprias das comunidades indígenas (Picq, 2018).

Os direitos dos povos indígenas são definidos e negociados em instâncias multilaterais, como a ONU e a OEA, mas sua efetivação concreta depende da atuação em escalas regionais, nacionais e locais, o que gera importantes desafios. A complexidade institucional desses organismos multilaterais, embora tenham se constituído em arenas relevantes para a mobilização transnacional indígena e indigenista, permanecem distantes das realidades cotidianas dos indígenas. Essa distância é agravada pela multiplicidade de mecanismos, estruturas e agências envolvidos na governança global, o que frequentemente dificulta a tradução das demandas indígenas em medidas concretas de proteção e promoção de seus direitos. Assim, embora os povos indígenas tenham conquistado reconhecimento jurídico em fóruns globais, a transformação desse reconhecimento em políticas públicas eficazes e acessíveis às comunidades locais ainda enfrenta barreiras estruturais e institucionais significativas (Bellier; Hays, 2020).

A preocupação é de que essa distância entre os fóruns internacionais e as realidades locais seja agravada pela falta de compromisso dos Estados-membros em efetivar os princípios que afirmam apoiar internacionalmente (Bellier; Hays, 2020, p. 50). Assim, a normatividade internacional corre o risco de ser enfraquecida quando não há reconhecimento efetivo, por parte dos Estados, dos procedimentos e compromissos assumidos nas instâncias multilaterais, evidenciando uma desconexão entre o discurso internacional de direitos e sua aplicação prática nas esferas nacionais e locais. Essa crítica se demonstra muito pertinente no caso da campanha Yanomami, cujas conquistas obtidas nos espaços institucionais internacionais frequentemente encontraram resistências por parte do Estado brasileiro.

Esse distanciamento entre o discurso internacional e sua efetividade local remonta aos marcos fundacionais da ordem internacional pós-guerra. A Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais, aprovada pela ONU em 1960, restringiu o direito de descolonização por meio da chamada Doutrina das Águas Salgadas (Salt Water Doctrine). Por essa regra, o direito à autodeterminação aplicava-se exclusivamente aos povos cujos territórios fossem geograficamente separados de suas metrópoles por oceanos. Essa definição jurídica teve implicações diretas sobre as populações originárias da América Latina: como viviam no interior de Estados já independentes e não separados por mares, os povos indígenas foram formalmente excluídos dos processos de descolonização da ONU. Consequentemente, o sistema internacional legitimou a tutela do Estado-nação sobre esses territórios, autorizando políticas de assimilação forçada e negando a autodeterminação originária sob o pretexto de defesa da soberania nacional (Bellier; Hays, 2020, p. 87).

Como desdobramento desse arranjo, o enquadramento assimilacionista forneceu nova legitimidade aos Estados-nação ao restringir o princípio da autodeterminação apenas às colônias ultramarinas da África e da Ásia. Ao excluir os povos indígenas desse direito fundamental sob a justificativa de preservação da integridade territorial, o sistema internacional consolidou a soberania estatal como mediadora compulsória entre as instâncias globais e as realidades locais. Desprovidas de acesso direto a recursos políticos nos âmbitos doméstico e internacional, as populações originárias viram-se desarmadas de poder institucional para implementar seus próprios projetos de autonomia. Esse arcabouço normativo conferiu aos Estados a prerrogativa exclusiva de deliberar sobre os territórios e os direitos indígenas, bloqueando, por décadas, o reconhecimento de formas autônomas de governança no cenário internacional (Bellier; Hays, 2020, p. 87).

A despeito dessa exclusão formal dos processos de descolonização patrocinados pela ONU, os povos indígenas não permaneceram passivos diante das mobilizações anticoloniais e antirracistas das décadas de 1960 e 1970. A efervescência de movimentos como a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as guerras de libertação nacional no Sul Global exerceu influência decisiva na conformação de uma nova articulação política originária. Embora as estruturas institucionais internacionais continuassem ancoradas em paradigmas hegemônicos, elas acabaram abrindo frestas procedimentais que viabilizaram a organização indígena em rede nos níveis transnacional e transregional (Engle, 2010, p. 68).

A atuação em nível transnacional funcionou como catalisador para que os povos indígenas desenvolvessem uma cooperação mais efetiva entre si, formulando suas próprias posições políticas de forma autônoma. A partir dessa dinâmica, a análise das escalas de governança torna-se fundamental para compreender como a ação articulada de múltiplos atores, estatais e não estatais, atravessa fronteiras territoriais e desafia as estruturas tradicionais da soberania estatal. Essa perspectiva permite conceber o ativismo transnacional indígena e indigenista como uma resposta estratégica diante do fechamento ou da insuficiência dos canais formais de participação no âmbito doméstico, promovendo a circulação de discursos, estratégias jurídicas e normatividades que reposicionam os povos originários como sujeitos ativos no cenário internacional (Engle, 2010).

As escalas de governança configuram-se como arenas interdependentes e interligadas, nas quais os sujeitos originários exercem um papel ativo na formulação de estratégias e repertórios de ação política (Bellier; Hays, 2020). No caso da campanha Yanomami, organizações não governamentais, aliados internacionais e lideranças indígenas, com destaque para Davi Kopenawa, mobilizaram instituições multilaterais e produziram denúncias de ampla

repercussão global sobre os impactos devastadores do garimpo ilegal e a cumplicidade por omissão do Estado brasileiro. Essa articulação multiescalar contribuiu para ativar normas e princípios globais sobre os direitos humanos, exercendo pressão sobre o governo violador e acionando mecanismos de responsabilização internacional, isto é, de *State accountability* (Simmons, 2009).

Durante o regime militar brasileiro (1964-1985), o contexto internacional mostrava-se consideravelmente mais receptivo às demandas originárias do que o cenário doméstico, sufocado por censura, repressão e bloqueios institucionais. Nesse ambiente de sufocamento político, a campanha Yanomami tornou-se um exemplo emblemático de como as redes de ativismo podem instrumentalizar as diferentes escalas de governança, deslocando temporariamente a arena de disputa para instâncias intergovernamentais a fim de pressionar o Estado violador. Essa articulação multiescalar revela o potencial dessas redes em desafiar estruturas estatais e acionar mecanismos de responsabilização internacional. Contudo, a perspectiva das escalas de governança também expõe os limites dessa estratégia, evidenciando que, a despeito da visibilidade e do apoio global conquistados, a efetivação concreta dos direitos no âmbito nacional ainda esbarra em persistentes obstáculos estruturais.

2.3 A emergência do movimento do quarto mundo e a transescalaridade do ativismo

A incapacidade do ordenamento jurídico e político doméstico em assegurar a sobrevivência dos povos originários durante a ditadura militar brasileira impôs uma inflexão estratégica crucial na escala de atuação do movimento indígena. Diante de um Estado-nação que atuava como agente promotor da degradação territorial e da tutela integracionista, a articulação entre lideranças indígenas, antropólogos e redes indigenistas demandou o salto da escala local-nacional para a busca de proteção e visibilidade nas arenas multilaterais. Esse fenômeno de transescalaridade do ativismo (Brysk, 2000) permitiu que sujeitos politicamente marginalizados dentro de suas fronteiras soberanas reconfigurassem suas assimetrias de poder por meio das redes transnacionais de ativismo de direitos humanos.

É preciso situar rigorosamente que a emergência do ativismo transnacional indígena ganha tração a partir da década de 1970, em um cenário geopolítico profundamente marcado pela bipolaridade da Guerra Fria. Foi nesse contexto que emergiu a categoria política de "Quarto Mundo", formulada por lideranças como George Manuel e consolidada na criação do Conselho Mundial de Povos Indígenas (*World Council of Indigenous Peoples* - WCIP) em 1975. Trata-se de um conceito historicamente localizado que visava denunciar uma lacuna fundamental na

gramática geopolítica da época: a divisão do planeta entre o Primeiro Mundo capitalista, o Segundo Mundo socialista e o Terceiro Mundo em desenvolvimento invisibilizava as populações originárias que permaneciam colonizadas no interior dos Estados pós-coloniais.

Nessa perspectiva, o Quarto Mundo representava a periferia da periferia, constituída por povos cujos territórios e recursos continuavam a ser expropriados tanto por metrópoles ocidentais quanto por governos latino-americanos em nome do desenvolvimentismo (Engle, 2010, p. 48). Embora o termo tenha caído em desuso nas décadas subsequentes, sendo gradativamente substituído por formulações como "povos originários" ou "povos indígenas", seu valor analítico para o período das décadas de 1970 e 1980 reside no fato de ter operado como o primeiro operador político a conferir uma identidade global comum a nações historicamente distintas. O ativismo do Quarto Mundo logrou construir pontes e redes de ativismo inclusive dentro do "Primeiro Mundo", mobilizando a opinião pública e organizações civis europeias e norte-americanas para constranger governos do Sul Global a respeitar a autodeterminação e soberania territorial indígena (Kemner, 2014).

A afirmação dessa política de identidade transnacional superou o pan-indigenismo clássico de Guillermo Bonfil Batalla, que pressupunha uma civilização originária única e homogênea. Em contraposição a esse essencialismo, a articulação política do "Quarto Mundo" passou a exigir o direito à autodeterminação externa e o respeito às características ontológicas específicas de cada povo (Engle, 2010, p. 56). Essa transição, contudo, não ocorreu sem intensas fricções epistêmicas. O regime universal de direitos humanos desde seus primórdios, até a contemporaneidade é recebido com reservas por lideranças e intelectuais indígenas. Ancorados no liberalismo, os arranjos normativos internacionais tendem a privilegiar o indivíduo em detrimento dos direitos coletivos e das ontologias comunitárias, correndo o risco de atuar como uma repaginada missão civilizatória impondo os valores ocidentais modernos sobre as formas de existência indígenas (Engle, 2010, p. 44).

A Associação Antropológica Americana (AAA) já contestava a pretensão de universalidade dos direitos humanos em 1947, argumentando que o relativismo e a autodeterminação cultural deveriam ser os verdadeiros pilares para conter o etnocentrismo ocidental (Engle, 2010). Contudo, essa mesma posição inicial foi ressignificada ao longo das décadas quando a AAA passou a atuar diretamente na defesa dos povos indígenas, integrando, em 1980, a histórica petição apresentada à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA) para pressionar o Estado brasileiro a delimitar e demarcar o Território Yanomami. Esse movimento reflete precisamente a transição identificada por Engle (2010): a passagem de uma rejeição teórica dos direitos humanos para a sua apropriação tática por meio

de um enquadramento culturalista, no qual o direito à terra é reivindicado como condição indispensável para a preservação da identidade cultural.

A análise desenvolvida até aqui permite concluir que a proteção dos direitos territoriais originários no Brasil, sob a vigência da lógica tutelar do Estatuto do Índio de 1973, operava sob um cenário de sistemática desproteção institucional (Souza Filho, 2010). Diante do esgotamento das vias domésticas e da repressão perpetrada pelo Estado autoritário, a transposição das fronteiras nacionais consolidou-se como a única alternativa viável para a sobrevivência física e cultural dessas comunidades. Nesse ambiente de sufocamento político, a emergência do movimento do "Quarto Mundo" e a afirmação da transescalaridade do ativismo viabilizaram a projeção global de uma identidade diferenciada, articulando redes transnacionais e gerando uma alavancagem política (*leverage*) capaz de constranger o governo brasileiro perante a comunidade internacional (Brysk, 2000).

O recurso a essas arenas multilaterais, contudo, é interpretado de formas distintas pela literatura especializada, suscitando debates sobre os alcances, riscos e limites do uso da gramática dos direitos humanos e das escalas de governança. Para sistematizar essa controvérsia teórica e evidenciar os diferentes enquadramentos conceituais que sustentam esta pesquisa, a Tabela 4 contrapõe as matrizes analíticas de Alison Brysk (2000), Karen Engle (2010), Jonas Bens (2020) e Irène Bellier e Jennifer Hays (2020), destacando como cada abordagem compreende a agência política indígena diante das estruturas estatais e globais.

Tabela 4 – Comparação entre as perspectivas teóricas dos autores apresentados: Engle (2010), Bens (2020), Brysk (2000), Bellier & Hays (2020)

Categoria	**Alison Brysk (2000)**	**Karen Engle (2010)**	**Jonas Bens (2020)**	**Bellier & Hays (2020)**
Foco analítico	Estratégias simbólicas e normativas de projeção identitária indígena no cenário internacional	Crítica ao uso culturalista dos direitos indígenas no sistema internacional de direitos humanos	Paradoxo indígena: dependência e rejeição simultânea do Estado e do direito estatal	Estratégias multiescalares na atuação indígena no sistema internacional
Paradigma dominante criticado	Sistema interestatal e ordem liberal que excluem os povos indígenas como sujeitos legítimos	Cultura como substituto da soberania: essencialismo estratégico e	Direito estatal como estrutura colonial que condiciona a indigeneidade	Modelo hegemônico de governança global que impõe limites

	de poder	exotização da diferença		às formas indígenas de agência
Contribuição teórica principal	Noção de "política de identidade transnacional" e uso do poder simbólico como forma de influência internacional	Distinção entre autodeterminação externa (soberania) e autodeterminação interna (cultura/autonomia)	Conceito de paradoxo indígena e crítica à juridificação ocidental das lutas	Escalas de governança e circulação estratégica entre níveis local, nacional e internacional
Visão sobre as estratégias indígenas	Indígenas usam apelos simbólicos e redes transnacionais para transformar "fraquezas" em poder político	Estratégias culturais ampliam visibilidade, mas limitam a autonomia política	Indígenas atuam de forma tensa e crítica, mas subordinada à estrutura do Estado	Indígenas são agentes conscientes e táticos que modulam sua atuação conforme as oportunidades institucionais
Tom da abordagem	Mais otimista, reconhece os avanços e a criatividade estratégica na articulação entre identidade e internacionalização	Crítica e ceticismo quanto à eficácia transformadora dos direitos humanos culturais	Crítica estrutural e desconstrutiva, com ênfase na colonialidade do Direito	Mais otimista, reconhece avanços e criatividade estratégica na atuação indígena

A ambivalência identificada na matriz comparativa entre a persistência de estruturas coloniais e a abertura de oportunidades institucionais ganha concretude ao se examinar a evolução das normatividades multilaterais, contexto no qual destaca-se o papel historicamente ambíguo da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Conforme problematiza Manuela Picq (2018, p. 108), revela-se profundamente sintomático que a primeira entidade a codificar direitos para as populações originárias no âmbito internacional tenha sido um organismo técnico e burocrático voltado à regulação dos padrões laborais. Criada em 1919 no contexto do Tratado de Versalhes, a OIT figurou, por décadas, como a única instância a elaborar legislação internacional para os povos indígenas, embora originalmente se distanciasse de ideais verdadeiramente emancipatórios. Dessa forma, os primeiros documentos da organização, na década de 1920, reproduziam a lógica imperial do direito internacional ao mobilizar o chamado Código Colonial para normatizar o trabalho de comunidades rotuladas como primitivas,

tutelando e justificando a exploração indígena sob o pretexto de sua integração ao desenvolvimento (Picq, 2018, p. 109).

A primeira tentativa de instaurar uma normativa formal de proteção aos povos indígenas no âmbito multilateral ocorreu com a Convenção 107 da OIT, em 1957. Embora tenha constituído o esforço pioneiro para reconhecer as populações indígenas como sujeitos do direito internacional dotados de direitos territoriais (Artigo 11), o instrumento era estruturalmente limitado por uma matriz integracionista e assimilacionista. Conforme ressalta Picq (2018, p. 110), a Convenção 107 legitimava a ordem internacional centrada na soberania estatal ao tratar as comunidades originárias sob a condição temporária de populações ainda "não integradas". Na prática, o texto consagrou uma prerrogativa de exceção em favor dos Estados, autorizando o deslocamento forçado de comunidades sob as prerrogativas de segurança nacional ou desenvolvimento econômico. Trata-se de uma racionalidade que espelhava a doutrina desenvolvimentista da ditadura militar brasileira e o espírito tutelar do Estatuto do Índio de 1973.

A ruptura definitiva com essa matriz colonial e tutelar só veio a se consolidar em 1989, com a Convenção 169 da OIT. O novo instrumento converteu-se no principal parâmetro normativo dos direitos originários ao substituir o imperativo da integração pelo vetor da autodeterminação e ao chancelar a dimensão estritamente coletiva de suas prerrogativas territoriais e culturais. Ao adotar formalmente a categoria jurídica de "povos", a Convenção 169 assegurou os princípios da autonomia e do consentimento por meio da consulta prévia, livre e informada, consagrando a anterioridade histórica da ocupação indígena como pressuposto inalienável para sua sobrevivência física e cultural (Picq, 2018, p. 110-111). Essa normativa deixou de figurar enquanto algo abstrato de modo a transformar-se em um instrumento jurídico vivo, amplamente mobilizado pelas redes transnacionais de ativismo, sobretudo no contexto latino-americano (Picq, 2018, p. 113).

Em suma, a proteção dos direitos territoriais no Brasil, sob a égide da tutela imposta pelo Estatuto do Índio de 1973, operava sob um cenário de profunda e sistemática desproteção institucional. Diante do esgotamento das vias jurídicas internas e das violações perpetradas pelo regime militar, a transposição das fronteiras nacionais consolidou-se como a única alternativa viável para a salvaguarda dos povos originários (Keck; Sikkink, 1998). Nesse contexto, a emergência histórica do movimento do "Quarto Mundo" e a afirmação da transescalaridade do ativismo (Bellier; Hays, 2020) permitiram que lideranças e redes indigenistas projetassem suas identidades e demandas no sistema internacional, articulando alianças globais para constranger o Estado brasileiro a partir de pressões externas (Brysk, 1996; Brysk, 2000; Keck; Sikkink,

1998). Ao ultrapassar a escala estatal, o movimento não apenas internacionalizou sua pauta, mas garantiu que a sobrevivência de povos como os Yanomami transcendesse a jurisdição doméstica para se converter em uma causa de responsabilidade global. É precisamente essa dinâmica de mobilização coordenada entre o nível local e as arenas internacionais que caracteriza a lógica do modelo bumerangue e do modelo espiral, cujas engrenagens conceituais serão detalhadas no tópico a seguir.

2.4 As redes transnacionais de ativismo e o modelo bumerangue-espiral

O modelo bumerangue, proposto por Keck e Sikkink (1998), oferece uma abordagem valiosa para a melhor compreensão de como as ONGs, movimentos sociais (MS) e os demais ativistas da sociedade civil, por meio das redes transnacionais de ativismo, atuam no contexto de violações de direitos humanos e resistência a regimes autoritários. Esse modelo descreve como, diante de bloqueios institucionais no plano doméstico, os ativistas recorrem a aliados internacionais para amplificar suas demandas e gerar pressão externa sobre os governos transgressores. A metáfora do bumerangue, presente no nome do modelo em questão, traduz esse movimento estratégico: as reivindicações, impedidas de avançar internamente, são lançadas ao exterior, ganham visibilidade e apoio no cenário internacional, e retornam ao país de origem sob a forma de pressão internacional, forçando uma resposta do Estado transgressor.

Para aprofundar a compreensão das dinâmicas do ativismo transnacional, utiliza-se, em conjunto com o modelo bumerangue, o modelo espiral (Risse; Ropp; Sikkink, 1999), que amplia e aprofunda as ideias do modelo bumerangue ao considerar como os governos respondem a essas pressões internacionais. Juntos, esses modelos complementam a análise das redes transnacionais de ativismo, que desempenham um papel de *advocacy* nas arenas e fóruns da governança global, promovendo suas causas e impulsionando suas pautas nos centros de tomada de decisão. Vale destacar que o modelo espiral foi revisado em 2013, com a introdução de novas variáveis explicativas sobre a capacidade e a vontade dos governos em responder às pressões externas (Risse; Ropp; Sikkink, 2013). Esses modelos fornecem uma base sólida para compreender como a mobilização transnacional pode desafiar políticas nacionais e gerar respostas no nível internacional, especialmente em contextos de repressão estatal.

Dessa forma, esses modelos permitem a compreensão do papel estratégico das redes transnacionais de ativismo, formadas principalmente por organizações não governamentais (ONGs) e movimentos sociais de diferentes escalas: locais, nacionais, internacionais e transnacionais. Tais redes constituem um canal alternativo de mobilização de demandas sociais

frente às limitações impostas pelo estadocentrismo tradicional das relações internacionais. Atuando em temas que exigem expertise e acesso a informações confiáveis, essas redes fundamentam sua legitimidade na força moral de suas agendas, muitas vezes centradas em direitos humanos e garantias fundamentais. Isto é, em questões que dizem respeito à própria sobrevivência de populações vulnerabilizadas. Além disso, a natureza das causas que promovem contribui para mobilizar e sensibilizar a opinião pública internacional, ampliando seu alcance e capacidade de influência nos fóruns de governança global.

Em contextos autoritários, como o da ditadura militar brasileira (1964-1985), indivíduos e coletividades submetidos à opressão frequentemente se veem privados de representação efetiva nos órgãos nacionais, diante da obstrução sistemática dos canais institucionais de participação e comunicação política. Diante desse silenciamento interno, os povos indígenas, assim como outros grupos marginalizados, passaram a recorrer ao sistema internacional como estratégia de resistência e afirmação de direitos. Os povos indígenas foram atraídos para o sistema internacional devido à "impotência no plano doméstico", o que evidencia que esse bloqueio interno foi um dos principais vetores de sua projeção transnacional (Brysk, 1996, p. 41).

Nessa conjuntura, tais grupos buscam articular alianças estratégicas com atores internacionais cujas agendas estejam alinhadas às suas reivindicações. A atuação internacional requeria menos recursos do que a mobilização doméstica e era mais compatível com a política da informação (Brysk, 1996, p. 46). Em certos casos, características que constituíam desvantagens no plano nacional converteram-se em fortalezas no cenário internacional. Assim, suas demandas ultrapassam as fronteiras estatais, ganham visibilidade em arenas multilaterais e retornam ao país de origem sob a forma de pressão internacional, configurando o chamado "padrão bumerangue de ativismo". Essa lógica baseia-se na premissa de que, diante de bloqueios internos, as denúncias lançadas ao exterior retornam ao Estado violador como constrangimento político e normativo (Keck; Sikkink, 1998, p. 17).

Considerando o Estado como a única instituição dotada do poder de conceder direitos, é a ele que devem recorrer os ativistas na luta pela efetivação desses direitos. No que concerne à questão Yanomami, os ativistas, após esgotarem todas as instâncias e recursos no plano interno, perceberam que suas demandas permaneceriam inaudíveis, a menos que estabelecessem articulações com atores internacionais dispostos a advogar em favor de sua causa: a demarcação do território Yanomami. Nesse sentido, a teoria sustenta que, quando todas as vias de resolução de uma demanda no âmbito doméstico são esgotadas, os ativistas recorrem

a instâncias internacionais como uma estratégia de pressão e incidência política (Keck; Sikkink, 1998, p. 20).

As ONGs desempenham um papel central nas redes de ativismo transnacional, assumindo funções estratégicas nas campanhas. Elas não apenas introduzem novas problemáticas nas agendas de debate, mas também buscam influenciar os atores mais poderosos do sistema internacional para que se alinhem às suas causas (Keck; Sikkink, 1998, p. 14).

Uma vez que essas temáticas são incorporadas ao debate público, torna-se imperativo enquadrá-las de maneira a ressoar no cotidiano dos indivíduos, mobilizando, assim, o público-alvo. No caso da campanha Yanomami, a fotógrafa e ativista Claudia Andujar desempenhou um papel crucial nesse processo ao divulgar imagens que retratavam o cotidiano dos membros da etnia, conferindo visibilidade e apelo humanitário à causa. Além disso, as ONGs oferecem insumos analíticos de alta qualidade para sustentar a defesa de suas agendas e, nas instâncias de governança global, pressionam os Estados infratores, buscando constrangê-los a alterar suas práticas transgressoras de direitos.

As redes transnacionais de ativismo exercem pressão política de maneira similar a outras organizações e esferas de atuação, diferenciando-se, porém, pelo apoio de atores que ampliam sua capacidade de mobilização e permitem a adoção simultânea de múltiplas estratégias dentro de uma mesma campanha. De acordo com Keck e Sikkink (1998, p. 16-25), esses mecanismos de influência articulam-se em quatro dimensões centrais. Primeiramente, a política da informação possibilita a obtenção e disseminação ágil de dados confiáveis com impacto estratégico, enquanto a política simbólica mobiliza narrativas e ações emblemáticas para sensibilizar públicos distantes, ativando o que Brysk (2000, p. 30) denomina “poder do significado”, cujos locais de influência residem, em última análise, na mente das pessoas (Castells, 1997, apud Brysk, 2000).

Adicionalmente, a rede opera por meio da política de alavancagem (*leverage*), que permite acessar atores de maior poder decisório para intervir em situações onde os membros locais possuem capacidade limitada de ação, e da política de responsabilização (*accountability*), que busca assegurar que governos e organizações cumpram princípios formalmente assumidos sob o risco de sanções reputacionais. Essas dimensões, portanto, agem de forma coordenada para transformar a vulnerabilidade de grupos marginalizados em agência política, ampliando o impacto das campanhas no cenário internacional.

Um exemplo pertinente do papel das redes ocorreu quando os ambientalistas dos Estados Unidos pressionaram o presidente George Bush (1988-1992) a abordar a questão das contínuas invasões de garimpeiros na reserva indígena Yanomami durante a visita do presidente

brasileiro Fernando Collor de Mello a Washington, em 1991 (Keck; Sikkink, 1998, p.29). Portanto, podemos afirmar que o propósito das redes de ativismo transcende a mera argumentação e persuasão de seus oponentes. Seu escopo de atuação inclui a utilização estratégica de instrumentos e mecanismos da governança global, destacando-se a formulação criativa e oportuna de denúncias na esfera pública, caracterizadas por forte apelo emocional e simbólico, além da identificação de canais receptivos para a ampla difusão de suas demandas.

Nesse contexto, vale também ressaltar a importância dos avanços tecnológicos nas comunicações para a amplificação do impacto das campanhas promovidas pelas redes transnacionais de ativismo. A fim de expandir seu alcance e sensibilizar a opinião pública, as redes mobilizam a imprensa e recorrem a enquadramentos dramáticos na divulgação de suas agendas, de modo a gerar comoção e engajamento por parte da opinião pública global (Keck; Sikkink, 1998, p. 29).

De modo análogo, novos enquadramentos estratégicos e interpretativos (*framings*) podem ser utilizados para a reintrodução de pautas na agenda internacional de modo a suscitar o interesse e o apoio de novos atores. Por exemplo, em 1974, ativistas defensores dos direitos das mulheres recorreram a estratégia de utilizar termos chocantes com o intuito de modificar a percepção global sobre uma prática tradicionalmente referida como *circuncisão feminina*.

Uma denúncia antiga que, originalmente, tratava do *ritual* de corte de parte da genitália feminina, adquiriu dimensão de preocupação internacional ao ser referida como “mutilação”. Antes desse reenquadramento, o procedimento era tratado como um costume cultural ou um procedimento médico. Tal denúncia adquiriu uma nova dimensão ao ser reinterpretada como uma questão de violência contra a mulher, sendo ressignificada a partir da noção de castração (Keck; Sikkink, 1998, p. 29).

Em suma, os constrangimentos internacionais impostos aos Estados violadores fundamentam-se em duas abordagens. A primeira é a lógica dos padrões de adequação social, segundo a qual os agentes procuram persuadir esses Estados a modificar seu comportamento por meio da argumentação, demonstrando que suas ações divergem das expectativas atribuídas aos países civilizados. As redes transnacionais de ativismo recorrem frequentemente a essa estratégia para pressionar governos e impulsionar mudanças em suas políticas (Keck; Sikkink, 1998).

Essa lógica busca afetar a reputação do Estado no cenário internacional, uma vez que ele passa a ser percebido como um ente repressor perante outras nações. Em contrapartida, há a lógica das consequências, que envolve a imposição de sanções materiais, com impacto mais severo e concreto. Um exemplo emblemático é o regime do apartheid na África do Sul, que por

décadas enfrentou sanções internacionais. Assim, por meio das estratégias de "*naming*" e "*shaming*", as redes transnacionais de ativismo não apenas expõem os problemas, mas também pressionam os Estados violadores até que estes modifiquem seu comportamento transgressor (Keck; Sikkink, 1998).

Desse modo, o padrão "bumerangue" (Keck; Sikkink, 1998) é acionado quando ativistas buscam aliados internacionais para pressionar um Estado violador, especialmente quando os canais tradicionais de comunicação estão bloqueados, como ocorreu durante a ditadura. No entanto, seria ingênuo acreditar que tais Estados transgressores acatariam prontamente as recomendações feitas por instâncias internacionais. Diante disso, o padrão bumerangue de ativismo é complementado pelo modelo "espiral", o qual busca explicar o modo como um Estado violador reage às pressões sofridas e o caminho que percorre até a implementação das recomendações e efetiva alteração de sua conduta (Risse; Ropp; Sikkink, 1999).

Enquanto o modelo bumerangue examina as dinâmicas do funcionamento das redes transnacionais de ativismo, o modelo espiral se concentra nas reações do governo diante das pressões exercidas. A espiral consiste em acionamentos progressivos e escalonados do modelo bumerangue sobre um Estado-alvo. Assim, o modelo se refere ao processo até que os Estados violadores realmente alterem seu comportamento. Dessa forma, o modelo espiral abrange cinco etapas pelas quais um Estado passa até a internalização e domesticação das normas internacionais: a) repressão política; b) negação; c) concessões táticas; d) status prescritivo; e) comportamento consistente com a norma (Risse; Ropp; Sikkink, 1999, p. 6).

A primeira fase do modelo espiral é caracterizada pela repressão política, que surge quando ocorre uma situação interna de violação de direitos humanos e há o bloqueio dos canais de comunicação com a sociedade e com atores externos, levando um grupo doméstico a buscar aliados internacionais. Já na segunda fase, ocorre a negação por parte dos governos em relação às violações das quais foram acusados. Nesse momento, as redes transnacionais coletam informações sobre a problemática em questão, apresentam-nas e os Estados reagem negando a veracidade dos fatos ou questionando a legitimidade dos ativistas transnacionais para intervir em seus assuntos domésticos (Risse; Ropp; Sikkink, 1999, p. 22-23).

É sabido que a resistência de um Estado infrator às pressões internacionais está condicionada por dois fatores principais: o tipo de pressão exercida e a sensibilidade do Estado a essas pressões. Quando as pressões têm natureza econômica, os Estados geralmente buscam respostas mais imediatas a fim de minimizar prejuízos financeiros. De modo similar, quando a pressão envolve constrangimentos internacionais e o Estado é sensível à sua reputação, ele pode

optar por preservar sua imagem atendendo às demandas da rede de ativismo (Risse; Ropp; Sikkink, 1999, p. 24).

Nesta etapa, os Estados tendem a reagir às pressões com mudanças "cosméticas", buscando afastar as acusações sem cessar efetivamente as violações em questão. Eles podem, assim, adotar uma postura estratégica, implementando mudanças comportamentais apenas para desviar-se das críticas, sem que tais ações representem uma genuína demonstração de conformidade com as normas internacionais. Todavia, as pressões também podem levar os Estados a reavaliar suas posturas inflexíveis, abandonando a negação das normas internacionais, justificando seus atos e implementando mudanças, ainda que superficiais (Risse; Ropp; Sikkink, 1999, p. 25).

Na quarta etapa do modelo espiral, denominada "status prescritivo", os Estados começam a alterar concretamente seu comportamento transgressor. Esse momento é marcado por uma adesão mais visível aos princípios do direito internacional e aos regimes de direitos humanos, refletida na promulgação de novas leis federais e na criação de mecanismos institucionais voltados à implementação das normas em âmbito doméstico. Trata-se, portanto, de uma fase em que os governos buscam alinhar formalmente suas políticas internas às exigências normativas, respondendo de maneira mais substantiva às reivindicações das redes de ativismo e às pressões internacionais (Risse; Ropp; Sikkink, 1999, p. 31).

Por fim, na quinta etapa, denominada "comportamento consistente com a norma", ocorre a internalização das recomendações internacionais, e os Estados passam a agir de forma contínua em conformidade com as normas, convertendo seu cumprimento em uma prática cotidiana. Nesse estágio, a domesticação das normas é considerada plenamente alcançada, e a atuação das redes de ativismo mostra-se bem-sucedida em promover mudanças comportamentais (Risse; Ropp; Sikkink, 1999, p. 33). Nesse sentido, a resistência à implementação de normas e recomendações internacionais pode ocorrer em diferentes tipos de regime, inclusive em democracias consolidadas, que também podem reagir defensivamente diante de críticas internacionais.

Em síntese, o modelo espiral parte do pressuposto da existência de instituições internacionais previamente estabelecidas, responsáveis por definir os regimes e normativas de direitos humanos. Fundamenta-se, ainda, na atuação das redes transnacionais de ativismo, compostas por uma ampla rede de aliados com capacidade de mobilização e influência. Quando articulado ao modelo bumerangue, configura-se o referencial teórico conhecido como modelo "bumerangue-espiral" de ativismo, que permite compreender como as pressões internacionais

incidem sobre Estados violadores e quais são as etapas percorridas até a internalização plena das normas internacionais.

3. SOB O OLHAR EXTERNO: AS VISITAS DA DÉCADA DE 1970 E A INTERNACIONALIZAÇÃO DA DENÚNCIA DO GENOCÍDIO INDÍGENA NO BRASIL

As décadas de 1970 e 1980 no Brasil foram marcadas por violações sistemáticas contra os direitos dos povos originários, orquestradas sob a égide do desenvolvimento nacional. No que tange aos Yanomami, embora os relatórios das expedições internacionais de 1970, 1971 e 1972 descrevessem suas condições de vida como satisfatórias e preservadas, a vulnerabilidade do grupo tornou-se flagrante em 1973, com o anúncio da construção da BR-210, a Rodovia Perimetral Norte. Este projeto de infraestrutura funcionou como o vetor de uma "entrada maciça" de não indígenas (Valente, 2017, p. 224), cujo impacto foi agravado pela revelação de reservas estratégicas de cassiterita, urânio e ouro no subsolo amazônico. A convergência entre a abertura da estrada e a febre do garimpo atraiu contingentes populacionais descontrolados para a região, importando epidemias letais e conflitos armados que desestruturaram a soberania alimentar e sanitária dos moradores da floresta, conduzindo a etnia a um cenário de quase aniquilação.

Os Yanomami constituem um dos maiores povos indígenas relativamente isolados da América do Sul, habitando as florestas e montanhas que delimitam a fronteira entre o norte do Brasil e o sul da Venezuela. Com base no relatório de Shelton Davis (1975), o grupo é apresentado como a maior nação indígena não aculturada do continente, com uma população estimada, à época, entre 10.000 e 25.000 pessoas. Historicamente, ocuparam uma vasta área de refúgio entre os rios Orinoco e Marauiá, fruto de um recuo defensivo de mais de um século para salvaguardar seu modo de vida contra a expansão da pecuária e a pressão de seringueiros. Embora contatos diretos tenham ocorrido na década de 1940, via equipes de demarcação de fronteiras e missões religiosas, foi o projeto desenvolvimentista da ditadura militar brasileira que alterou irreversivelmente a trajetória deste povo.

Relatórios de missões internacionais, a exemplo do diagnóstico da *Aborigines Protection Society* (1973), corroboravam a imagem de uma sociedade detentora de uma cultura sólida, vibrante e autossuficiente. Naquele momento, os Yanomami gozavam de uma soberania sanitária e alimentar que os mantinha protegidos dos efeitos deletérios da civilização ocidental (Davis, 1975). Todavia, essa realidade de preservação foi brutalmente confrontada em 1973, com o anúncio da construção da rodovia BR-210, a Perimetral Norte. Este projeto funcionou como o vetor de uma "entrada maciça" de não indígenas (Valente, 2017, p. 224), cujo impacto

foi agravado pela revelação de reservas estratégicas de cassiterita, urânio e ouro no subsolo amazônico.

A convergência entre a abertura da estrada e a febre mineral atraiu contingentes populacionais descontrolados, importando epidemias letais que conduziram a etnia a um cenário de quase aniquilação. Documentos posteriores, como o relatório de Shelton Davis de 1979, revelam um agravamento drástico: o que antes era uma cultura de resistência tornou-se um cenário de desolação profunda. Em menos de uma década, a rodovia dizimou aldeias inteiras, reduzindo grupos outrora orgulhosos a sobreviventes famintos diante da desestruturação de seu mundo (Davis, 1979).

Dessa maneira, o cenário de 1979 reforça que os Yanomami não enfrentavam apenas uma crise de saúde, mas um cerco institucional e econômico. O governo brasileiro recusou, em onze ocasiões distintas, as petições para a criação de um Parque Indígena, enquanto a instalação de postos da Funai, em vez de proteger, facilitava a invasão (Davis, 1979). Essa lógica de exploração mineral, intensificada pelo uso de mercúrio e pela busca global por recursos após o fim do padrão dólar-ouro em 1971, aprofundou as dinâmicas de violência e expropriação. A contaminação extrapola o presente, comprometendo o "direito ao futuro" das gerações Yanomami por meio de danos neurológicos hereditários.

Dando voz à resistência indígena nesse cenário de devastação, o xamã Davi Kopenawa Yanomami, em entrevista concedida ao Centro de Estudos de Direito Internacional (CEDI) em 1990, descreve a crise através de categorias cosmológicas que subvertem a lógica desenvolvimentista. A extração de minérios e a destruição da floresta liberam a *xawara*, que seriam as "fumaças-epidemia" que Omamë, o criador da humanidade, mantinha escondidas nas profundezas da Terra. Nesta cosmovisão, o ouro não é um recurso econômico, mas a própria gênese da doença: ao ser queimado pelos brancos (*nabëbë*), ele adoece o "peito do céu" e ameaça a existência de todos (Kopenawa, 1990).

Inicialmente os Yanomami acreditavam que as *xawara* se propagavam sem causa aparente. Com o tempo, porém, a ambição dos *nabëbë* tornou evidente que havia um agente desencadeador. De acordo com suas crenças, Omamë mantinha as *xawara* escondidas nas profundezas da Terra, advertindo para que ninguém tocasse naquilo, pois, se fossem trazidas à superfície, os Yanomami começariam a morrer. Foram os *nabëbë*, movidos por um desejo frenético de retirar essas riquezas do fundo da terra, que romperam esse equilíbrio. A *xawara*, nesse sentido, é inimiga não apenas dos Yanomami, mas de todos aqueles que habitam o planeta (Kopenawa, 1990).

O ouro é a própria *xawara*. Ao ser extraído e queimado, ele libera as *xawara wakëshi*, as "fumaças-epidemia", que se espalham pela floresta, pela "terra dos brancos" e por todos os lugares. Na cosmologia Yanomami, o céu tem costas e peito: nas costas vivem os fantasmas, o trovão e outros seres; o peito é a abóbada visível aos humanos. Quando essa fumaça chega ao peito do céu, ele também adoece, fazendo com que Omamë e Deosimë (o Deus dos brancos) adoeçam com ele. Os *hekurabë*, espíritos auxiliares dos xamãs, também adoecem, e, assim, o adoecimento do céu ameaça a existência de todos (Kopenawa, 1990; Kopenawa; Albert, 2015).

Em um contexto internacional marcado pelo fim do padrão dólar-ouro em 1971 e pela busca acelerada por novas fontes de energia e de acumulação, o ouro e outros minérios estratégicos ganharam centralidade nas agendas econômicas globais. A Amazônia passou, então, a ser vista não apenas como fronteira de "ocupação", mas como reserva de recursos vitais ao crescimento industrial. A chamada "febre do ouro" intensificou a presença de garimpeiros em territórios Yanomami, agravando ainda mais a situação: além de introduzirem doenças para as quais os indígenas não possuíam imunidade, esses contingentes disseminavam a contaminação por mercúrio, comprometendo gravemente a saúde das comunidades e a integridade de seus rios e florestas. Desse modo, a lógica de exploração mineral reforçou e aprofundou as dinâmicas de violência, expropriação e vulnerabilização já instauradas pelos projetos desenvolvimentistas da ditadura.

De acordo com a cosmovisão Yanomami, Omamë havia guardado o ouro debaixo da terra, mas os garimpeiros passaram a cavar o chão da floresta, retirando grandes quantidades do mineral. É por isso que as *xawara* se espalham com tanta força pela terra-floresta Yanomami, afirma Davi. Em suas palavras, "quando a fumaça encher o peito do céu, ele também vai acabar morrendo como um Yanomami" (Kopenawa, 1990).

Ao ser questionado por Bruce Albert sobre as consequências da permanência dos garimpeiros em suas terras, Kopenawa responde que, se eles não forem retirados, outros Yanomami não virão depois dele. Quando os garimpeiros tiverem acabado com os Yanomami, nenhum novo grupo surgirá, pois Omamë já terá fugido para muito longe e não criará outros Yanomami. Na parte final da entrevista, quando o antropólogo pergunta se Kopenawa gostaria que alguma mensagem fosse traduzida aos "brancos", o xamã responde: "diga que, no começo, a gente era com boa saúde... [conte] como a gente não morria à toa, a gente não tinha malária. Diga como a gente era realmente feliz" (Kopenawa, 1990). A evocação de Kopenawa de um tempo em que os Yanomami "não morriam à toa" e "eram realmente felizes" funciona como uma crítica ontológica ao modelo de progresso que, na verdade, causa a destruição.

Com base no relatório de Shelton Davis (1979), a condição dos Yanomami é descrita como uma situação de extrema gravidade e urgência, revelando um agravamento drástico em relação aos anos anteriores. O documento destaca que, ao longo de uma década, o governo brasileiro havia recusado em onze ocasiões distintas as petições de antropólogos, clérigos e agentes indigenistas para a criação de um Parque Indígena Yanomami. Esta política de inação estatal teve consequências devastadoras: a construção da Rodovia Perimetral Norte, iniciada em 1974, avançou por cerca de 200 quilômetros dentro do território tradicional, resultando na destruição total de treze aldeias apenas nos primeiros 100 quilômetros da estrada.

Além da crise sanitária, o documento de 1979 aponta que a ameaça se expandiu para o oeste do território devido à descoberta de cassiterita em Surucucu, que atraiu centenas de garimpeiros ilegais, e à instalação de postos da Funai que, em vez de protegerem, facilitavam a invasão.

Durante a ditadura militar (1964–1985), a ambição desenvolvimentista do Estado brasileiro não demonstrava preocupação com o risco iminente de extermínio da etnia Yanomami, imposto tanto pela construção da Perimetral Norte quanto pelo avanço do garimpo ilegal em seus territórios. Diante desse cenário de devastação material e cosmológica, ativistas da sociedade civil, aliados a missionários, antropólogos e organizações internacionais, passaram a articular uma rede transnacional de ativismo em defesa dos direitos territoriais e do direito à existência (física, cultural e espiritual) dos Yanomami. Tais registros, que serão detalhados na seção seguinte, constituem evidências empíricas do "etnocídio administrativo" e do custo humano dos projetos desenvolvimentistas da ditadura militar.

O presente capítulo tem como objetivo analisar os documentos produzidos e mobilizados no âmbito da campanha transnacional de ativismo Yanomami durante a ditadura militar brasileira (1964-1985). O recorte temporal dos documentos estudados vai de 1971 a 1992, ano em que se concretizou a demarcação da Terra Indígena Yanomami. Entre esses registros, destacam-se cartas intercambiadas pelos ativistas, recomendações internacionais, relatórios de visitas, pareceres jurídicos, matérias de imprensa e outros materiais que evidenciam as estratégias de articulação e pressão exercidas por diferentes atores, tanto nacionais quanto internacionais. Esses documentos permitem compreender como o ativismo Yanomami se estruturou em resposta às políticas desenvolvimentistas e à exploração da Amazônia no período militar, bem como em que medida essas práticas dialogaram com a situação de outros povos indígenas igualmente afetados pelas violações perpetradas pela ditadura militar brasileira.

Do ponto de vista metodológico, este capítulo configura-se como um estudo de caso que operacionaliza, em terreno empírico, as discussões teóricas desenvolvidas ao longo da dissertação. A investigação fundamenta-se primordialmente em fontes primárias extraídas do acervo online do Instituto Socioambiental (ISA) e em documentos oficiais do Arquivo Nacional, cuja sistematização e leitura cruzada possibilitam reconstruir as estratégias de mobilização da campanha Yanomami em múltiplas escalas de governança. Essa análise processual é realizada em três níveis sobrepostos: nacional, internacional e transnacional; e organizada em três ondas de mobilização que compõem o escopo temporal da pesquisa. A primeira onda, situada no início da década de 1970, compreende os antecedentes da campanha e discorre sobre o impacto do Relatório Figueiredo, a extinção do Serviço de Proteção ao Índio e a circulação de denúncias de genocídio que motivaram as expedições internacionais da Cruz Vermelha em 1970, da *Survival International* em 1971 e da *Aborigines Protection Society* em 1972.

Na sequência, a segunda onda (1979-1985), abarca a articulação estratégica entre a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), o Anthropology Resource Center (ARC) e a Survival International, culminando na submissão da denúncia à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA). Em 15 de dezembro de 1980, a questão Yanomami chegou formalmente ao órgão interamericano por meio do protocolo da Petição nº 7615, assinado por Tim Coulter (ILRC), Edward J. Lehman (AAA), Barbara Bentley (Survival/UK), Shelton H. Davis (ARC) e George Krumbhaar (Survival/EUA), processo que resultou na histórica Resolução nº 12/85.

Embora a CCPY não figurasse oficialmente como peticionária no preâmbulo da ação jurídica no sistema interamericano, o enquadramento estratégico (*framing*) da campanha promovido por Claudia Andujar deu sustentação política aos protestos, gerando ampla comoção pública e atraindo aliados internacionais que forneceram densidade e legitimidade às articulações subsequentes. Por fim, a terceira onda, compreendida entre 1986 e 1992, analisa o embate direto com o Projeto Calha Norte, as propostas de fragmentação territorial gestadas durante o governo Sarney e a ampliação da repercussão do caso no âmbito das Nações Unidas após o assassinato de Chico Mendes, encerrando-se com o desfecho da demarcação contínua do Território Indígena Yanomami no contexto dos compromissos assumidos pelo Estado brasileiro na Eco-92.

Dessa maneira, este capítulo representa a culminância da construção teórica apresentada ao exemplificar a aplicação de conceitos fundamentais como as escalas de governança (Bellier; Hays, 2020), o modelo bumerangue de ativismo transnacional (Keck; Sikkink, 1998) e a espiral

de domesticação das normas internacionais de direitos humanos (Risse; Ropp; Sikkink, 1999). No contexto de um regime autoritário que bloqueava os canais internos de reivindicação, as organizações indigenistas e seus aliados recorreram a redes transnacionais para pressionar o Estado brasileiro "de fora para dentro", mobilizando instâncias regionais e globais, como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos e, posteriormente, as Nações Unidas.

Além da reconstrução histórica, a análise aborda as visitas internacionais da década de 1970 e a situação de outros povos originários frente às violações perpetradas pela ditadura militar, evidenciando como essas missões de observação contribuíram para a conformação de um movimento indigenista mais amplo associado ao "Quarto Mundo". O capítulo oferece, ainda, espaço para refletir sobre as críticas de Engle (2010) ao paradigma culturalista, destacando como as reivindicações Yanomami se apoiaram na gramática dominante do sistema internacional de direitos humanos ao priorizar a proteção do modo de vida tradicional e da relação ontológica com o território.

Essa dinâmica mobiliza, em paralelo, o "paradoxo indígena" (Bens, 2020), segundo o qual o reconhecimento de direitos em arenas globais frequentemente exige que os povos indígenas performem uma identidade estática e essencializada para atender aos parâmetros de legitimidade das instituições ocidentais. Assim, o estudo de caso não apenas ilustra teorias consolidadas, mas contribui para o debate crítico sobre os limites e as possibilidades do vocabulário dos direitos humanos para responder às demandas originárias em cenários de violência estrutural e colonialidade persistente.

3.1 A ditadura militar brasileira e o integracionismo forçado dos povos indígenas

> Os índios não podem impedir a passagem do progresso [...] Dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil
>
> Ministro Rangel Reis, janeiro de 1976
> (Brasil, 2014, p. 251).

Conforme exposto, as décadas de 1970 e 1980 no Brasil foram marcadas por graves e sistemáticas violações aos direitos das populações originárias, em consequência direta das políticas desenvolvimentistas e integracionistas promovidas pelo regime militar. O paradigma assimilacionista adotado pelo Estado autoritário, que subordinava a existência indígena à lógica da integração forçada à sociedade nacional, resultou em mortandades de proporções massivas, estimadas pela Comissão Nacional da Verdade em ao menos 8.350 indígenas mortos, bem como

no enquadramento explícito de condutas estatais e paraestatais como práticas genocidas (Brasil, 2014, p. 205; Valente, 2017).

A constatação de que o ímpeto desenvolvimentista da ditadura culminou em diversos episódios de genocídio encontra respaldo, inclusive, no depoimento de autoridades governamentais do período. Ao analisar a devastação do povo Yanomami provocada pela abertura da rodovia Perimetral Norte e pelos levantamentos do Projeto Radam, Jarbas Passarinho (1993, p. 15-17) admitiu que as acusações formais de genocídio não eram exageradas, destacando a dizimação sanitária de mais da metade da população em comunidades como a do rio Catrimani. O caráter sistêmico desse padrão de violência é corroborado tanto pelos registros históricos do Relatório Figueiredo quanto pelas conclusões da investigação sobre o extermínio do povo Waimiri-Atroari, apresentada à Comissão Nacional da Verdade pelo Comitê do Amazonas (Schwade; Reis, 2012; Brasil, 2014).

Além da prática de genocídio, entendida como o extermínio físico de grupos étnicos no interior de Estados que deveriam protegê-los, no caso dos povos indígenas verifica-se também a prática de etnocídio, isto é, a destruição sistemática de suas culturas. No contexto Yanomami, uma combinação de fatores contribuiu para a desestruturação de seus modos de vida tradicionais: os investimentos em infraestrutura e em integração do território nacional empreendidos pela ditadura, os incentivos estatais à mineração e o caráter evangelizador das missões religiosas na Amazônia, que passaram a prestar um tipo peculiar de assistência diante da ausência de políticas efetivas voltadas a esses povos por parte da Funai. Em diversas circunstâncias, essa atuação missionária implicou a catequização dos povos indígenas, conforme relatado nos documentos das visitas internacionais realizadas na década de 1970.

Relatórios de missões internacionais, como o da *Aborigines Protection Society* (1972), reforçavam que os Yanomami demonstravam uma cultura sólida e autossuficiente, resistindo inclusive às tentativas de conversão por missionários estrangeiros. Os relatórios serão mais bem discutidos na próxima seção e servem como uma evidência de que os Yanomami estavam bem antes da construção da perimetral e do garimpo. Também evidenciam os efeitos nocivos dos projetos desenvolvimentistas da ditadura.

Dessa forma, diversas etnias indígenas foram expostas a sucessivas violações de seus direitos, expressas na violência armada de fazendeiros, nas epidemias letais trazidas pelos novos contingentes populacionais, na contaminação por mercúrio utilizado na prática do garimpo, na expropriação de seus recursos e no deslocamento compulsório de aldeias inteiras em razão da construção de rodovias. Somadas, essas dinâmicas criaram condições propícias ao extermínio étnico e cultural desses povos (Bernardi; Roriz, 2023).

Por sua vez, o chamado Relatório Figueiredo, elaborado pelo procurador Jader de Figueiredo Correia em 1967, descreve uma série de atrocidades cometidas contra as populações indígenas majoritariamente antes do início da ditadura, destacando o extermínio de aldeias inteiras, como no trágico episódio do Massacre do Paralelo 11, ocorrido em 1963. Como resultado da pressão gerada pelas denúncias, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi extinto e substituído, naquele mesmo ano, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Todavia, a mudança institucional não alterou a lógica de sacrifício dos povos originários em favor dos interesses estatais; subordinada às diretrizes do Ministério do Interior e à Doutrina de Segurança Nacional, a nova fundação tendeu a priorizar a integração territorial e econômica em detrimento da proteção efetiva dos direitos e da integridade física dos grupos indígenas.

As atrocidades registradas nesse documento repercutiram fortemente no exterior, fazendo com que o Estado brasileiro passasse a ser acusado de genocídio no contexto internacional. Essa comoção foi impulsionada pela publicação do artigo intitulado *'Genocide'*, assinado por Norman Lewis na *Sunday Times Magazine*, e da obra *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien*, do etnólogo suíço René Fuerst, ambos lançados em 1969. Em decorrência dessa crescente pressão internacional, René Fuerst viria a integrar a visita médica da Cruz Vermelha Internacional, em 1970, e, também, a comissão da *Aborigines Protection Society*, em 1972.

Em continuidade às violações perpetradas contra os povos originários durante a vigência do SPI, a política indigenista oficial da ditadura manteve-se orientada por um rígido paradigma integracionista, o qual concebia as populações indígenas como grupos transitórios, fadados à dissolução cultural e à assimilação compulsória pela "comunhão nacional". Na prática, esse projeto assimilacionista implicava o esvaziamento das identidades étnicas, a erosão da autonomia política e o tratamento dado aos indígenas de inferioridade em grau de cidadania. O genocídio e o etnocídio dessas populações eram, assim, amparados por dispositivos legais e institucionais que, sob o pretexto de salvaguardar sua integridade física, cultural e territorial, atuavam como instrumentos de seu desmantelamento.

Esse marco normativo foi consolidado pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), cujo Art. 1º previa uma integração "progressiva" dos povos indígenas à sociedade envolvente. O texto partia de uma visão etnocêntrica e evolucionista, que supunha uma linha de progresso civilizacional pela qual os indígenas deveriam transitar: da condição de isolamento, passando por estágios intermediários de contato, até alcançar uma suposta plena incorporação à sociedade nacional. Em continuidade ao Código Civil de 1916, o Estatuto reproduzia a noção de "incapacidade relativa", submetendo os indígenas a um regime de tutela exercido pela Funai.

O uso do termo “silvícola” reforçava essa hierarquia, tratando os povos originários como indivíduos dependentes da gestão do Estado para os atos da vida civil.

No contexto brasileiro, a adoção da categoria “povos indígenas” constitui uma conquista política recente. Historicamente, o Estado os enquadrou sob designações como “índios” ou “silvícolas”, termos sustentados por lógicas assimilacionistas que visavam a extinção progressiva de suas identidades. Esse marco normativo foi consolidado pela Lei nº 6.001/1973, o Estatuto do Índio, cujo artigo 1º consagra a integração progressiva dos indígenas à sociedade envolvente. Souza Filho (2010) observa que o Direito brasileiro tradicional, imerso em uma visão etnocêntrica, supunha uma linha de progresso civilizacional pela qual os indígenas deveriam obrigatoriamente transitar: da condição de isolamento até a plena incorporação à comunhão nacional.

Em continuidade ao Código Civil de 1916, o Estatuto de 1973 reproduziu a noção de “capacidade relativa”, submetendo os indígenas a um regime de tutela que os considerava incapazes de gerir plenamente os atos da vida civil (Artigos 7º e 9º). Sob essa égide, a Fundação Nacional do Índio (Funai) passou a exercer o papel de tutora, tratando os sujeitos como seres em estágio transitório. De acordo com Silva (2017), esse paradigma da integração forçada ignorava a “re-existência” dessas comunidades, tentando moldá-las a um padrão de desenvolvimento que servia aos interesses do Estado-nação em detrimento da autonomia das coletividades.

Do ponto de vista jurídico, a situação dos direitos territoriais era marcada por contradições profundas. Embora o Artigo 198 da Emenda Constitucional de 1969 garantisse o usufruto exclusivo das riquezas existentes nas terras indígenas, o Estatuto do Índio introduziu brechas que relativizavam essa proteção em nome do interesse nacional. Os artigos 20 e 45 da referida lei permitiam a intervenção estatal e a exploração do subsolo em casos de grande interesse para a segurança e o desenvolvimento. Souza Filho et al. (2019) destacam que essa estrutura jurídica ignorava o direito à consulta prévia e à livre determinação, autorizando inclusive a remoção de grupos quando sua permanência na área fosse considerada desaconselhável pela União.

Nessa perspectiva, o regime de tutela justificou a inserção subordinada dos povos indígenas na economia nacional, exemplificada pelo projeto Perimetral-Yanomami durante a ditadura militar. A combinação entre o uso estratégico das brechas do Estatuto, grandes obras de infraestrutura e a omissão estatal produziu um cenário de profunda vulnerabilidade demográfica e territorial para os Yanomami. Como as ferramentas domésticas de proteção estavam comprometidas pela própria lógica tutelar do Estado, as comunidades e seus aliados

passaram a acionar redes transnacionais. Esse movimento buscava o reconhecimento da autodeterminação como um padrão jurídico internacional capaz de confrontar o integracionismo brasileiro (Silva, 2017), levando as denúncias de violações para fóruns como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

No plano jurídico-formal, o Art. 198 da Emenda Constitucional nº1 de 1969 estabelecia que as terras indígenas eram inalienáveis, assegurando aos povos indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas naturais nelas existentes. Em termos semelhantes, o Art. 44 do Estatuto do Índio previa que as riquezas do solo, em áreas indígenas, só poderiam ser exploradas pelos próprios indígenas, incluindo a garimpagem, faiscação e cata. Entretanto, essas garantias eram limitadas por um conjunto de brechas legais que abriam espaço para a exploração intensiva dos territórios indígenas em nome do "interesse nacional". Os artigos 20 e 45 do Estatuto permitiam a exploração do subsolo em terras indígenas em casos considerados de grande interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional, incluindo a possibilidade de remoção de grupos quando sua permanência na área fosse considerada "desaconselhável".

A pesquisa e a lavra de minerais em terras indígenas podiam ser concedidas a entidades federais mediante anuência da Funai, desde que se tratasse de minerais estratégicos definidos pelo Departamento Nacional da Produção Mineral (DNPM). Essa prerrogativa legal articulava-se com o parágrafo único do Art. 22 do Estatuto do Índio, que definia as terras ocupadas pelos indígenas como bens inalienáveis do patrimônio da União, conferindo ao Estado o controle final sobre o destino desses territórios. Embora o Art. 17 estabelecesse o dever de demarcação de todas as terras indígenas e o Art. 65 impusesse um prazo peremptório de cinco anos para a conclusão desse processo em todo o território nacional, a realidade política da ditadura operou uma inversão de prioridades.

Na prática, consolidou-se uma aplicação seletiva e assimétrica da norma: enquanto os dispositivos que permitiam a exploração do subsolo, a lavra de minérios e a remoção forçada de comunidades (Art. 20 e Art. 45) eram executados com celeridade institucional, os comandos voltados à proteção e delimitação territorial eram sistematicamente ignorados. O Estado brasileiro utilizava o vácuo jurídico da falta de demarcação para negar a posse permanente e o usufruto exclusivo, abrindo as fronteiras para projetos de infraestrutura e mineração estratégica.

Essa postura foi sintetizada em março de 1974 pelo Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, ao defender que a integração deveria ocorrer "o mais rápido possível", classificando como "bonitos, porém irreais" os ideais de preservação dos povos indígenas em seus territórios (Davis, 1975). A fala de Rangel Reis não era apenas uma retórica de governo, mas a formalização de uma política de Estado que via na autonomia e no isolamento dos

Yanomami um entrave ao projeto desenvolvimentista e integracionista imposto pela ditadura militar brasileira.

É nesse cenário de violações sistemáticas que as visitas internacionais da década de 1970 emergem como marcos fundamentais e precedentes diretos da campanha transnacional de ativismo Yanomami. Tais expedições não apenas desvelaram a precariedade de diversos povos indígenas frente aos projetos infraestruturais da ditadura e à omissão deliberada da Funai, mas também serviram para documentar um ponto de inflexão histórico: a transição das boas condições de vida e saúde dos Yanomami para o colapso provocado pelo avanço da fronteira econômica na região amazônica.

A evidência colhida pelas equipes internacionais de especialistas demonstrou que a desestruturação dos modos de vida tradicionais não foi um processo gradual, mas um choque traumático catalisado pela abertura da rodovia Perimetral Norte (BR-210) em 1973 e pela subsequente invasão garimpeira, intensificada em 1975 após a identificação de minérios estratégicos, como o urânio, pelo Projeto Radam. Portanto, ao confrontar o discurso ufanista do regime com a materialidade do genocídio em curso, essas visitas converteram o território Yanomami em um espaço de escrutínio global, deslocando a questão da órbita do "interesse nacional" para a esfera da responsabilidade internacional. Esse movimento dialoga diretamente com as teses de Brysk (2000) sobre a capacidade dessas populações de converter sua vulnerabilidade em força política internacional e de Bellier e Hays (2020) ao demonstrar como esses grupos transitam estrategicamente entre diferentes níveis de governança, conforme a receptividade de cada arena às suas pautas.

3.2 As visitas internacionais da década de 1970

No início da década de 1970, em meio às crescentes acusações internacionais de genocídio contra povos indígenas atribuídas ao Estado brasileiro, o regime militar autorizou a realização de visitas por organizações não governamentais internacionais, com o objetivo de examinar, *in loco*, as condições de vida dessas populações. Essas missões ocorreram entre os anos de 1970 e 1972 e podem ser compreendidas como um antecedente direto da campanha transnacional de ativismo Yanomami, que viria a se consolidar nas décadas seguintes.

Por conseguinte, os relatórios das visitas *in loco* constituem fontes para a compreensão da situação dos povos indígenas à época: (a) a visita médica realizada pelo Comitê Internacional da Cruz Vermelha, em 1970; (b) a expedição organizada pelo Primitive Peoples Fund/ Survival

International[32], em 1971; e (c) a visita da Aborigines Protection Society, em 1972. Essas expedições abrangeram diferentes regiões do território brasileiro, especialmente o Norte e o Centro-Oeste, incluindo povos como os Karajá da Ilha do Bananal, os Tiriyó do Parque Indígena do Tumucumaque e comunidades situadas na região de Aripuanã, onde viviam grupos como os Cinta Larga e os Suruí. A partir dessas visitas, foram produzidos relatórios que documentam não apenas as condições sanitárias dessas populações, mas também os impactos das políticas desenvolvimentistas implementadas pelo regime militar.

Nesse contexto, os relatórios também registram episódios de extrema violência contra povos indígenas, entre os quais se destaca o chamado Massacre do Paralelo 11, ocorrido em 1963, que vitimou membros do povo Cinta Larga. Esse episódio insere-se em um cenário mais amplo marcado pela intensificação das frentes de expansão econômica no Centro-Oeste brasileiro, impulsionadas tanto pelo chamado "boom da borracha" quanto pela construção de rodovias que atravessavam territórios tradicionalmente ocupados por populações indígenas.

À luz dessas dinâmicas, observa-se que a abertura de estradas e a expansão de atividades extrativistas estiveram diretamente associadas à remoção forçada de grupos indígenas de seus territórios de origem, à alienação e grilagem de suas terras, bem como à prática sistemática de violências, incluindo o extermínio de comunidades inteiras. O caso dos Cinta Larga constitui, dessa forma, um exemplo emblemático da catástrofe representada por tais projetos para povos em situação de isolamento ou de contato recente. Embora o Massacre do Paralelo 11 tenha ocorrido em 1963, em período anterior à ditadura militar instaurada em 1964, o episódio revela um contexto já marcado pela atuação de agentes estatais e pela centralidade de interesses vinculados à expansão territorial e econômica, incluindo a participação de militares, como o major Luiz Vinhas Neves. Nesse sentido, mais do que um evento isolado, o massacre antecipa dinâmicas que seriam aprofundadas ao longo do regime militar.

A chacina perpetrada por pistoleiros contratados pelo fazendeiro Antônio Mascarenhas Junqueira ocorreu apenas três anos após a construção da BR-364 no Centro-Oeste brasileiro, resultando no homicídio de mais de 3.500 indivíduos do povo Cinta Larga. Junqueira, à época presidente da empresa seringalista "Arruda, Junqueira & Co.", buscava expandir suas plantações de seringueira e contou, para tanto, com o aval do major Luiz Vinhas Neves, então dirigente do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

O episódio foi posteriormente documentado no Relatório Figueiredo, de 1967, que expôs as graves violações cometidas contra povos indígenas no Brasil. A repercussão dessas

[32] A Primitive Peoples Fund (fundada em novembro de 1969) deu origem à Survival International.

denúncias contribuiu para a mobilização de organizações não governamentais (ONGs) internacionais e para a realização de visitas *in loco* no início da década de 1970. Nesse contexto, a visita de 1972 retoma explicitamente o caso, incorporando-o ao conjunto de evidências sobre a violência sistemática contra populações indígenas no país. Por outro lado, o relatório do Comitê Internacional da Cruz Vermelha, de 1970, adota uma postura mais cautelosa, afirmando que o tema controverso do dito genocídio não será abordado[33] (Cruz Vermelha, 1970, p. 6), o que evidencia não apenas limites institucionais, mas também diferentes enquadramentos discursivos sobre as violações em curso.

No mesmo contexto, as missões religiosas católicas e protestantes desempenhavam papel central na mediação do contato com diversas populações indígenas, sendo responsáveis, em muitos casos, por atividades educacionais ao norte do rio Solimões. Essas missões atuavam em localidades como Belém do Solimões, Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira, Tapuruquara, Catrimani, Tootobi, Surucucu e na aldeia Tiriyó. Contudo, ao mesmo tempo em que prestavam assistência, operavam a partir de um forte viés catequizador. Em diversos casos, conforme apontam os relatórios analisados, tais práticas contribuíram para o esvaziamento e, por vezes, para a própria supressão, das identidades indígenas, ao impor referenciais religiosos e culturais que tensionavam ou substituíam suas cosmovisões e modos de vida tradicionais.

Em Iauaretê, por exemplo, os missionários salesianos, estabelecidos na região desde 1930, assistiam cerca de 4.600 indígenas, dispondo de infraestrutura relativamente consolidada e mantendo instituições escolares. Apesar disso, os processos de aculturação eram bastante evidentes, conforme descreve o relatório de 1972 da Aborigines Protection Society. A "cultura intrusiva" (Aborigines Protection Society, 1972, p. 57) teria contribuído para o enfraquecimento do orgulho e da autossuficiência desses grupos, tornando-os dependentes das estruturas missionárias. Em São Gabriel da Cachoeira (Uaupés), onde a presença salesiana remonta às primeiras décadas do século XX, observava-se que grande parte da população indígena já havia incorporado o uso da língua portuguesa, em um contexto marcado também pela presença significativa de não indígenas, o que intensificava tais dinâmicas. Ademais, os salesianos estendiam suas atividades aos Yanomami ao longo da fronteira com a Venezuela, especialmente na região do Pico da Neblina.

Além dos missionários salesianos, os Yanomami também recebiam assistência da Missão Católica Consolata de Turim, que mantinha um pequeno hospital e um posto indígena no rio Surumu, além de um posto permanente entre os Waika, em Catrimani. A isso somava-se

[33] "the controversial subject of so-called genocide will not be dealt with." (Cruz Vermelha, 1970, p. 6).

a atuação da Unevangelized Fields Mission, que prestava apoio aos povos Makuxi e Wapixana e mantinha três postos entre os Waika Yanomami. Desse modo, observa-se que a maior parte do contato estabelecido com esse que é considerado o maior grupo indígena relativamente isolado da América do Sul encontrava-se fortemente mediada pelas missões religiosas[34] (Aborigines Protection Society, 1972, p. 59).

Em uma reunião promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em abril de 1972, missionários defenderam que a integração das comunidades indígenas deveria ocorrer de forma lenta, gradual e cristã[35] (Aborigines Protection Society, 1972, p. 14). Na mesma ocasião, afirmaram que seu objetivo seria "aperfeiçoar", e não destruir, as culturas indígenas, sustentando que "o objetivo era o de trazer Cristo" (Aborigines Protection Society, 1972, p. 14). Nessa mesma linha, o reverendo Douglas McAllistair, da Unevangelized Fields Mission, declarava abertamente que "o propósito principal da missão era a conversão religiosa" (Aborigines Protection Society, 1972, p. 88).

Protásio Frikel, antropólogo e ex-missionário, classificou a década de 1970 como a "década da aculturação" e avaliou que as missões religiosas, tanto católicas quanto protestantes, representavam uma verdadeira tragédia para os povos indígenas, que poderiam até preservar sua existência física, mas não sua continuidade cultural (Aborigines Protection Society, 1972, p. 68).

Os relatos também apontam situações em que a atuação missionária assumia contornos ainda mais coercitivos. Em alguns casos, grupos indígenas eram obrigados a participar de cerimônias religiosas, como ocorria com os Nambiquara do rio Camararé, sob a responsabilidade da US South American Indian Mission. Apesar da imposição da prática religiosa, esses povos não dispunham de qualquer assistência médica por parte da missão e se encontravam em condições extremamente precárias de saúde, o que evidencia a profunda assimetria dessa relação e a prioridade conferida à conversão religiosa, em detrimento da prestação de ajuda humanitária efetiva.

Nesse cenário, os próprios relatos missionários e os relatórios internacionais indicavam também a incapacidade da Fundação Nacional do Índio (Funai) de garantir condições mínimas de existência aos povos indígenas sob sua tutela. Denúncias de violações de direitos humanos foram encaminhadas ao Tribunal Russell, realizado entre 1974 e 1976, bem como à sua quarta

[34] "Much of the pioneering contact with the biggest surviving tribe of primitive Indians in Brazil is being carried out by missionaries." (Aborigines Protection Society, 1972, p. 59).
[35] "Integration should be harmonious, slow, gradual, in short, charitable and christian." (Aborigines Protection Society, 1972, p. 14).

sessão, ocorrida em 1980, em Roterdã, na qual foram analisados casos envolvendo os povos Waimiri-Atroari, Yanomami, Nambiquara e Kaingang, culminando na condenação simbólica e política do Estado brasileiro (Comissão Nacional da Verdade, 2014).

Os relatórios das visitas de 1970, 1971 e 1972 registram, de forma recorrente, práticas como trabalho análogo à escravidão, remoção forçada de indivíduos indígenas de seus territórios, em flagrante contradição com a Constituição vigente à época, além de reiterados episódios de negligência por parte da Funai. Em diversos casos, a atuação do órgão sugeria a negociação do bem-estar indígena em favor de interesses privados, especialmente de fazendeiros, incluindo a cessão de terras e a exploração econômica de territórios tradicionalmente ocupados. Um exemplo disso é o caso da Gleba Itaporanga, no Parque Aripuanã, descrito como um dos episódios de transferência de terras indígenas aos interesses colonizadores externos (Aborigines Protection Society, 1972, p. 47).

A análise desses relatórios, portanto, não se limita à compreensão da problemática Yanomami em si. Ainda que a situação desse povo tenha se agravado posteriormente, especialmente com o anúncio da construção da BR-210, em 1973, e a descoberta de reservas de urânio em seu território, em 1975, tais documentos permitem contextualizar a condição mais ampla dos povos indígenas no Brasil naquele período. Nesse sentido, evidenciam o fracasso da Funai em cumprir sua função de tutela, ao mesmo tempo em que revelam uma política indigenista que tendia a manter os povos indígenas em uma condição de dependência estrutural, tratando-os como uma minoria coletiva a ser administrada. Como aponta um dos relatórios, a política da Funai mostrava-se “autoderrotante e desmoralizante para o indígena” (Aborigines Protection Society, 1972, p. 110).

3.2.1. O relatório da visita médica da Cruz Vermelha (1970)

A visita médica do Comitê Internacional da Cruz Vermelha, realizada em 1970, foi conduzida pelos médicos Bo Åkerren (Suécia), Sjouke Bakker (Holanda) e Rolf Haberrang (Alemanha), acompanhados do etnólogo suíço René Fürst. Cabe destacar que Fürst havia elaborado a obra *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien*, publicado em 1969, que corroborou para as acusações internacionais de genocídio contra o Brasil. Posteriormente ele viria a integrar a equipe da expedição da Aborigines Protection Society, em 1972.

Conforme o nome sugere, a missão tinha por objetivo avaliar as condições sanitárias das populações indígenas no Brasil. Naquela época, o Ministério do Interior era chefiado pelo general José Costa Cavalcanti, a presidência da FUNAI estava a cargo de José de Queirós

Campos e a presidência da República, de Emílio Garrastazu Médici. Já nas páginas iniciais, o documento salienta que o "polêmico assunto do genocídio" não seria abordado (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970). Essa omissão deliberada do tema sugere tanto uma exigência prévia do regime militar para autorizar o ingresso da comissão em solo nacional quanto uma escolha estratégica para evitar indisposições com o regime.

A expedição percorreu a região da chamada "Amazônia Legal", abrangendo entre 50 e 70 mil indígenas, distribuídos em 36 comunidades. A equipe visitou mais de 20 grupos, em um total de 30 aldeias. A compreensão desse recorte territorial exige considerar o próprio enquadramento institucional da região. A Amazônia Legal foi instituída pelo governo brasileiro por meio da Lei nº 5.173, de 27 de outubro de 1966, abrangendo uma área de 4.871.487 km², o equivalente a cerca de 57% do território nacional. À época, sua população era estimada em aproximadamente 6,8 milhões de habitantes, resultando em uma densidade demográfica de cerca de 1,4 habitante por km², muito inferior à média das demais regiões do Brasil (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970). Trata-se, portanto, de um espaço marcado por forte assimetria entre extensão territorial e ocupação populacional, ao mesmo tempo em que concentra parcelas expressivas de recursos hídricos, florestais, minerais e do potencial hidrelétrico brasileiro, frequentemente mobilizados em discursos de integração territorial e desenvolvimento nacional.

Esse enquadramento ajuda a compreender os processos descritos pela expedição, que identifica padrões recorrentes de pressão territorial associados à expansão de frentes econômicas, à abertura de rodovias e ao aumento da presença não indígena em diferentes áreas da Amazônia Legal. Nesse cenário, o relatório menciona Darcy Ribeiro (1970, p. 100) ao explicar que a sobrevivência dos povos indígenas estava condicionada à valorização econômica dos territórios onde habitavam, indicando que "somente em áreas de pouco interesse econômico os povos indígenas irão garantir sua liberdade e a preservação de sua cultura". De modo análogo, o relatório sugere que o destino das populações indígenas estaria diretamente condicionado à economia nacional e internacional, incluindo flutuações de mercado e ciclos de exploração de recursos naturais, que determinariam a permanência ou o deslocamento de grupos em isolamento relativo (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970).

No caso dos Yanomami, essa lógica adquire materialidade concreta no contexto das políticas de ocupação da Amazônia, em que os povos indígenas passam a ser frequentemente representados como entraves ao chamado desenvolvimento nacional. Nesse sentido, o então governador de Roraima, Fernando Ramos Pereira, afirmou que uma área "tão rica quanto esta: com ouro, diamantes e urânio, não poderia se dar ao luxo de abrigar apenas meia dúzia de tribos

indígenas, responsáveis por atrasar o desenvolvimento do Brasil" (O Estado de S. Paulo, 1975). A frase proferida pelo governador explicita a lógica apontada por Ribeiro (1970).

Nesse contexto, os relatórios analisados já apontavam a insuficiência das políticas de demarcação de terras indígenas como um dos principais fatores de vulnerabilidade das populações observadas, destacando que os parques indígenas existentes eram incapazes de abranger a totalidade dos grupos da região amazônica e, em geral, comportavam apenas contingentes reduzidos. Ainda assim, tais recomendações não foram efetivamente implementadas pelo Estado brasileiro no período, mesmo diante da identificação recorrente de situações de pressão territorial e deslocamento forçado. Entre as áreas visitadas estavam a Ilha do Bananal, habitada pelos Karajá e classificada como "reserva aberta"; o Parque Nacional do Xingu, com 22.000 km² e 15 grupos; o Parque Indígena do Tumucumaque, onde viviam os Tiriyó; e a reserva Aripuanã, criada em 1968, habitada pelos Suruí, Cintas Largas e outros povos em relativo isolamento (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970).

Ao longo da Amazônia Legal, o relatório identifica padrões semelhantes de pressão territorial resultantes da expansão de frentes econômicas, da construção de infraestrutura e da intensificação da presença não indígena. No caso dos Cintas Largas, situados na região de fronteira entre Mato Grosso e Rondônia, o primeiro contato com não indígenas ocorreu em função da construção da BR-364, ligada à expansão das frentes seringueiras em Mato Grosso, resultando no Massacre do Paralelo 11, em 1963, e expondo as fragilidades estruturais do então Serviço de Proteção ao Índio na proteção dessas populações, bem como sua implicação em graves violações de direitos indígenas.

Na região da Ilha do Bananal, localizada no estado brasileiro do Tocantins, o relatório aponta um cenário igualmente marcado pela crescente ocupação por não indígenas, com fazendeiros que arrendavam terras da própria Funai, além da expansão do turismo a partir de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, que funcionava como polo de atração regional. Os Karajá, por sua vez, manifestavam preocupação diante do anúncio da construção da BR-242 (Transbananal), que cruzaria a ilha de leste a oeste, intensificando ainda mais a circulação externa na região. O relatório registra ainda que a Funai mantinha um grande rebanho de gado na área, do qual os indígenas não auferiam qualquer benefício, nem como trabalhadores, nem como consumidores (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 10).

Na aldeia Santa Isabel do Morro, localizada na Ilha do Bananal (TO), o grupo foi recebido pelo médico espanhol Dr. Sanchez, o único médico da Funai encontrado em toda a trajetória. O Hospital do Índio apresentava condições de limpeza adequadas e contava com cerca de 20 leitos, embora a farmácia estivesse mal abastecida. As doenças mais comuns eram

malária, verminoses e tuberculose, e o relatório chama atenção ainda para a presença de grande quantidade de cães nas aldeias, vistos como potenciais vetores de enfermidades.

Em contraste, a visita aos cerca de 250 Karajá da aldeia Fontana, em 18 de maio de 1970, também localizada na Ilha do Bananal, revela um quadro de extrema precariedade: os indivíduos encontravam-se em péssimas condições, marcados por negligência e apatia (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 10), situação que, conforme indicaria o relatório da Aborigines Protection Society/Survival International no ano seguinte, não apresentou melhorias.

No Parque Nacional do Xingu, localizado no estado de Mato Grosso, área protegida de 22.500 km² com aproximadamente 1.500 indígenas pertencentes a 15 grupos, a equipe foi recebida no Posto Leonardo Villas-Bôas pelos indigenistas Orlando e Cláudio Villas-Bôas. O caso mais grave observado foi o dos Bororo, que já não recebiam qualquer assistência da Funai e se encontravam cercados por fazendeiros. Suas condições de higiene eram precárias, cerca de 15% da população apresentava tuberculose e outros sofriam de anemias severas. O grupo Bororo registrou o mais baixo nível de hemoglobina de toda a expedição, e o relatório afirma que a população diminuía rapidamente em decorrência de doenças, alimentação inadequada e completa ausência de cuidados médicos, estando à beira da extinção (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 20). Esses casos evidenciavam a urgência da demarcação de terras indígenas diante das políticas desenvolvimentistas implementadas pelo regime militar.

No Posto Marechal Rondon (MT), em área de ocupação tradicional do povo Xavante, os indígenas trabalhavam no cuidado de aproximadamente 300 cabeças de gado pertencentes à Funai. O relatório descreve que as terras eram férteis, mas que a maior parte já havia sido vendida a fazendeiros (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 22). Somava-se a isso a proximidade de um garimpo de diamantes com cerca de mil trabalhadores. Segundo o documento, os planos da Funai incluíam a remoção dos Xavante para uma área situada a cerca de 100 km, o que configuraria mais um caso de deslocamento forçado de grupos indígenas.

Em outro trecho, o relatório registra uma situação de trabalho análogo à escravidão envolvendo o grupo Tauandê, a cerca de 30 km de Vilhena (RO). O grupo era composto por 20 pessoas (quatro homens, oito mulheres e oito crianças), que viviam em péssimas condições de higiene e em uma situação descrita como “lamentável de existência” (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 23). Todos eram obrigados a trabalhar para um fazendeiro local, que os mantinha em completa dependência, fornecendo apenas pequenas quantidades de arroz. As mulheres não desejavam ter filhos por temerem perdê-los em razão do trabalho exaustivo e por se sentirem incapazes de cuidar de crianças em um contexto de quase escravidão, recorrendo

com frequência ao aborto, realizado com o uso de uma casca de árvore (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 24).

Em 10 de junho, a equipe visitou os Nambiquara Serra Azul, localizados no noroeste do estado de Mato Grosso, em área de transição entre o Cerrado e a Amazônia, assistidos pelo Summer Institute of Linguistics (SIL). Concluiu-se que suas condições de existência eram extremamente precárias, com taxas muito elevadas de mortalidade infantil. Dormiam no chão, encontravam-se em um estágio de "aculturação parcial" e, apesar de nove anos de contato com o SIL, permaneciam em situação de extrema miséria (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 26).

Entre os Nambiquara do rio Camararé, também situados no noroeste de Mato Grosso, na região da bacia do rio Juruena, cerca de 40 indivíduos assistidos pela US South American Indian Mission não dispunham de qualquer assistência médica. Apresentavam quadro de apatia e saúde extremamente debilitada, eram obrigados a participar de cerimônias religiosas e, segundo o relatório, parecia ter sido colocado um fim em suas formas tradicionais de vida: artefatos indígenas haviam desaparecido ou sido destruídos, enquanto os missionários viviam em uma casa ampla e bem mobiliada (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 27).

No caso dos Nambiquara Mamaindê, representados por 25 indivíduos na aldeia Capitão Pedro, também localizada em Mato Grosso, todo o território, incluindo a própria aldeia, pertencia à empresa imobiliária DGPI, de São Paulo. A equipe médica descrevia a situação como realmente desesperadora, advertindo que, na ausência de assistência, a aldeia provavelmente desapareceria[36] (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 28).

Em Belém do Solimões (AM), cerca de 600 Tikuna recebiam assistência simultânea da Funai e da missão católica Capuchinha, mas o relatório registrava numerosos casos de tuberculose. As terras ocupadas pelos Tikuna pertenciam a um proprietário branco, que os obrigava a trabalhar em suas plantações em troca de remuneração irrisória (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 36). Além disso, menciona-se o "Green Hell Tour", um espetáculo organizado por um hoteleiro estrangeiro para turistas, intermediado por um funcionário da Funai, no qual alguns indígenas eram apresentados ao público em estado de forte embriaguez.

No Posto São Marcos, localizado no estado de Roraima, na região amazônica próxima à fronteira com a Guiana, e posteriormente demarcada como Terra Indígena São Marcos, a missão da Cruz Vermelha encontrou uma área de 250 mil hectares com cerca de 3.500 cabeças

[36] "The Indians are in a really desperate situation, and if assistance is not provided in the near future, the village will probably die out completely." (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 28).

de gado e 1.000 cavalos. Aproximadamente 750 Makuxi viviam no local, mas não trabalhavam na fazenda nem tinham direito ao consumo da carne do gado pertencente à Funai.

Já na visita ao Posto Mãe Maria, localizado no sudeste do estado do Pará, em área de influência da rodovia BR-222 e território tradicional do povo Gavião, em 29 de julho de 1970, o relatório registra que os Gavião viviam em situação de fome. Além de farinha, não havia outra fonte alimentar e nenhuma proteína disponível. As taxas médias de hemoglobina eram baixíssimas (7,8 gr%) e as principais doenças observadas eram malária, pneumonia e sarna. Segundo os médicos, tratava-se do grupo em pior situação de saúde dentre todos os visitados: não havia idosos nem crianças, e homens e mulheres estavam extremamente debilitados. O relatório sugere que esse quadro se insere em um contexto mais amplo de transformação territorial associado à abertura de rodovias e à intensificação de frentes de ocupação na região, processos que impactavam diretamente povos indígenas anteriormente em relativo isolamento (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970).

A equipe da Cruz Vermelha também alcançou a região de Catrimani, no sul do estado de Roraima, na bacia do rio Catrimani, onde foram observados os Yanomami, descritos no relatório como o povo "mais primitivo" entre os grupos visitados, em referência ao grau de isolamento. Ainda assim, esse isolamento não seria preservado diante dos processos desencadeados entre 1973 e 1975, os quais serão analisados no capítulo seguinte. Considerando que a problemática Yanomami emerge apenas a partir de 1973, após as três visitas internacionais aqui analisadas, os relatórios de 1970 não chegaram a fornecer elementos diretamente mobilizados pela campanha transnacional de ativismo. Ainda assim, o documento revela que suas condições de vida e saúde, em relativo isolamento, não foram devidamente protegidas pela Funai.

Ao final, apesar de todos os casos documentados, a missão concluiu que, durante toda a visita, não foram observadas "evidências de massacres ou qualquer sinal de maus-tratos físicos" a tribos ou indivíduos indígenas (Comitê Internacional da Cruz Vermelha, 1970, p. 53). Essa conclusão mostra-se, no mínimo, tensionada diante do conjunto de violações, situações de extrema vulnerabilidade e formas diversas de violência estrutural relatadas ao longo do próprio documento. Ainda assim, o relatório reconhece que o declínio das populações indígenas no Brasil se devia, em grande medida, às doenças e à negligência. A baixa resistência imunológica diante de enfermidades externas, sobretudo em contextos de desnutrição, fazia com que doenças consideradas "comuns" se tornassem fatais.

No que se refere às políticas indigenistas do regime militar diante desse conjunto de problemáticas, o relatório observa que era provável que o governo brasileiro investisse esforços

significativos para promover a aculturação das populações indígenas, ao mesmo tempo em que interesses econômicos desempenhavam papel central na abertura dos territórios tradicionais da Amazônia. Esse processo poderia implicar a transferência de grupos inteiros para novas áreas de menor valor econômico.

Por fim, o relatório enfatiza a urgência de medidas como a criação de novas reservas indígenas, a capacitação de servidores públicos, o controle rigoroso das interações com grupos pouco contatados, a imunização contra doenças, a implementação de programas de educação em saúde, o treinamento agrícola e a provisão de serviços médicos. No entanto, os relatórios das visitas internacionais subsequentes indicam que tais recomendações não foram implementadas e, em alguns casos, a situação dos povos indígenas parecia ter se agravado ainda mais. Nesse contexto, a visita realizada pelo Primitive Peoples Fund/Survival International em 1971 retoma parte dessas preocupações e amplia o escopo de observação sobre diferentes regiões e populações indígenas no Brasil, permitindo a continuidade da análise das pressões internacionais sobre o Estado brasileiro no início da década de 1970.

3.2.2 O relatório da visita do Primitive Peoples Fund (1971)

Apenas seis meses após a visita da Cruz Vermelha, em 1971 ocorreu a expedição liderada por Robin Hanbury-Tenison, então presidente do Primitive Peoples Fund. A organização havia sido fundada em 1969 e posteriormente tornou-se a Survival International, uma das principais ONGs internacionais dedicadas à defesa dos direitos de povos indígenas e tribais em escala global, denominação que refletia sua missão de proteção à sobrevivência desses povos, especialmente em um contexto de crescente visibilidade internacional das denúncias de genocídio e violações contra povos indígenas no Brasil (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 2).

O relatório do Primitive Peoples Fund, atual Survival International, explicita que a escolha do Brasil como primeiro grande campo de atuação da organização esteve diretamente relacionada à repercussão internacional das denúncias envolvendo o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e às acusações de violações sistemáticas contra povos indígenas. Nesse sentido, o documento afirma que:

> A publicidade dada à desativação do Serviço de Proteção ao Índio do Brasil e as reportagens de jornais sobre atrocidades, combinadas com as menções a genocídio,

> despertaram a opinião pública. Por isso, foi apropriado que o primeiro grande projeto empreendido pelo Fundo fosse no Brasil (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 2)[37]

Como visto, a Cruz Vermelha já havia realizado, em 1970, uma visita com o objetivo de relatar as condições de saúde e de existência dos povos indígenas em diferentes regiões do Brasil. No ano seguinte, em 1971, o Ministério das Relações Exteriores brasileiro convidou Robin Hanbury-Tenison a realizar uma nova expedição, voltada ao levantamento dos aspectos não médicos das condições de vida dos povos indígenas e à avaliação da possibilidade de coordenação de fundos internacionais destinados a essas populações (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 2). Nesse contexto, Hanbury-Tenison relata que, após ter tido acesso às experiências da missão da Cruz Vermelha em Genebra, em novembro de 1970, pôde utilizar essas informações como base para a definição de um roteiro próprio, que incorporava áreas não visitadas anteriormente (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 2).

A visita do Primitive Peoples Fund/Survival International, em 1971, insere-se em um processo de intensificação das observações internacionais sobre as violações de direitos dos povos indígenas pelo Estado brasileiro, aprofundando as questões já levantadas pela missão internacional anterior. Diferentemente de uma abordagem estritamente sanitária, como no caso da visita médica da Cruz Vermelha, o relatório em questão enfatiza de forma mais direta a dimensão política da questão indígena, especialmente no que se refere à ocupação territorial, à atuação estatal e à presença de agentes externos em áreas indígenas.

A expedição percorreu oito áreas: Xingu, Bananal, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Aripuanã, sul do Pará, norte de Goiás, Tumucumaque e Roraima. Ao longo desse percurso, o relatório mobilizou uma ampla rede de interlocução com mais de quarenta antropólogos e especialistas, cujas avaliações convergiam quanto à gravidade das condições enfrentadas pelas populações indígenas em diferentes regiões do país. Em conjunto, essas análises reforçavam a percepção de que tais grupos estavam submetidos a intensos processos de vulnerabilização, associados à expansão de frentes econômicas e à ausência de mecanismos efetivos de proteção estatal, com alertas recorrentes sobre o risco de desaparecimento de comunidades em situação de maior isolamento.

Hanbury-Tenison atesta que as pressões comerciais decorrentes da expansão econômica e dos projetos de construção de rodovias produziam um cenário de crescente negligência em relação aos povos originários, cujo destino passava a ser condicionado por dinâmicas

---

[37] "Publicity given to the disbanding of the Indian Protection Service of Brazil and newspaper reports of atrocities, combined with talk of genocide, aroused public opinion. It was therefore appropriate that the first major project undertaken by the Fund should be in Brazil" (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 2).

econômicas, e não por critérios de preservação de suas condições de vida e existência. Segundo sua análise, a atuação da Fundação Nacional do Índio permanecia subordinada às prioridades do Ministério do Interior, que colocava o "desenvolvimento" econômico acima da proteção das populações indígenas.

No conjunto das áreas analisadas, Robin Hanbury-Tenison destaca o Parque Indígena do Xingu como a experiência mais bem-sucedida em matéria de política indigenista no Brasil. Ainda assim, o parque encontrava-se sob ameaça iminente, uma vez que estava prestes a ser atravessado pela rodovia BR-080. Nesse contexto, sua própria existência passou a ser questionada, sendo inclusive caracterizada como "prejudicial à segurança e ao desenvolvimento do país", conforme noticiado pelo jornal O Estado de S. Paulo em 7 e 8 de abril de 1971. Entre os grupos mais diretamente afetados pela construção da rodovia estavam os Juruna e os Txucarramãe. No caso dos Juruna, visitados em 7 de fevereiro, o relatório registra que o grupo havia se deslocado para uma aldeia temporária mais afastada do rio Xingu, motivado pelo temor do contato com não indígenas em decorrência da abertura da estrada, o que evidenciava uma percepção clara, por parte dos próprios indígenas, dos riscos associados à intensificação dessas frentes de invasão (Primitive Peoples Fund, 1972, p. 8).

De modo semelhante, entre os Txucarramãe, observava-se preocupação quanto aos impactos da rodovia e à possibilidade de deslocamento para áreas ao sul, embora o relatório destaque que as famílias apresentavam boas condições de saúde no momento da visita (Primitive Peoples Fund, 1972, p. 9). O traçado da BR-080, originalmente previsto para contornar o limite norte do parque, foi posteriormente alterado para atravessar sua porção central, sendo interpretado pelos observadores como uma ameaça direta à sua integridade. Isso porque o relativo sucesso do Parque do Xingu estava diretamente associado ao seu grau de isolamento em relação às pressões externas de colonização. Nesse sentido, o relatório enfatizava a necessidade de uma atuação firme da Funai para conter os impactos da rodovia, alertando para o caráter potencialmente ilegal de sua penetração em uma área protegida e recomendando, caso a porção norte do parque se tornasse inviável em razão do contato com não indígenas, a incorporação de áreas equivalentes em outras regiões, de modo a preservar sua continuidade territorial (Primitive Peoples Fund, 1972, p. 9).

O relatório produzido no ano seguinte pela Aborigines Protection Society confirmaria, contudo, a concretização desses temores: a porção norte do Parque Indígena do Xingu havia sido, de fato, comprometida pela abertura da rodovia, sem que medidas efetivas fossem adotadas pela Fundação Nacional do Índio para proteger os grupos afetados. Esse descompasso entre diagnóstico e ação estatal evidencia não apenas a fragilidade das políticas de proteção

territorial, mas também a prevalência dos interesses desenvolvimentistas sobre a garantia dos direitos indígenas. O próprio general Oscar Jerônimo Bandeira de Mello, então presidente da Funai, sugeria que os indígenas vestiam roupas assim que os turistas iam embora, insinuando que a situação no Xingu seria uma encenação destinada a favorecer a candidatura dos irmãos Villas Bôas ao Prêmio Nobel da Paz (O Estado de S. Paulo, 1971; Primitive Peoples Fund, 1971, p. 24-25). Esse conjunto de discursos evidencia a presença de uma leitura institucional e pública que colocava em dúvida a identidade étnica indígena bem como da legitimidade do modelo de proteção territorial indígena.

Naquele contexto, a Funai encontrava-se sob comando de militares, frequentemente alinhadas a uma perspectiva de integração dos povos indígenas aos projetos de desenvolvimento nacional. Tal cenário tornava ainda mais problemática a consolidação do regime de tutela previsto no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), uma vez que levantava questionamentos fundamentais acerca da capacidade institucional do órgão indigenista. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o Estado atribuía à Funai a responsabilidade de "tutelar" os povos indígenas, sua atuação concreta revelava posturas incompatíveis com essa função.

Essa contradição não se limitava ao plano institucional ou normativo, mas se manifestava de forma concreta nas áreas sob administração do órgão. Na Ilha do Bananal (TO), o relatório de 1971 indica que os Karajá se encontravam em declínio em razão das pressões advindas dos assentamentos de colonizadores e da incidência de doenças. O documento registra, ainda, que a Funai mantinha um grande rebanho de gado em terras indígenas sem que os Karajá se beneficiassem dessa atividade, seja por meio do consumo, da remuneração ou da participação no trabalho. Nesse contexto, os especialistas defendiam que os indígenas deveriam ter maior autonomia na condução de seus próprios assuntos, em vez da imposição de projetos econômicos externos, evidenciando o descompasso entre a função tutelar atribuída à Funai e sua atuação efetiva (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 10).

A proximidade da cidade de São Félix do Araguaia (MT) e o fluxo contínuo de turistas agravavam o quadro. Hanbury-Tenison descreve que, em uma das aldeias Karajá administradas por uma missão Adventista do Sétimo Dia, o arame farpado era um elemento marcante e a cena remetia a imagens de assentamentos de trabalho compulsório do século XIX. Havia pouco trabalho sendo realizado e predominava uma atmosfera de letargia. As condições de saúde eram precárias, e diversas casas abrigavam pessoas com malária, deitadas em redes (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 11).

O relatório aponta, ainda, em consonância com o que já havia sido indicado pela Cruz Vermelha em 1970, que a Ilha do Bananal encontrava-se amplamente ocupada por fazendeiros

que arrendavam terras da Funai. Hanbury-Tenison estimava que, à época, cerca de 800 indígenas conviviam com mais de 8.000 colonizadores, o que evidencia a magnitude da pressão externa sobre o território. Nesse contexto, os recursos supostamente destinados às comunidades indígenas pareciam, em grande medida, beneficiar aqueles responsáveis por sua administração. Tal cenário expõe de forma contundente a fragilidade do regime tutelar, ao revelar um órgão que, em vez de assegurar a proteção dos povos indígenas, mostrava-se incapaz de garantir condições mínimas de autonomia, bem-estar e controle sobre seus próprios territórios.

Além disso, durante a visita, observou-se que os Karajá produziam artefatos de alta qualidade, os quais eram comercializados por meio da Funai (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 11). Ainda assim, esse potencial produtivo não se convertia em melhoria concreta de suas condições de vida. Ao contrário, o grupo encontrava-se em situação de desolação, em grande medida decorrente do reassentamento forçado, sendo forçado a sobreviver em uma área de baixa fertilidade e sob a pressão do avanço das frentes de colonização. Nessas circunstâncias, sua subsistência tornava-se amplamente dependente de assistência material externa, evidenciando a contradição entre sua capacidade produtiva e as condições de vulnerabilidade a que estavam submetidos.

No estado de Mato Grosso do Sul, os grupos indígenas visitados eram descritos como fortemente aculturados, quase em paridade cultural com a sociedade envolvente, mas sujeitos à discriminação e sem acesso às mesmas oportunidades que os vizinhos “brasileiros”. Um trecho particularmente relevante do relatório trata da situação dos povos indígenas em Dourados (MS). Na visita realizada em 9 de fevereiro de 1971, foram observados os grupos Guarani, Kaiowá e Terena. Embora suas terras fossem consideradas muito férteis, as condições de vida eram precárias e havia numerosos casos de tuberculose. Esses indígenas encontravam-se profundamente inseridos na cultura não indígena, porém eram contratados por salários extremamente baixos, o que os impedia de suprir suas necessidades básicas. Em função disso, recorriam, por exemplo, ao uso de latas vazias para cozinhar, já que não tinham condições de comprar panelas. O relatório atribui essa situação, em parte, à construção de uma rodovia que atravessou a reserva, trazendo consigo a desestruturação de seus modos de vida tradicionais e levando, em alguns casos, à prostituição e à embriaguez (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 12).

Em Mato Grosso, Hanbury-Tenison descreve que os povos indígenas encontravam-se em estado de choque diante da velocidade do “desenvolvimento” regional. Diante desse contexto, defendia que, nas áreas de reserva, fosse garantido o pleno usufruto das terras pelos indígenas, permitindo-lhes desenvolver a agricultura de subsistência sem a pressão constante de invasões (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 26). No Parque Aripuanã, os Cinta Larga e outros

grupos quase completamente isolados permaneciam sob ameaça (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 17).

No sul do Pará e norte de Goiás, as condições de vida e saúde eram consideradas relativamente aceitáveis, com exceção do grupo Gavião. Hanbury-Tenison concorda com as conclusões da Cruz Vermelha de que os Gavião se encontravam no pior estado entre todos os grupos visitados: o ambiente era de completo desespero e degradação (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 19). Nessa região, o risco mais significativo era o avanço das rodovias que cortavam as reservas indígenas, intensificando o contato e, consequentemente, favorecendo a disseminação de epidemias. Por conta disso, o relatório recomendava que qualquer estrada planejada fosse desviada das terras indígenas.

No Parque Indígena de Tumucumaque, a equipe avaliou que os povos ali residentes estavam em boas condições. Ainda assim, o relatório alertava para os riscos associados a projetos de promoção do turismo na região. Já em Roraima, Hanbury-Tenison lamentava o fato de que, embora o estado abrigasse o maior número de populações indígenas do país, estas fossem quase totalmente negligenciadas pela Funai. À época do relatório, a Funai administrava uma grande fazenda a cerca de 50 km ao norte de Boa Vista, em São Marcos; no entanto, embora alguns indígenas vivessem na área, nenhum deles era empregado e obtinha pouquíssimos benefícios dessa atividade. A Funai também era apontada como responsável por representar os povos indígenas em disputas legais relativas a direitos territoriais (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 21). Como já indicava o relatório da Cruz Vermelha, a região era marcada pela forte presença de missões religiosas, que atuavam nas áreas de saúde e educação, mas não possuíam competência para intervir em questões de direitos territoriais.

Esse quadro reforça a percepção de que as políticas indigenistas implementadas naquele período, sob a responsabilidade da Fundação Nacional do Índio, mostravam-se insuficientes para cumprir seu papel institucional de garantir condições para a plena reprodução cultural dos povos indígenas, sobretudo no contexto das obras desenvolvimentistas de construção de rodovias e de exploração mineral que ameaçava frontalmente a vida desses povos.

No momento da visita do Primitive Peoples Fund, já havia a proposta de criação de um Parque Indígena Yanomami. Contudo, sua implementação era dificultada pelo fato de que um número significativo de Yanomami, designados no relatório como Waiká, denominação atribuída a um subgrupo Yanomami, vivia para além da fronteira com a Venezuela, o que impunha desafios à delimitação territorial. O relatório destaca que os Yanomami constituíam o maior grupo relativamente preservado do Brasil e, possivelmente, de toda a América do Sul, o

que tornava primordial garantir-lhes condições para a manutenção de seus modos de vida tradicionais, dentro de um enquadramento culturalista.

Por essa razão, Hanbury-Tenison recomendava a criação de uma reserva internacional que abrangesse ambos os lados da fronteira, argumentando que, por se tratar do maior grupo não plenamente aculturado da região e considerando que uma parcela significativa de sua população se encontrava em território venezuelano, essa solução representaria a forma mais adequada de assegurar sua proteção (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 22).

Hanbury-Tenison enfatizava a necessidade de aprender com a experiência de outros grupos ao norte de Boa Vista, como os Makuxi e os Wapixana, já descritos no relatório como "cidadãos de segunda classe" e em risco de se tornarem "escravos" (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 22). Nesse contexto, o risco de intensificação da exploração desses territórios por colonizadores já se apresentava como iminente e, ainda assim, a Funai não lhes prestava assistência consistente. Como será analisado na sequência, a situação dessas populações tenderia a se agravar nos anos subsequentes.

As condições de quase escravidão descritas no relatório da Cruz Vermelha continuavam a se repetir. O documento do Primitive Peoples Fund relata, por exemplo, a situação dos Nambiquara Tauandê, visitados em 20 de fevereiro de 1971. Um pequeno grupo, formado por 26 adultos e uma criança, era mantido em condições análogas à escravidão por um fazendeiro local (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 16). O relatório indica que esses grupos se encontravam sob grave ameaça, em risco iminente de serem sobrepujados pela expansão de frentes econômicas, sendo a situação dos Nambiquara Mamaindê descrita como "desesperadora" (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 16). O documento conclui que o grupo caminhava rapidamente para a extinção e que a assistência oferecida pela Funai era mínima. Hanbury-Tenison observa que, caso nenhuma medida fosse adotada, a assistência sequer seria necessária, uma vez que os indígenas já estariam mortos[38] (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 16).

Em síntese, o relatório de 1971 reforçava a necessidade de criação de novos parques indígenas e de fortalecimento da proteção das terras já demarcadas contra invasores. Ao mesmo tempo, o documento contrapunha-se abertamente aos planos da Funai, os quais previam o confinamento e a remoção forçada de populações para liberar territórios férteis e estratégicos às frentes econômicas em expansão, a exemplo do projeto de remoção dos Xavante no Posto Marechal Rondon. Advertia-se, assim, que a criação de reservas não deveria servir como mero

[38] "The Indians in this area are going rapidly downhill towards extinction. Very little Funai aid reaches them and if nothing is done none will be needed as most of the Indians will be dead." (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 16).

mecanismo de remoção da presençaindígena em detrimento dos empreendimentos da ditadura. O relatório ressaltava, ainda, que o governo brasileiro deveria atuar com maior cautela para impedir que a construção de rodovias atravessasse territórios indígenas, sob o risco de aprofundar processos de violência, aculturação e extermínio. Nesse contexto, a persistência dessas problemáticas contribuiria, nos anos seguintes, para a intensificação do escrutínio internacional sobre a política indigenista do regime militar, como evidenciado pela expedição da *Aborigines Protection Society* em 1972, analisada na próxima seção.

3.2.3 O relatório da Aborigines Protection Society (1972)

Na sequência das visitas realizadas pela Cruz Vermelha (1970) e pelo Primitive Peoples Fund/Survival International (1971), a expedição conduzida pela Aborigines Protection Society, em 1972, insere-se em um contexto de crescente mobilização internacional em torno das acusações de genocídio e de outras violações de direitos dos povos indígenas no Brasil. Diferentemente das missões anteriores, que já haviam identificado graves problemas sanitários, territoriais e institucionais, o relatório da Aborigines Protection Society aprofunda o diagnóstico dessas condições ao mesmo tempo em que reforça o caráter sistemático das pressões exercidas sobre as populações indígenas, especialmente no âmbito das políticas de desenvolvimento e ocupação da Amazônia. Nesse sentido, a visita de 1972 não apenas retoma preocupações anteriormente apontadas, mas também contribui para consolidar uma narrativa internacional mais estruturada sobre a gravidade dessas violações, ampliando sua visibilidade e intensificando a pressão sobre o Estado brasileiro.

A própria realização dessas visitas internacionais suscita um questionamento relevante acerca da postura do Brasil diante das acusações de genocídio que circulavam no período. A decisão de autorizar, e até incentivar, a presença de missões estrangeiras pode ser interpretada tanto como uma tentativa de responder às pressões internacionais quanto como uma estratégia de controle da narrativa sobre a situação indígena no país. Nesse sentido, coloca-se a questão de saber em que medida tais iniciativas funcionaram como mecanismos de legitimação externa ou como formas de contenção e gestão das críticas dirigidas ao regime.

O relatório da visita da *Aborigines Protection Society* (APS) ao Brasil, em 1972, foi elaborado por Edwin Brooks, René Fuerst, John Hemming e Francis Huxley. A presença de Fuerst é emblemática, visto que ele havia integrado a missão da Cruz Vermelha em 1970 e fora o autor do trabalho *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien* (1969), que impulsionara as denúncias internacionais de genocídio. A viagem foi integralmente custeada pelo governo

brasileiro, e a publicação do documento ficou condicionada ao envio prévio de exemplares às autoridades nacionais, bem como à sua aprovação oficial antes de que fosse publicada. Esse dado é particularmente relevante à luz das estratégias do regime, na medida em que evidencia a existência de mecanismos institucionais de controle sobre a informação. Essa ambivalência transparece na abertura do texto, quando os autores pedem que os críticos internacionais que foram tão rapidos em alegar genocídio deveriam, ao menos, reconhecer que alguns membros do governo estavam dispostos a "lavar em público roupas tão sujas e manchadas de sangue" (Aborigines Protection Society, 1972, p. 1)[39].

A Aborigines Protection Society foi fundada em 1837 e posteriormente integrada à Anti-Slavery Society, criada em 1839. Em 1964, por meio da atuação de Jesco von Puttkamer, a organização auxiliou cerca de sessenta indígenas Kayabi a escaparem de seringueiros nas proximidades do rio São Manoel, na região de fronteira com a Bolívia, o que demonstra que a entidade já possuía experiência prévia com a causa indígena na América do Sul. Após a divulgação do Relatório Figueiredo, a organização passou a manifestar crescente preocupação em relação ao tratamento dispensado aos povos originários no Brasil. O então presidente da Anti-Slavery Society, Douglas Glover, após interlocuções com o embaixador brasileiro Sérgio Corrêa da Costa e com o primeiro-secretário Marcos de Azambuja, recebeu o convite para uma expedição ao país. Como braço especializado da Anti-Slavery Society, a Aborigines Protection Society foi considerada a entidade mais adequada para conduzir a missão.

Os povos indígenas encontravam-se, naquele período, em uma situação de vulnerabilidade extrema, sobretudo em razão da ausência de imunidade às doenças introduzidas pela "civilização". Paralelamente, a exploração e a devastação das florestas agravavam significativamente suas condições de existência, reduzindo as possibilidades de refúgio diante do avanço contínuo das frentes de colonização.

Segundo os especialistas da APS, o bem-estar indígena dependia de alguns elementos centrais: a) o reconhecimento legal da titularidade de suas terras; b) garantias de que, frente às políticas integracionistas do regime, pudessem manter seus costumes e tradições; c) uma atuação mais efetiva da Funai; e d) a prestação de assistência médica adequada. O relatório defendia que os povos originários tivessem usufruto exclusivo, permanente e inviolável de seus territórios, condição considerada indispensável tanto para a sobrevivência de suas culturas quanto para a preservação de seus modos de vida. Nesse sentido, ainda que tais direitos

[39] "Those outside critics who were quick to alledge genocide against the brazilian authorities might at least have given credit to those in the government who were willing to wash such dirty and blood stained linnen in public." (Aborigines Protection Society, 1972, p. 1).

estivessem formalmente assegurados pela Constituição brasileira, os especialistas apontavam que propostas legislativas mais recentes, como o então rascunho do Estatuto do Índio (1973), tendiam a deslegitimá-los (Aborigines Protection Society, 1972, p. XI).

Em uma perspectiva mais ampla, o relatório situava a experiência indígena no Brasil em um padrão histórico recorrente, no qual povos originários, em diferentes partes do mundo, foram submetidos à expropriação territorial, massacres e processos de escravização por grupos externos mais tecnologicamente avançados. Destacava-se, ainda, que a mortalidade decorrente de doenças introduzidas superava amplamente as mortes causadas por violência direta, e que os grupos sobreviventes frequentemente eram incorporados de forma subordinada, em condições de pobreza e degradação, com a destruição de suas estruturas culturais. No contexto da época, os avanços tecnológicos ampliavam o alcance das frentes de exploração econômica, tornando acessíveis territórios até então preservados e rompendo a relação fundamental entre os povos indígenas e suas terras (Aborigines Protection Society, 1972, p. VI).

Na Amazônia Legal, os modos de vida indígenas sucumbiam progressivamente ao avanço das frentes de ocupação. A construção de rodovias fragmentava territórios tradicionais e intensificava o contato com agentes externos, tornando imperativa a criação de reservas capazes de proteger comunidades cujas terras vinham sendo invadidas por projetos de infraestrutura, expansão agrícola e exploração mineral.

Os especialistas visitaram regiões dos estados do Amazonas, Rondônia, Roraima, Pará e Mato Grosso, selecionadas justamente por concentrarem evidências mais agudas de violências e violações, tais como a abertura de estradas, o garimpo, a expansão de fazendas, os conflitos fundiários e os processos acelerados de aculturação. O relatório também problematizava o regime de tutela exercido pela Funai, contrapondo-o à concepção de povos indígenas como coletividades autônomas. Nesse sentido, Füerst argumentava que a superioridade tecnológica da sociedade envolvente não implicava superioridade cultural, e que a manutenção de um regime tutelar permanente impedia o desenvolvimento autônomo dessas populações, submetendo-as a formas recorrentes de desvalorização de suas identidades Segundo ele, o paternalismo condescendente negava aos povos indígenas a possibilidade de amadurecerem enquanto coletividade e os expunha a humilhações, em vez de fomentar o orgulho de suas ricas culturas (Aborigines Protection Society, 1972, p. 14).

O documento reiterava, ainda, que os povos indígenas eram os primeiros proprietários de suas terras e que a garantia de seus direitos territoriais deveria preceder qualquer política de proteção, integração, aculturação ou catequese. A defesa desse direito inalienável era apresentada como condição fundamental para a sobrevivência física e cultural dessas

populações (Aborigines Protection Society, 1972, p. 15). Durante a visita de 1972, a APS demonstrou particular interesse em conhecer o Parque Aripuanã, em razão dos relatos de violência contra os Cinta Larga, cujo contato com não indígenas havia se intensificado após a construção da BR-364. O episódio do Massacre do Paralelo 11, já discutido anteriormente, era mencionado como um dos exemplos mais graves desse processo de violência sistemática.

A Ilha do Bananal, como já indicado pelos relatórios anteriores, encontrava-se amplamente ocupada por fazendeiros que arrendavam terras da Funai. A Fundação mantinha ali um grande rebanho, com cerca de 3.000 cabeças de gado, mas os indígenas não obtinham qualquer benefício dessa atividade, seja em forma de alimentação, emprego ou remuneração. Tal situação já havia sido apontada nas visitas internacionais anteriores e é reiterada pelo relatório da APS, que destaca que a renda gerada pela atividade pecuária era integralmente destinada à chamada "Renda Indígena[40]", sem que isso se traduzisse em melhorias concretas nas condições de vida das populações locais, que continuavam a não usufruir, de forma significativa, de alimentação, renda ou oportunidades de trabalho vinculadas ao rebanho instalado em suas próprias terras (Aborigines Protection Society, 1972, p. 27). Ao mesmo tempo, o crescimento da cidade de São Félix do Araguia (MT) intensificava o fluxo de turistas, contribuindo para o agravamento de problemas como alcoolismo, mendicância e prostituição (Aborigines Protection Society, 1972, p. 23).

Em Santa Isabel do Morro (TO), que abrigava a aldeia Karajá na Ilha do Bananal, havia sido criado o Parque do Araguaia em janeiro de 1972. Contudo, o Hospital do Índio se encontrava em situação completamente distinta da imagem de limpeza e bom funcionamento que havia sido descrita anteriormente pelas outras expedições internacionais. O relatório de 1972 descrevia um ambiente insalubre, com presença de pragas, deterioração estrutural e ausência de condições mínimas de higiene. Apesar de anteriormente bem equipado, o hospital encontrava-se desprovido de medicamentos adequados, obrigando a improvisações médicas

[40] A chamada "Renda Indígena" consistia em um mecanismo administrado pela Funai por meio do qual a Fundação adquiria produtos dos povos indígenas a preços significativamente inferiores ao valor de mercado e os revendia posteriormente com fins lucrativos. Embora, em termos formais, a renda fosse distribuída, sendo 10% destinados à Funai, 45% à manutenção do programa e 45% revertidos ao grupo indígena produtor, o relatório da Aborigines Protection Society aponta que, na prática, esse sistema gerava distorções e poucos benefícios concretos para as comunidades. Em alguns casos, como o dos Gavião em Mãe Maria, produtores de castanha-do-pará, o valor pago aos indígenas era muito inferior ao preço de mercado. Enquanto o hectolitro podia alcançar entre CR$ 60 e CR$ 100, apenas cerca de CR$ 17, ou mesmo CR$ 7 segundo relatos indígenas, era efetivamente repassado aos produtores. O relatório também critica o fato de que parte dos recursos era utilizada pela própria Funai para financiar atividades produtivas dentro de terras indígenas, como fazendas e empreendimentos, a exemplo do que ocorria na Ilha do Bananal, onde os Karajá não se beneficiavam do rebanho mantido pela Fundação. Nesse sentido, argumenta-se que a Funai, em vez de cumprir exclusivamente sua função assistencial, acabava por se beneficiar economicamente do trabalho e das terras indígenas, o que também reduzia os incentivos à produtividade por parte das comunidades (Aborigines Protection Society, 1972, p. 22; p. 134-135).

que evidenciavam a precariedade da assistência prestada. A saúde bucal dos Karajá era considerada a pior entre todos os grupos observados (Aborigines Protection Society, 1972, p. 24-25).

Entre os Xavante, grupo que foi visitado em 11 de agosto, observou-se um quadro acentuado de desestruturação social, marcado por sinais de depressão e letargia. Em 1971, após a aquisição de terras próximas ao rio Culuene por um fazendeiro – mediante a um acordo que havia sido intermediado pelo encarregado do posto da Funai –, ocorreu a remoção do grupo para uma nova área, onde se projetava a criação de uma reserva de aproximadamente 150.000 hectares. No entanto, o novo território era menos fértil e não oferecia caça suficiente, o que levou o grupo a manifestar o desejo de retornar às suas áreas tradicionais ao longo do rio Culuene. Diante dessas condições, muitos Xavante passaram a trabalhar em minas de diamantes, inserindo-se em atividades que ampliavam sua vulnerabilidade e que já haviam contribuído para a irrupção de epidemias de sarampo em episódios anteriores (Aborigines Protection Society, 1972, p. 28).

O povo Bororo, visitado em 13 de agosto de 1972, já mantinha contato com não indígenas desde o século XVIII. E, apesar dos dois séculos subsequentes de pressões civilizatórias, conseguiu preservar sua cultura. À época da visita, a invasão de agricultores nas áreas vizinhas representava o problema mais premente descrito no relatório da APS (Aborigines Protection Society, 1972, p. 37). Enquanto os planos de demarcação de suas terras, previstos para 1972 ou 1973, não se concretizavam, a estrada utilizada pelos fazendeiros passava a apenas um quilômetro do Posto Gomes Carneiro, a cerca de 210 km de Cuiabá (MT), sem qualquer tipo de controle.

Nesse contexto, muitos Bororo eram levados a trabalhar nas propriedades agrícolas do entorno em condições altamente desiguais, recebendo remunerações extremamente baixas. O relatório indica que os trabalhadores indígenas recebiam CR$ 10 por dia, valor irrisório quando comparado ao salário do encarregado do posto indígena, que alcançava os CR$ 2.200 mensais, evidenciando a profunda assimetria nas relações de trabalho estabelecidas (Aborigines Protection Society, 1972, p. 37).

No caso dos Nambiquara, a BR-364 atravessava suas terras tradicionais, assim como as de outros grupos vizinhos, intensificando as pressões externas sobre seus modos de vida. O relatório indica que sua cultura se encontrava em acelerado processo de desintegração, tendo como eixo central da problemática a questão dos direitos territoriais. Em 16 de agosto, foram visitados os Nambiquara Wasusu, que, naquele mesmo ano, haviam sido submetidos a um processo de realocação em larga escala para o sul da rodovia. Tais deslocamentos forçados

configuravam uma violação direta do direito constitucional de permanência em suas terras tradicionais, conforme estabelecido no artigo 198 da Constituição de 1967, que reconhecia a posse permanente das terras indígenas, sua inalienabilidade e o usufruto exclusivo das riquezas naturais nelas existentes.

À semelhança do que ocorreu com os Xavante, o grupo foi transferido para uma área de menor qualidade ambiental, enquanto seus territórios originais eram apropriados e vendidos a fazendeiros. Além disso, a presença de pequenos grupos Nambiquara isolados em meio a propriedades rurais intensificava os riscos de conflitos, exploração e perda cultural, constituindo motivo de séria preocupação para os observadores internacionais (Aborigines Protection Society, 1972, p. 42).

O relatório mencionava, ainda, um episódio particularmente significativo envolvendo os Wasusu: ao retornarem às suas terras ancestrais para sepultar uma jovem, constataram, com tristeza, que o desmatamento da floresta já estava em curso por parte de fazendeiros. Esse episódio evidencia a rapidez e a intensidade do avanço das frentes econômicas sobre territórios tradicionalmente ocupados. Nesse contexto, a Reserva Nambiquara passava a simbolizar um conjunto de incertezas quanto à efetividade da proteção estatal aos povos indígenas no Brasil, incluindo o risco de delimitação de reservas apenas em áreas menos férteis, a possibilidade de perda de identidade e de conflitos decorrentes do deslocamento de pequenos grupos, bem como a ameaça permanente de invasões e da corrosão de seus modos de vida tradicionais em decorrência do contato com não indígenas (Aborigines Protection Society, 1972, p. 43).

No que se refere ao Parque Aripuanã, os especialistas internacionais demonstravam grande interesse em visitá-lo, motivados pela circulação de rumores e acusações de extrema violência contra os Cinta Larga, intensificadas após o contato com a sociedade envolvente no contexto da construção da BR-364. Entre os episódios mais graves mencionados estava o Massacre do Paralelo 11, ocorrido em 1963, amplamente documentado no Relatório Figueiredo (1967) e na subsequente Comissão Parlamentar de Inquérito, no qual seringueiros perpetraram assassinatos, incluindo execuções e o uso de explosivos contra membros do grupo. Diante desse histórico, a região era percebida como particularmente sensível, marcada por um processo de contato e por altos níveis de vulnerabilidade (Aborigines Protection Society, 1972, p. 44-45).

Em 18 de agosto, a visita aos Paiter Suruí evidenciou de forma contundente as novas ameaças associadas ao chamado “desenvolvimento”. Caminhões cruzavam constantemente a região, enquanto a área demarcada dos Suruí era progressivamente reduzida ao sul em decorrência da atuação da construtora Gleba Itaporanga, pertencente aos irmãos Melhorança. Outra porção do território havia sido cedida à Vila Espigão d’Oeste, ao norte da BR-364,

resultando em uma perda significativa de terras férteis. O relatório indica que o próprio Parque Aripuanã já havia sofrido retração em relação aos limites originalmente estabelecidos em 1968, com a redefinição de sua fronteira sul até o rio Riozinho, de modo a acomodar a permanência da empresa colonizadora. A criação do assentamento Vila Espigão d'Oeste, implantado dentro dos antigos limites do parque, evidencia o grau de flexibilização das fronteiras indígenas diante de interesses privados. Tal alteração territorial, identificada pelos especialistas a partir da comparação entre diferentes mapas, foi interpretada como mais um exemplo da cessão de terras indígenas a colonizadores externos, em um padrão considerado comparável aos episódios mais graves registrados nos últimos anos do Serviço de Proteção ao Índio (Aborigines Protection Society, 1972, p. 46-47).

A empresa, responsável pela atração de colonos do sul do país, promovia a distribuição de lotes cujas delimitações já avançavam sobre áreas tradicionalmente ocupadas pelos Suruí (Aborigines Protection Society, 1972, p. 46-47). Nesse contexto, a atuação da Colonizadora Itaporanga esteve diretamente associada a práticas de grilagem de terras públicas e à intensificação de conflitos fundiários na região. Como resultado, áreas pertencentes à Reserva Indígena do Aripuanã foram indevidamente loteadas e comercializadas, aprofundando o processo de invasão, fragmentação territorial e desestruturação das condições de existência do povo Paiter Suruí.

Os Tikuna, visitados em 21 de agosto, já haviam sido mencionados no relatório da Cruz Vermelha em razão do chamado "Green Hell Tour". Os especialistas foram informados de que o presidente da Funai teria proibido tais passeios turísticos; contudo, o encarregado do posto indígena de Umariaçu admitiu que, naquele momento, ainda havia cinco colonos dentro dos limites da reserva (Aborigines Protection Society, 1972, p. 51). O relatório registra ainda a emergência, naquele mesmo período, de um movimento de caráter messiânico entre os Tikuna. José da Cruz, um líder religioso, surgido em 1972, difundia a crença de que, em 1975, todas as casas que não ostentassem o símbolo de uma cruz em suas portas seriam inundadas, evidenciando o avanço de elementos religiosos externos e os riscos de aculturação enfrentados por esse povo (Aborigines Protection Society, 1972, p. 52).

Na etapa seguinte da visita, em 23 de agosto, na região de Belém do Solimões (AM), estimava-se uma população entre 770 e 1.000 Tikuna. A presença da missão capuchinha era marcante, com a construção de igrejas e atuação direta junto à comunidade. Embora os especialistas tenham registrado impressões positivas quanto ao tratamento dispensado aos indígenas, o próprio relatório evidencia que a assistência prestada estava fundamentalmente vinculada à atuação missionária, sendo a catequização um elemento central desse processo, com

implicações diretas para a transformação de práticas culturais e identitárias. Ademais, observou-se que a missão constituía, na prática, a única fonte de assistência médica disponível, uma vez que não havia presença regular de profissionais de saúde externos na localidade (Aborigines Protection Society, 1972, p. 53).

Paralelamente, a situação fundiária revelava-se profundamente desigual: cerca de metade da aldeia permanecia sob controle de um chefe local, Jordão Aires de Almeida, cuja família alegadamente havia adquirido uma extensa área de terras no início do século XX. Como proprietário do único mercado da localidade, ele exercia ainda um controle econômico significativo, frequentemente alvo de queixas por parte dos indígenas em razão dos preços elevados. O relatório registra, ademais, relatos de extrema gravidade, indicando que os Tikuna haviam sido submetidos a condições análogas à escravidão, sendo punidos com correntes e grilhões para impedir que fugissem durante a noite. Somava-se a esse quadro a incidência de problemas de saúde, como tuberculose e anemia, evidenciando a precariedade das condições de vida enfrentadas por esse grupo (Aborigines Protection Society, 1972, p. 54).

Durante o sobrevoo ao Parque do Xingu, em 18 de setembro de 1972, a equipe da APS pôde observar a grande “cicatriz vermelha” deixada pela BR-080 no território indígena. A presença de helicópteros e aeronaves remetia às intensas pressões econômicas associadas à integração territorial e à exploração do interior brasileiro (Aborigines Protection Society, 1972, p. 95).

No plano jurídico, esse cenário revelava-se particularmente contraditório. Embora o Estatuto do Índio viesse a ser promulgado apenas em 1973, seu conteúdo já se encontrava em elaboração no momento da visita, prevendo, em seu artigo 24, em consonância com o artigo 198 da Constituição Federal de 1967, que o usufruto assegurado aos povos indígenas compreendia o direito à posse, ao uso e à percepção dos frutos das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem como ao produto de sua exploração econômica. Ainda assim, como evidenciado pelos relatórios das visitas internacionais da década de 1970, a efetivação desses direitos mostrava-se extremamente limitada diante do avanço de projetos de infraestrutura e da intensificação das pressões econômicas sobre os territórios indígenas.

Na visita aos Yanomami, o grupo da APS inicialmente se impressionou com o relativo isolamento em que se encontravam em comparação a outros povos no Brasil. Em 1972, esses grupos ainda permaneciam relativamente afastados dos interesses comerciais e das frentes mais agressivas de colonização. Poucos anos antes, o presidente Artur da Costa e Silva havia instituído, por meio do Decreto nº 62.699/1968, um Grupo de Trabalho encarregado de elaborar

um plano emergencial de demarcação, delimitação, levantamento topográfico e proteção das áreas ocupadas pelos povos indígenas.

Em 29 de setembro, os especialistas reuniram-se com o então presidente da Funai, general Oscar Jerônimo Bandeira de Mello, ocasião em que discutiram a proposta de delimitação das terras Yanomami. Segundo o relatório, a área prevista era considerada pequena e insatisfatória. Em resposta às críticas, o general indicou que razões de "segurança nacional" impediriam a criação de um parque indígena ao longo da fronteira, justamente onde se concentrava a maior parte da população Yanomami. Mostrou-se ainda contrário à possibilidade de um parque internacional envolvendo o território venezuelano, alegando que tal iniciativa dependeria de negociações diplomáticas e poderia favorecer práticas como o contrabando de ouro (Aborigines Protection Society, 1972, p. 100-101).

Os especialistas relatavam que os três dias passados em Catrimani foram os mais memoráveis da viagem: a população Yanomami lhes pareceu particularmente cativante, e os missionários atuavam com relativo cuidado no trato com os indígenas. O grupo foi convidado a assistir a danças cerimoniais e rituais que evidenciavam a vitalidade cultural dessas comunidades, em contraste com a situação observada entre outros povos. O relatório também destacava a exuberância da região de Surucucus (Aborigines Protection Society, 1972, p.64). Ainda assim, as terras Yanomami não estavam definidas nem demarcadas (Aborigines Protection Society, 1972, p.61), condição considerada fundamental para garantir a continuidade de sua cultura e a preservação de seus territórios frente às crescentes ameaças externas. Esse quadro de relativo bem-estar e preservação contrastaria drasticamente com o cenário de desestruturação que se consolidaria nos anos seguintes, especialmente a partir de 1973, com a abertura da BR-210, que atravessou territórios Yanomami, intensificou o contato forçado e abriu caminho para epidemias, invasões e exploração mineral.

A proposta de criação de uma reserva indígena reconhecida federalmente, então em discussão na Funai, gerou inicialmente expectativas positivas entre os membros da APS. No entanto, ao analisarem o documento, os especialistas constataram que a proposta era profundamente inadequada: de forma quase inacreditável, todas as aldeias Yanomami reconhecidas pela própria Funai haviam sido excluídas da delimitação prevista, de modo que nenhum dos locais visitados pela missão seria contemplado. Füerst, que já possuía experiência direta com os Yanomami, estimou que apenas entre 300 e 350 indivíduos, cerca de 7% da população Yanomami no Brasil, seriam incluídos no programa.

Nessas condições, a concepção do parque mostrava-se problemática. Para além da ausência de consulta às populações diretamente afetadas, a proposta implicava, na prática, a

exposição da maioria do grupo à invasão de seus territórios e à consequente expropriação de suas terras, configurando uma política que, na avaliação dos especialistas, era simplesmente indefensável (Aborigines Protection Society, 1972, p. 65). Paralelamente, a expansão da infraestrutura viária avançava de forma contínua, com a abertura de novas estradas que atravessavam territórios indígenas e intensificavam as pressões externas sobre essas populações. Nesse contexto, já em 1972 tornava-se evidente a fragilidade das condições de proteção dos Yanomami. Ainda que não fosse possível antecipar a dimensão dos acontecimentos que se seguiriam, delineava-se um cenário de crescente vulnerabilidade, no qual a integridade territorial e a própria sobrevivência física e cultural do grupo encontravam-se sob ameaça iminente.

As visitas internacionais realizadas ao longo do início da década de 1970 já apontavam, de maneira recorrente, para a ocorrência de práticas que eram interpretadas no plano internacional como genocídio e etnocídio, evidenciando que tais dinâmicas não se restringiam ao caso Yanomami, mas constituíam um padrão mais amplo de violência estatal contra os povos indígenas no país. Ao evidenciar a persistência de deslocamentos forçados, a fragilidade das políticas de proteção territorial, a insuficiência da atuação da Funai e os impactos diretos dos projetos de desenvolvimento sobre as populações indígenas, o documento reforçava a gravidade do cenário e a urgência de medidas efetivas de proteção.

No caso dos Yanomami, entretanto, esse quadro rapidamente se agravaria. Já em 1973, com o anúncio da construção da rodovia BR-210 e o avanço da exploração mineral sobre seu território, materializou-se, de forma particularmente aguda, a lógica de expansão das frentes econômicas anteriormente identificada pelos relatórios internacionais. É a partir desse contexto que se configura o estopim da campanha transnacional de ativismo Yanomami, analisado na seção seguinte.

4. A CAMPANHA TRANSNACIONAL DE ATIVISMO YANOMAMI

O estudo da campanha transnacional de ativismo Yanomami neste capítulo fundamenta-se em uma análise documental de fontes primárias oriundas do acervo do Instituto Socioambiental (ISA) e do Arquivo Nacional. Os documentos compreendem cartas trocadas entre ativistas, relatórios de visitas internacionais e missões antropológicas, recomendações da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e as respectivas respostas oficiais do governo brasileiro. O exame desses registros permite identificar as dinâmicas de pressão transnacional que caracterizam o modelo bumerangue (Keck; Sikkink, 1998), enquanto as reações estatais revelam as etapas do modelo espiral de domesticação das normas e recomendações internacionais (Risse; Ropp; Sikkink, 1999).

Diante desse arcabouço documental, faz-se necessário precisar a realidade demográfica e o panorama de contato histórico do povo que motivou essa inédita resposta transnacional. De acordo com estimativas oficiais compiladas na época, a população Yanomami constituía uma sociedade de aproximadamente 8.400 pessoas, distribuídas em 203 aldeias localizadas na vasta região de floresta tropical que compreende a fronteira entre o Brasil e a Venezuela, concentrando-se, em território brasileiro, nas áreas geográficas do então Território Federal de Roraima e do Estado do Amazonas (Migliazza, 1978, p. 10; CCPY, 1979). Embora o espaço tradicional fosse conhecido por expedições científicas desde o ano de 1887, foi somente a partir da década de 1950 que se estabeleceram as primeiras missões católicas e protestantes na região, mantendo os indígenas em uma situação de semi-isolamento até o início da década de 1970 em função das severas dificuldades de acesso geográfico ao seu território, circunstância que permitiu à maioria das comunidades viver estritamente de acordo com os seus padrões culturais tradicionais (Migliazza, 1978, p. 10; CCPY, 1979).

Tais documentos evidenciam que o cenário das décadas de 1970 e 1980 no Brasil foi definido por uma sistemática violação dos direitos dos povos originários, impulsionada por um modelo de integração nacional que ignorava a existência prévia de diversos povos indígenas. No caso Yanomami, o hiato entre a preservação e o colapso é nítido: enquanto os relatórios das expedições internacionais que ocorreram entre 1970 e 1972 descreviam um quadro de autonomia e plena reprodução física e cultural, o ano de 1973 marcou o início de um processo disruptivo (Davis, 1975). O anúncio da construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210) materializou a primeira incursão estatal massiva em território Yanomami, convertendo uma

região de ocupação tradicional preservada em uma fronteira de expansão econômica (Davis, 1979; Valente, 2017).

Concebida como parte do Plano de Integração Nacional (PIN), a Perimetral Norte integrava o projeto desenvolvimentista de ocupação da Amazônia sob a lógica da segurança nacional. Diferentemente da Transamazônica (BR-230), voltada sobretudo ao interesse de latifundiários, a BR-210 foi planejada como um corredor logístico para a exploração mineral na bacia do rio Amazonas (Davis, 1975). O projeto cortou regiões habitadas por milhares de Yanomami organizados em centenas de comunidades que, até 1973, viviam em isolamento relativo devido às dificuldades de acesso ao território (Migliazza, 1978).

Desde 1974, especialistas como Edwin Brooks advertiam que o traçado da rodovia atravessaria áreas Yanomami ainda não demarcadas, com um potencial devastador comparável ao da BR-080 no Parque do Xingu. Naquele contexto, a abertura da estrada havia provocado uma epidemia de sarampo quase fatal para o povo Txucarramãe, conforme se evidencia no relatório da Primitive Peoples Fund/ Survival International, em 1972. O precedente do Xingu demonstrava que o Estado brasileiro tinha ciência dos riscos epidemiológicos, mas optou por priorizar o avanço das obras (Davis, 1975).

Apesar das recomendações, os interesses desenvolvimentistas prevaleceram. Mesmo inacabada, a Perimetral Norte cortou cerca de 200 quilômetros do território Yanomami, resultando na destruição de treze comunidades apenas nos primeiros 100 quilômetros da rodovia (CCPY, 1979; Davis, 1979). Os impactos demográficos foram imediatos: na região do rio Ajarani, cerca de 22% da população local foi eliminada em apenas dois anos (Valente, 2017, p. 232). No Alto Catrimani, a introdução de patógenos por trabalhadores das obras causou epidemias de sarampo que levaram à morte de aproximadamente metade dos moradores de quatro comunidades, evidenciando o colapso abrupto das condições de vida após o início da exploração pelas frentes de desenvolvimento (Davis, 1975). Dessa forma, a abertura da rodovia ignorou a vulnerabilidade imunológica dos grupos, introduzindo surtos de epidemias que deixaram rastros de corpos insepultos e crianças órfãs (Valente, 2017, p. 224).

A negligência da Funai revelou-se absoluta no posto do quilômetro 49, onde indígenas eram vistos em situação de mendicância, perambulando pela beira da estrada em busca de restos de comida e cigarros oferecidos pelos operários (Valente, 2017, p. 226), quadro que demonstrava uma profunda desestruturação em contraste com a autonomia descrita pelos relatórios internacionais datados de poucos anos antes. Relatórios técnicos elaborados por Shelton Davis, Kenneth Taylor e Ernest Migliazza na segunda metade da década de 1970 descrevem a magnitude da devastação. Na Missão Catrimani o impacto foi mensurável,

considerando que o número de atendimentos médicos havia aumentado oito vezes desde o início das obras da Perimetral e também o registro de mais de oitenta mortes por sarampo, além da propagação de infecções venéreas na região (Davis, 1979).

Em paralelo à abertura de rodovias, o governo da ditadura operava uma agenda de mapeamento territorial por meio do Projeto Radar da Amazônia (RADAM). Vinculado ao Plano de Integração Nacional (PIN) e impulsionado pela busca global por fontes energéticas alternativas ao petróleo, o RADAM foi apresentado como um programa científico de fotografia aérea e sensoriamento remoto para identificar recursos minerais e áreas consideradas disponíveis à ocupação econômica:

> A descoberta do espaço amazônico, através do emprego de técnicas das mais modernas, como o sensoriamento remoto, renasce neste momento com o seu potencial de recursos naturais, através do Projeto RADAM, ao divulgar esta nova sequência de resultados, iniciando uma série de expressivos dados obtidos nos mapeamentos da Amazônia. Deste modo, a quietude dos imensos vazios que reclamavam ocupação de sentido econômico, começa a ser rompida através de um esforço conjunto e arrojado. O Projeto RADAM, no cumprimento da missão que lhe foi atribuída, dentro do contexto do Programa de Integração Nacional, sente-se orgulhoso em participar da iniciativa gigantesca em que se empenha o Governo Federal no desenvolvimento da Amazônia Brasileira (Brasil, 1974, p. 7).

Sob a perspectiva dessa lógica, o território Yanomami era compreendido como um imenso vazio que reclamava ocupação e exploração econômica. Desse modo, a presença indígena era considerada um obstáculo ao modelo de desenvolvimento pregado pela ditadura. No ano de 1974, mais de 150 técnicos da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) e da Nuclebrás atuavam na região de Surucucus (Davis, 1975, p. 10). Assim, as informações obtidas por meio do levantamento do projeto RADAM (Brasil, 1974) foram responsáveis por subsidiar diretamente o avanço das frentes de expansão econômica na Amazônia.

Os contatos violentos decorrentes desses empreendimentos desenvolvimentistas, promovidos tanto por operários da rodovia Perimetral Norte quanto por garimpeiros e latifundiários, resultaram em conflitos e deslocamentos forçados. Longe de atuar como um mero mapeamento dos recursos naturais da Amazônia, o projeto RADAM converteu-se em uma ferramenta útil para as políticas estatais de degradação socioambiental, atuando como o motor de epidemias e mortes que escancararam a extrema vulnerabilidade dos povos originários perante o Estado violador.

A situação se agravou ainda mais em fevereiro de 1975, quando o Ministro de Minas e Energia, Shigeaki Ueki, anunciou a descoberta de um imenso campo de urânio, considerado um

dos maiores do mundo, na região de Surucucus (RR), no coração do território Yanomami (Davis, 1975, p. 10). O entendimento de que os povos indígenas eram vistos como um empecilho ao desenvolvimento nacional era sintetizado na declaração do então governador de Roraima, Fernando Ramos Pereira. Ao manifestar-se perante a imprensa brasileira, ele afirmou categoricamente que uma área tão rica, dotada de jazidas de ouro, diamantes e urânio, não poderia se dar ao luxo de conservar meia dúzia de "tribos" indígenas que estariam atrasando o desenvolvimento do Brasil (Davis, 1975, p. 17).

A combinação de estradas e mineração atraiu fluxos de migrantes, favorecendo a circulação de doenças como a oncocercose[41]. Já em 1973, médicos e especialistas recomendavam a alteração da rota da Perimetral Norte para evitar o agravamento epidemiológico, conforme detalhado na obra "*Amazon Jungle: Green Hell to Red Desert?"*, na qual Robert Goodland e Howard Irwin (1975) discutiam o impacto ambiental e sanitário do programa de integração da bacia amazônica. Apesar disso, Ismarth Oliveira, o então presidente da Funai, embora reconhecesse a gravidade de tais previsões, alegou que os grandes investimentos impediam a revisão do projeto inicial da rodovia (Davis, 1975). Nessa perspectiva, o Estatuto do Índio (1973), que propunha a integração das comunidades indígenas à comunhão nacional no Art. 1º, era interpretado de modo a justificar a situação de contato e propagação de epidemias promovidas pelo Plano de Integração Nacional (PIN).

Diante desse cenário, a resposta estatal longe de ser a proteção dos povos indígenas, foi o aprofundamento do integracionismo. É nesse espírito que, em janeiro de 1975, Ismarth Oliveira, então presidente da Funai, anunciou o projeto Perimetral-Yanomami, em parceria com a Universidade de Brasília (UnB), com o intuito de preparar os Yanomami para lidar com a penetração de seu território pelas rodovias que promoviam o avanço das frentes econômicas no extremo norte do país, ensinando-lhes habilidades comerciais para negociar com colonos ao longo da rodovia (Davis, 1975, p. 18-19).

Diante desse quadro de violências sistemáticas, tornou-se evidente que as disputas pela sobrevivência do povo Yanomami não poderiam ser travadas apenas no plano doméstico. A negligência dos órgãos estatais era tanta que, em 1977, o ministro do Interior, Rangel Reis, admitia publicamente a intenção de retirar os indígenas de áreas ricas em minérios para viabilizar o desenvolvimento nacional (Valente, 2017, p. 235). Essa ofensiva ganhou contornos jurídicos em abril de 1978, quando Reis e o general Ismarth Oliveira (então presidente da Funai)

[41] Conhecida como "mal do garimpo" ou "cegueira dos rios", a oncocercose é a infecção parasitária causada pelo nematódeo *Onchocerca volvulus*, que provoca nódulos subcutâneos e lesões oculares graves, podendo levar à cegueira.

anunciaram a elaboração do Projeto de Emancipação do Índio (Valente, 2017, p. 379). Sob o pretexto de conferir autonomia, o projeto visava estabelecer critérios de integração que permitissem ao Estado desobrigar-se da tutela e declarar o indígena como emancipado, facilitando a expropriação de suas terras.

A tentativa de implementar, em 1978, esta dita emancipação deixou claro que a sobrevivência dos povos indígenas não poderia depender da benevolência de um órgão tutelar sob controle militar. Foi nesse contexto que nasceu a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), fruto da união estratégica entre a fotógrafa brasileira Cláudia Andujar, o missionário italiano Carlo Zacquini e o antropólogo dinamarquês Kenneth Iain Taylor, convictos de que apenas a criação de um parque indígena contínuo e a mobilização de opinião pública internacional poderiam barrar o avanço do Estado e do garimpo sobre as terras Yanomami (Valente, 2017). Taylor, que havia sido contratado pela Funai para elaborar um plano de assistência, viu seu trabalho ser sistematicamente ignorado em favor da lógica da fragmentação territorial (Valente, 2017).

Ao perceberem que os canais internos de diálogo estavam bloqueados, esses atores passaram a buscar o apoio de aliados internacionais. Tal articulação institucionalizou uma rede transnacional de proteção aos direitos dos povos Yanomami, de acordo com o padrão bumerangue de ativismo (Keck; Sikkink, 1998).

Dessa forma, o esgotamento das possibilidades internas levou a rede transnacional de ativismo formada pela CCPY e seus aliados a buscarem pressionar e constranger o Estado brasileiro no âmbito externo, contornando a repressão da ditadura para projetar a vulnerabilidade Yanomami na arena internacional. Nesse contexto, evidencia-se o que Brysk (2000) define como o paradoxo do ativismo indígena, isto é, quando a extrema vulnerabilidade interna de um povo se torna precisamente a projeção de sua identidade para a arena internacional, convertendo-se em força política. Assim, os Yanomami passaram de vítimas invisíveis a símbolos globais de ativismo e resistência (Brysk, 2000; Valente, 2017).

A estratégia dessa articulação pró-indígena deslocou-se para fóruns internacionais, a exemplo do Tribunal Russell, e organismos multilaterais como a Organização dos Estados Americanos (OEA), transformando um contexto de violação interna em foco de escrutínio global (CCPY, 1980). Em síntese, a convergência entre a abertura da rodovia BR-210, o mapeamento de recursos pelo Projeto RADAM e as descobertas de urânio configurou um conjunto de políticas estatais que fragmentaram o território tradicional, colapsando as condições de vida e a integridade sanitária dos Yanomami. Diante do bloqueio institucional doméstico, a rede de ativismo operou como um instrumento estratégico, projetando as reivindicações locais

para a arena externa. As disputas da campanha transnacional de ativismo Yanomami tiveram como palco principal a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em um processo que culminaria na recomendação do órgão em 1985 e na subsequente homologação da demarcação do território em 1992, cujos trâmites processuais serão analisados na seção 4.2. Antes disso, a seção 4.1 analisa o contexto imediatamente anterior a essa ofensiva jurídica, demonstrando o severo desgaste que a reputação internacional da ditadura já vinha sofrendo no final da década de 1970.

4.1 O desgaste reputacional da ditadura, pressões internacionais sobre o regime e o monitoramento realizado pela Divisão de Segurança e Informação (DSI)

Esta seção tem como objetivo contextualizar a campanha transnacional de ativismo em defesa dos Yanomami, demonstrando que, naquele momento, a imagem do Brasil no exterior já vinha sofrendo um processo acelerado de desgaste e erosão perante a opinião pública global. Ao longo do final da década de 1970, a sustentação política da ditadura militar passou a enfrentar uma severa crise de legitimidade que transbordou as fronteiras nacionais e atingiu o núcleo de sua projeção diplomática. Sob a justificativa da segurança nacional e da integração econômica forçada, o avanço desenvolvimentista sobre a Amazônia Legal, materializado na abertura de grandes rodovias e no incentivo à exploração mineral e agropecuária, converteu-se em um vetor de desgaste à sua imagem no exterior.

O monitoramento contínuo e minucioso realizado pela Divisão de Segurança e Informações do Itamaraty (DSI/MRE) e pelas embaixadas brasileiras em diversas capitais ao redor do mundo evidencia que a ditadura se importava, sim, com a sua reputação internacional, a ponto de mobilizar um complexo aparato burocrático para rastrear e registrar cada crítica veiculada na imprensa estrangeira. A existência e o volume dessa vigilância diplomática demonstravam que as pressões e os constrangimentos internacionais gerados pela rede de ativismo estavam se mostrando eficazes, inquietando o regime autoritário. Desse modo, a omissão estatal e a violência sistemática contra as comunidades indígenas no interior do Estado, contexto no qual se insere a mobilização Yanomami, deixaram de ser tratadas estritamente como jurisdição doméstica, sendo expostas por uma sofisticada articulação transnacional que fraturou a propaganda oficial desenvolvimentista e impôs um isolamento internacional e desgaste reputacional sem precedentes ao Estado brasileiro às vésperas de sua responsabilização perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA).

A violência institucionalizada, por sua vez, não era direcionada apenas aos povos Yanomami, mas uma herança que representava uma mácula histórica incontornável para o regime militar. Dessa forma, as denúncias veiculadas através de canais de comunicação internacionais causaram indignação e geraram protestos ao redor do mundo. Nas cartas e petições enviadas às embaixadas do Brasil no exterior, os ativistas rememoravam o impacto do Relatório Figueiredo (1968), o qual detalhara métodos brutais de eliminação de populações originárias, escancarando crimes que variavam entre a usurpação de terras, o bombardeio de aldeias com dinamite, além de matanças por tiroteios e envenenamentos, como ocorrera no cruel episódio do Massacre do Paralelo 11, em 1963. Esse diagnóstico de impunidade estrutural, alimentado pela ausência de punições efetivas para os agentes do Estado transgressor, consolidava no exterior a percepção de que as instâncias domésticas eram inerentemente incapazes de assegurar justiça, unificando os repertórios das violações estatais à atuação de esquadrões paraestatais de extermínio.

A genealogia desse desgaste reputacional na arena norte-americana revela que, antes mesmo das grandes mobilizações que viriam a eclodir na Europa no final da década de 1970 e início da década de 1980, o núcleo político de Washington já monitorava as ameaças humanitárias geradas pelo modelo desenvolvimentista brasileiro. O marco inicial dessa articulação remonta a dezembro de 1975, quando o antropólogo estadunidense Shelton H. Davis, diretor do *Anthropology Resource Center* (ARC) de Boston, redigiu o documento *Highways and Uranium Threaten Yanomamö Tribe in Brazil* (Davis, 1975). O estudo denunciava a negligência da Funai em proteger os povos Yanomami frente à construção da rodovia Perimetral Norte (BR-210) e às descobertas de jazidas de urânio na região. A análise capturou o profundo incômodo com o fato de que a ciência antropológica norte-americana despia o "milagre econômico" de sua legitimidade técnica, traduzindo-o como uma engrenagem de espoliação e letalidade epidemiológica.

No dia 28 de abril de 1976, uma comunicação oficial enviada pelo embaixador George Álvares Maciel, então chefe da Delegação Permanente do Brasil em Genebra, registrou o trâmite burocrático e o severo escrutínio estatal sobre o pedido do professor e médico suíço Luc Joly e de sua esposa. O pesquisador europeu pleiteava junto à Funai autorização para realizar investigações de campo nos postos Leonardo e Diauarum, no Parque Nacional do Xingu, bem como entre os Karajá de Santa Isabel, no Parque do Araguaia. A retenção e a catalogação minuciosa desse tipo de requerimento acadêmico pelos órgãos de inteligência desvelavam o temor sistêmico da ditadura de que a produção de dados empíricos independentes por cientistas estrangeiros funcionasse como combustível para o desgaste de sua imagem no exterior,

sobretudo considerando os relatórios de visitas anteriores de 1970, 1971 e 1972, que já haviam denunciado as condições deploráveis em que viviam as comunidades Karajá, espoliadas por grandes rebanhos de gado mantidos pela própria Funai em terras indígenas (Primitive Peoples Fund, 1971, p. 10; Aborigines Protection Society,1972, p. 22; p. 134-135).

Esse monitoramento das representações diplomáticas na Europa Ocidental evidencia que o desgaste reputacional do Estado brasileiro assumiu contornos de crise diplomática direta quando a violência estrutural na fronteira agrícola passou a vitimar missionários europeus que atuavam na defesa dos direitos indígenas. Prova da memória documental e da vigilância contínua do regime sobre esse desgaste internacional que enfrentava a sua imagem é que, em documento de 21 de novembro de 1979, a Divisão de Segurança e Informações (DSI) registrou o impacto provocado na opinião pública germânica por uma matéria veiculada anos antes pelo influente periódico *Süddeutsche Zeitung* (MRE, 1979). O jornal havia publicado, em 19 de julho de 1976, uma reportagem sob o título "Latifundiários brasileiros matam missionário de índios", nos seguintes termos: "Um grupo de 72 latifundiários armados atacou uma reserva de índios na selva mato-grossense e matou o seu chefe, o missionário alemão Rudolf Lubeck". O registro da DSI resgata, ainda, a declaração de um funcionário do governo que relacionou o assassinato do missionário com a atividade do chamado "Sindicato da Morte" no interior de Mato Grosso, destacando que "essa organização de assassinos é, segundo se diz, financiada pelos latifundiários" (MRE, 1979).

Da mesma forma, o monitoramento conduzido pela embaixada brasileira em Praga registrou o teor de uma publicação veiculada em 3 de agosto de 1976 na cidade de Bratislava, então pertencente à Tchecoslováquia, sob o título contundente de "Crimes contra a humanidade no Brasil: índios ameaçados de extermínio". A matéria resgatava os extratos do Relatório Figueiredo, de 1968, apontando que o informe da comissão de investigação tinha constatado que haviam sido descobertos inimagináveis. Segundo a denúncia do periódico do bloco socialista, funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios tinham exterminado comunidades inteiras e praticaram todos os crimes citados no código penal, desde furtos até violação, assassinatos, tomadas ilegais das terras agrícolas, torturas e forçamento à prostituição.

Conforme exposto ao escrutínio leste-europeu, a acusação levantada contra o ex-diretor da entidade, o Major Luiz Vinhais Neves, tinha 42 itens, revelando que em Mato Grosso haviam sido usados inclusive aviões para assassinar os indígenas, com aviadores lançando dinamite às aldeias indígenas e metralhando os sobreviventes. A publicação detalhava ainda o extermínio de acampamentos inteiros mediante o fornecimento de açúcar impregnado de arsênio, além da eliminação de duas comunidades na Bahia com a disseminação da varíola, fazendo menção

direta ao Massacre do Paralelo 11 em 1963. Ao sublinhar que, a despeito do indiciamento de 134 pessoas e da suspensão de 200 funcionários, as autoridades governamentais haviam encobertado os fatos e chancelado a impunidade, visto que nenhum dos responsáveis fora efetivamente punido, a imprensa internacional demonstrava como a falência estrutural do antigo órgão, o qual viria a ser substituído pela Funai em 1967, continuava a ser utilizada no exterior para evidenciar a persistente ameaça de extermínio que pesava sobre as populações indígenas brasileiras.

Essa preocupação com o desgaste da reputação internacional repercutia de forma imediata nas instâncias de controle interno e na censura aos episódios de violência no campo. Em 13 de fevereiro de 1976, a manchete do *Jornal da Tarde*, intitulada "O incidente que a Funai tentou esconder", expôs o silenciamento estatal na Amazônia maranhense. A reportagem revelava que, por buscarem conter reações externas negativas, as autoridades adotavam uma postura omissa, registrando que, por achar que "a repetição de tais fatos é prejudicial à imagem do país no exterior", funcionários da Funai e da Polícia Federal tentaram abafar a divulgação de um incidente ocorrido no dia 20 de janeiro de 1976 no interior do Maranhão.

No local denunciado, os parâmetros de violência agrária manifestavam-se em toda a sua crueza, pois ali, numa reserva indígena, o fazendeiro Octávio Guimarães de Toledo Júnior incendiou a aldeia Vereda Bonita, onde viviam 43 índios da etnia Timbira. A conivência institucional e a recusa em responsabilizar os agressores ficaram explícitas na conduta dos órgãos de segurança, visto que a Polícia Federal, apesar de ter ido ao local apenas um dia após o ataque do fazendeiro à aldeia, não tinha aberto inquérito para apurar o fato. A omissão deliberada gerava profundas contradições e fraturas no próprio seio do indigenismo oficial da ditadura militar. Enquanto isso, outros funcionários estatais alertavam para "as desagradáveis repercussões que acontecimentos desse tipo podem provocar, pois revelam a ausência da Funai nas áreas indígenas sob sua responsabilidade". Dado que, segundo a legislação, as áreas indígenas deveriam ser intocáveis, cabendo à Funai seu policiamento efetivo, os acontecimentos do dia 20, na ótica desses funcionários, "vêm dar a impressão de que a Funai não cumpre suas obrigações e que o índio brasileiro está desprotegido". Desse modo, o documento do periódico paulista demonstrava que a própria burocracia estatal reconhecia que o acobertamento de crimes contra os povos originários servia como evidência internacional da falência moral e da cumplicidade do regime com a expansão violenta da fronteira agrícola (Jornal da Tarde, 1976).

O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) passava a confrontar publicamente a farsa da integração tutelada estabelecida através do Estatuto do Índio (1973). Nesse ínterim, a

manchete do jornal O Estado de S. Paulo, no dia 06 de março de 1976, estampava “Cimi desconfia do projeto para os índios do Bananal” (O ESTADO DE S. PAULO, 1976), evidenciando a alinhada atuação da Fundação Nacional do Índio (Funai) aos planos de intervenção territorial do regime militar naquela região. Essa desconfiança fundamentava-se na realidade da Ilha do Bananal, a qual, conforme apontavam os relatórios das visitas internacionais dos anos de 1970, 1971 e 1972, encontrava-se amplamente ocupada por fazendeiros que arrendavam terras da Funai, enquanto a Fundação mantinha ali um grande rebanho, com cerca de 3.000 cabeças de gado, sem que os indígenas obtivessem qualquer benefício de tal atividade (Aborigines Protection Society, 1972, p. 22; p. 134-135).

Esse quadro de espoliação territorial, mediante às vistas grossas da Funai, alimentava o acúmulo de denúncias e gerava fraturas imediatas na sustentação política do órgão indigenista, culminando em uma grave crise institucional no mês seguinte, quando a matéria do Jornal do Brasil, de 8 de abril de 1976, trazia a manchete “Cimi critica Funai e diretores se demitem” (JORNAL DO BRASIL, 1976), expondo a incapacidade da instituição em manter a coesão interna diante das pressões que sofria. A ruptura definitiva e o colapso da cooperação entre os missionários e o Estado autoritário consolidaram-se poucas semanas depois, quando a manchete do jornal O Estado de S. Paulo anunciava, em 21 de abril de 1976: “Cimi ameaça retirar apoio à Funai” (O Estado de S. Paulo, 1976).

Enquanto isso, o desgaste reputacional da ditadura militar continuava sua repercussão no âmbito internacional, cujas denúncias ganhavam contornos de profundo alarme humanitário à medida que a imprensa estrangeira passava a reportar o impacto do contato forçado como um fenômeno de desestruturação psíquica e social absoluta. Esse fluxo de notícias passou a ser ativamente monitorado pela Divisão de Segurança e Informações do Ministério das Relações Exteriores (DSI/MRE), que, em informe remetido em 4 de novembro de 1976, reuniu e encaminhou à diplomacia brasileira recortes da imprensa norte-americana. As matérias divulgadas no Chicago Daily News (22/09/1976), sob a manchete “Tribo do Brasil decide morrer em vez de se integrar ao mundo”, e no Chicago Tribune (23/09/1976), sob o título “Tribo do Brasil mata os recém-nascidos”, expunham globalmente o desespero e o colapso de uma população indígena diante da expansão das fronteiras econômicas no norte do país. As reportagens denunciavam que os povos Mayoruna, encurralados no extremo oeste da floresta amazônica, haviam começado a matar as meninas recém-nascidas em uma tentativa desesperada de autoextinção programada perante o avanço do modelo de desenvolvimento econômico predatório imposto pelo regime (MRE, 1976; Chicago Daily News, 1976; Chicago Tribune, 1976).

A matéria baseava-se em relatórios do antropólogo Paulo Lucena direcionados ao então presidente da Funai, o general Ismarth de Araújo Oliveira, nos quais o pesquisador relatava o colapso demográfico do grupo, cuja população havia sofrido um declínio catastrófico de 2.000 para meros 400 indivíduos em um curto intervalo de três anos, decorrente do contato forçado com missões de prospecção de petróleo em seus territórios tradicionais. Ao revelar que esses povos preferiam deixar de existir a continuar sofrendo os impactos destrutivos do desenvolvimentismo, a cobertura estrangeira despia de qualquer legitimidade ética o modelo econômico imposto pelo regime. Isso demonstra que, para além do caso Yanomami, a violência estatal da ditadura militar representava uma crise humanitária generalizada que ameaçava a existência de diversos povos indígenas no Brasil.

Em novembro de 1976, um telex urgente emitido pela Embaixada do Brasil em Washington alertou o Itamaraty sobre uma contundente reportagem publicada no jornal The Washington Post, sob a assinatura do jornalista Dan Griffin. Intitulada “Busca por riqueza mineral na Amazônia está debilitando os nativos”, a matéria repercutia um denso estudo empírico apresentado no encontro anual da Associação Antropológica Americana pelos pesquisadores Shelton H. Davis e Robert O. Mathews (The Washington Post, 1976). O foco da publicação jornalística centrava-se na desconstrução da propaganda oficial da ditadura, estabelecendo um nexo de causalidade direta entre a abertura de eixos rodoviários, a prospecção mineral na Amazônia Setentrional e o subsequente colapso socioambiental enfrentado pelas comunidades indígenas.

Ao passo que o Estatuto do Índio (1973) propunha uma integração progressiva camuflada sob o manto da tutela estatal, as publicações da imprensa ao longo do ano de 1977 escancaravam o caráter etnocida dessa política de Estado. Em 10 de janeiro de 1977, o jornal O Estado de S. Paulo estampava a manchete “Morte por assimilação”, em artigo de Luís Carlos Lisboa que expressava a dupla violência que vitimava as populações nativas do país, visto que, para além do extermínio físico, o apagamento planejado de suas culturas e tradições assolava os territórios (O Estado de S. Paulo, 1977).

Essa crueza do modelo desenvolvimentista encontrou sua metáfora mais brutal nas palavras do secretário-geral do Cimi, o padre Antônio Iasi, na edição de 14 de setembro de 1977 do Jornal do Brasil, ao afirmar categoricamente que a Funai agia como “o esquadrão da morte do índio”, complementando que, enquanto o esquadrão tira os presos das cadeias para matá-los ao longo das estradas, a Funai atrai os índios arredios e deixa-os morrer junto das estradas, cuja construção ela mesma possibilitou (Jornal do Brasil, 1977). O eco dessa contundente denúncia ganhou contornos diplomáticos transatlânticos dramáticos na semana seguinte, servindo de

pano de fundo para a realização, entre os dias 20 e 23 de setembro de 1977, em Genebra, na Suíça, da Conferência Internacional sobre Discriminação contra as Populações Indígenas das Américas, fórum global que internacionalizou em definitivo o questionamento às ações do regime militar.

A reação doméstica a esse isolamento externo manifestou-se na intensificação das pressões. Na edição do Jornal de Brasília do dia 23 de outubro de 1977, a manchete registrava que "Cimi acusa Funai de repressão aos índios" (Jornal de Brasília, 1977). A reportagem fazia menção à publicação do relatório do Cimi, do dia 22 de outubro de 1977, o qual expunha as entranhas da engrenagem repressiva ao revelar que os chefes de posto, aliciados com altos salários em torno de Cr$ 10 mil e promessas vazias, agiam contra as suas consciências como executores de uma política nefasta estruturada para confiar apenas em um "índio submisso ou morto", marginalizando e transferindo qualquer agente que demonstrasse dissidência (Jornal de Brasília, 1977).

Segundo o relatório, essa coação manifestava-se na conivência ativa da Fundação Nacional do Índio (Funai) com o esbulho territorial praticado por madeireiros e latifundiários, além do fomento, por parte da Fundação, ao trabalho em regime de semiescravidão de centenas de nativos em fazendas do sul de Mato Grosso. Ao expor que o órgão nacional indigenista utilizava um paternalismo asfixiante para entravar os valores autóctones e expropriar territórios tradicionais, inclusive reprimindo bispos indigenistas e tentando despojar os Terena de suas terras (Jornal de Brasília, 1977), o Cimi unia-se ao ecossistema de ativistas no desgaste da propaganda da ditadura militar. Desse modo, o questionamento à política indigenista oficial rompia o bloqueio da censura interna, convertendo as críticas do Conselho Missionário em um fator de desestabilização que escancarava a inépcia burocrática e a falência moral do modelo tutelar vigente perante a opinião pública brasileira, preparando o cenário para o transbordamento dessas denúncias para além das fronteiras no ano seguinte.

A perda de controle da ditadura militar sobre a narrativa da questão indigenista e ambiental manifestava-se na ampla dispersão geográfica das cartas de protesto enviadas às embaixadas brasileiras e no alcance de denúncias que extrapolavam as grandes potências da Europa Ocidental e da América do Norte, atingindo a imprensa de nações caribenhas. Em 27 de junho de 1978, a Divisão de Segurança e Informações (DSI) do Itamaraty registrou um artigo publicado em Porto Príncipe no jornal *Le Nouvelliste*, o mais tradicional periódico em circulação no Haiti. Na edição de 26 de maio de 1978, a matéria intitulada *"Les indiens brasiliens"* (Le Nouvelliste, 1978), assinada pelo jornalista Gilbert Grellet, expunha a vulnerabilidade das comunidades originárias no interior do Brasil, evidenciando a incapacidade

dos órgãos estatais de censura em estancar a crise de reputação internacional do regime.

A despeito do caráter confidencial ou secreto designado pelo aparato de segurança a tais documentos diplomáticos, a circulação global dessas informações fragilizava as tentativas oficiais de acobertamento e revelava o esgotamento dos mecanismos de censura do Estado. Essa rede transnacional de denúncias consolidou-se ainda mais no final daquele ano, quando, em 14 de setembro de 1978, circulou em Tel Aviv, Israel, a manchete *"Indios Brasileños: una raza que no se resigna a morir"* (Tiempo, 1978), demonstrando que, a despeito do projeto de apagamento e integração forçada reservado pelo planejamento desenvolvimentista da ditadura, os povos indígenas brasileiros resistiam e encontravam eco em múltiplas e diversas geografias da imprensa internacional.

Três dias após a repercussão do caso em Tel Aviv, esse fluxo transnacional de informações mobilizou os aparatos de inteligência do regime na Europa Central. Em 17 de setembro de 1978, a embaixada brasileira em Budapeste, na Hungria, país integrante do bloco soviético, encaminhou para o conhecimento da Divisão de Segurança e Informação (DSI) do Ministério das Relações Exteriores o teor de uma matéria veiculada pelo jornal *Magyar Nemzet*. A publicação húngara noticiava que os indígenas que migravam das regiões do norte do Brasil apareciam de forma cada vez mais frequente na capital e em outras cidades brasileiras. O texto ressaltava que, embora a maioria dessas populações nunca tivesse habitado o meio urbano, preferiam enfrentar o destino incerto das cidades a continuar sofrendo as arbitrariedades dos proprietários de terras, que gozavam de poder total na fronteira agrícola. Contudo, o periódico alertava que o cenário urbano tampouco oferecia perspectivas de uma vida melhor, atuando apenas como um vetor para o crescimento populacional das favelas, expondo internacionalmente o nexo entre a violência agrária e a marginalização social promovidas pelo modelo desenvolvimentista da ditadura (MRE, 1978).

Aprofundando esse circuito de denúncias no interior do bloco socialista, a imprensa da República Democrática Alemã (RDA) também repercutiu, meses depois, a dimensão da crise humanitária. Em 11 de dezembro de 1978, a embaixada brasileira em Berlim informava ao governo sobre uma matéria veiculada pelo periódico *Horizont*, publicação também alinhada ao bloco soviético, a qual noticiava que cerca de 400 indígenas de um povo da região amazônica brasileira haviam sido atingidos pela malária. De acordo com o comunicado emitido pela própria Funai, esse contingente representava 25% dos integrantes da comunidade. O órgão indigenista nacional mostrava-se preocupado com a pequena capacidade de defesa biológica daquelas populações contra a doença, apontando que a baixa imunidade poderia resultar em uma epidemia. A publicação alemã acrescentava que, pouco tempo antes, missionários já

haviam reportado a morte de 100 indivíduos vítimas da enfermidade, ocasião em que acusaram formalmente a Funai de ter negado a prestação de assistência necessária para garantir as condições de existência daquela população (MRE, 1978b).

Para além das fronteiras geopolíticas do bloco socialista, essa circulação transnacional de denúncias também encontrou forte eco nos canais de comunicação da Escandinávia, atingindo inclusive os setores da imprensa mais conservadora da Europa Setentrional e evidenciando o amplo alcance da crise de reputação do regime militar. Em fevereiro de 1979, a Divisão de Segurança e Informações (DSI) do Ministério das Relações Exteriores registrou a repercussão de uma entrevista que havia sido publicada em 20 de janeiro do mesmo ano pelo jornal conservador Norrköpings Tidningar, na qual o missionário Erling Josefsson, que vivia desde 1962 no município de Marília (SP) e era vinculado à Missão Batista de Örebro, atacava frontalmente a espinha dorsal da política indigenista imposta pelo Estado. Ao rechaçar a política da integração compulsória, o religioso denunciava a mesma como uma estratégia etnocida que representava uma ameaça direta à sobrevivência cultural dos indígenas. Em seu testemunho à imprensa sueca, Josefsson expunha o cerco institucional e as proibições decretadas contra organizações missionárias internacionais, mencionando a expulsão de entidades como o *Summer Institute of Linguistics* (MRE, 1979b).

As denúncias proferidas pelo religioso no exterior coadunavam-se com o clima de forte tensão política que incendiava o debate público em território nacional. As preocupações da opinião pública e dos setores clericais aludiam diretamente às discussões em torno do "Projeto de Emancipação do Índio", uma manobra jurídica articulada pela cúpula do regime que buscava retirar a tutela estatal sobre as comunidades para facilitar a expropriação de seus territórios. Sob o pretexto de conferir autonomia, a proposta visava estabelecer critérios de integração que permitissem ao Estado desobrigar-se de suas responsabilidades legais de assistência e proteção, distorcendo os princípios do Estatuto do Índio (1973). Na prática, ao declarar os indígenas como emancipados, o regime promovia um processo de assimilação forçada cujo objetivo central era desestruturar a propriedade coletiva da terra, fragmentando-a para viabilizar a usurpação por grandes proprietários e empresas colonizadoras. Conforme pondera Rubens Valente:

> O ambiente pesou de vez quando os militares trouxeram à baila uma palavra que incendiaria o debate público. Em abril de 1978, o ministro do Interior, Rangel Reis, e o general Ismarth confirmaram que estava em fase de elaboração no ministério "um projeto de Emancipação do Índio". Em síntese, tratava-se de estabelecer diversos critérios pelos quais uma comunidade indígena seria considerada integrada à "civilização". Uma vez confirmada a integração, o índio poderia ser declarado "emancipado". As terras indígenas seriam então divididas por núcleos familiares, não

> mais constituindo um território uno e indivisível. O índio emancipado também poderia deixar de ser atendido pela Funai (Valente, 2017, p. 379).

.

Os desdobramentos dessa política de assimilação forçada repercutiram de forma imediata na Europa Ocidental, convertendo-se em pressões diplomáticas diretas contra a representação brasileira. Os ofícios de números 225 e 341, datados respectivamente de 24 de abril e 21 de junho de 1979, registravam o recebimento de uma densa coleção de cartas de protesto enviadas por via postal à embaixada brasileira em Bonn, na Alemanha Ocidental (MRE, 1979c). As cartas-protesto, algumas delas escritas à mão, traziam assinaturas datadas entre 29 de junho e 13 de julho de 1979 nas cidades de Stuttgart, Lemgo e Nuremberg. Direcionadas ao embaixador Jorge de Carvalho e Silva, que encaminhou o acervo para a Secretaria de Estado com caráter confidencial para subsidiar o sistema de informações do regime, as manifestações mobilizavam-se especificamente contra o polêmico Projeto de Emancipação. Entre os documentos, destacava-se um abaixo-assinado que reuniu 74 assinaturas de professores e estudantes de Etnologia da Universidade de Frankfurt, espelhando a profunda indignação da comunidade acadêmica europeia face à iminente ameaça jurídica que pesava sobre os povos originários:

> Os signatários, estudantes e professores de Etnologia da Universidade de Frankfurt, protestam contra o projeto de lei do Ministério do Interior brasileiro para a "Emancipação do Índio". Opomo-nos à tentativa de retirar dos habitantes indígenas originais do Brasil a sua base de subsistência económica e a sua identidade cultural. Defendemos o direito dos índios de decidirem eles próprios sobre o seu futuro (MRE, 1979c).

Outras cartas individuais recebidas pelos canais da diplomacia brasileira estendiam a crítica para além da legislação, conectando o avanço normativo ao modelo de exploração econômica predatória incentivado pela ditadura militar na região amazônica. Conforme o protesto formal enviado por um biólogo alemão, em 29 de junho de 1979:

> É sabido que, nos últimos anos, as comunidades e culturas indígenas no Brasil têm sido cada vez mais repelidas, ameaçadas e destruídas por latifundiários, colonos, corporações (entre outras, a VW) e especuladores imobiliários, em decorrência da "abertura" da Amazônia e de outras regiões. Também são conhecidas as consequências que essa abertura já trouxe para o equilíbrio ecológico nessa parte do mundo. Como biólogo, considero isso uma irresponsabilidade. Há alguns meses, o Ministério do Interior elaborou um decreto-lei que, sob o nome de "emancipação" dos indígenas, permite a dissolução das comunidades indígenas e a fragmentação das terras de uso comunitário. Com isso, promove-se uma destruição ainda maior dos espaços vitais indígenas. Peço-lhe que reconsidere isso (MRE, 1979c).

Esse descontentamento, pulverizado nas cartas individuais enviadas à embaixada em Bonn, encontrava paralelo na cobertura jornalística oficial do outro lado da fronteira interalemã, no contexto geopolítico da Guerra Fria (1947-1991). A embaixada do Brasil em Berlim, atenta à repercussão midiática no bloco soviético, enviou um informe de caráter confidencial à Divisão de Segurança e Informações (DSI) sob o assunto "Imagem do Brasil no Exterior". O documento oficial reportava com detalhes uma matéria publicada em 7 de julho de 1979 pelo periódico *Neues Deutschland*, canal de comunicação oficial do Partido Socialista alemão (MRE, 1979d).

O jornal noticiava que organizações humanitárias de dez países haviam sugerido formalmente ao governo brasileiro o estabelecimento de uma reserva contínua para os Yanomami na fronteira com a Venezuela, tecendo críticas à política indigenista da ditadura, a qual estaria conduzindo as populações originárias à extinção. A publicação denunciava a presença predatória na Amazônia de grandes corporações econômicas e figuras como o bilionário estadunidense Daniel Ludwig, cujo megalômano Projeto Jari[42] convertia-se internacionalmente no símbolo máximo da expropriação de terras tradicionais e do esmagamento de comunidades nativas em benefício do capital estrangeiro. Ao emparelhar Ludwig à Volkswagen e à Liquigás, o periódico responsabilizava firmas mineradoras, bancos, latifundiários e imigrantes pelo extermínio anual de cerca de 7 mil indígenas. Conforme o relato registrado e monitorado pela diplomacia pela diplomacia, a imprensa da Alemanha Oriental acusava os exploradores da terra de utilizarem táticas de guerra para forçar a fuga ou a eliminação física dos povos tradicionais, incluindo o uso de napalm e de produtos químicos voltados a destruir a vegetação nativa. Esse cenário de denúncias expunha o desgaste internacional da imagem da ditadura, gerando uma repulsa e comoção da opinião pública que ultrapassava as barreiras ideológicas da Guerra Fria e ecoava em um contexto global mais amplo (MRE, 1979d).

Logo em seguida, os postos diplomáticos na Alemanha registraram a consolidação e a continuidade desse ativismo indigenista germânico, que passou a canalizar seus esforços para a causa específica da demarcação do Parque Yanomami, consolidando-se como atores cruciais na articulação da rede transnacional de mobilização. Em 7 de agosto de 1979, o embaixador

[42] O Projeto Jari consistiu em um megaempreendimento agroindustrial idealizado pelo bilionário estadunidense Daniel Keith Ludwig, que adquiriu, em 1967, com o aval e incentivo fiscal da ditadura militar brasileira, uma extensão territorial de aproximadamente 1,6 milhão de hectares na divisa entre os estados do Pará e do Amapá. Focado na produção de celulose através do plantio em larga escala de eucalipto, além de atividades de mineração e pecuária, o empreendimento converteu-se em um dos maiores símbolos da exploração predatória na Amazônia. Na esfera internacional e nos relatórios de direitos humanos da época, o projeto enfrentava severas críticas devido aos profundos impactos ecológicos decorrentes do desmatamento da floresta nativa, bem como pela expropriação violenta de territórios tradicionais, resultando em severos conflitos fundiários e no encurralamento das comunidades indígenas da região.

Jorge de Carvalho e Silva, na embaixada do Brasil em Bonn, informava à Secretaria de Estado que remetia em anexo uma nova coleção de cartas enviadas à embaixada por via postal, a ele dirigidas e a outras autoridades brasileiras, relativas à problemática envolvendo os povos Yanomami (MRE, 1979e). As cartas de protesto continham uma petição padronizada que reuniu centenas de assinaturas, destinadas a Adhemar Ribeiro da Silva, então presidente da Funai, e também ao então presidente, o General João Batista Figueiredo (1979-1985), cujo teor confrontava diretamente o planejamento territorial do Estado brasileiro:

> Excelência, 12 organizações de defesa dos direitos humanos de diferentes países apresentaram a V. Ex. uma proposta para criação de uma reserva para os índios Yanomami no Norte do Brasil junto à fronteira com a Venezuela. Esta proposta consiste na criação de uma reserva com extensão de 6,4 milhões de hectares dentro do território atualmente ocupado pelos Yanomami, e está em contradição com planos da FUNAI de dispersar os Yanomami em 21 reservas pequenas e isoladas. Segundo informações e opiniões de missionários e antropólogos a proposta das 12 organizações de defesa dos direitos humanos significa a única possibilidade de sobrevivência para os Yanomami. Desejo, em razão do acima exposto, fazer minha tal proposta, pedindo a V. Ex. que a transforme em realidade (MRE, 1979e).

Posto isso, cabe ressaltar a relevância metodológica na escolha do idioma nessa nova remessa de cartas de protesto. Enquanto o conjunto anterior de correspondências sobre o "Projeto de Emancipação do Índio" havia sido inteiramente redigido em alemão, indicando um protesto pulverizado na sociedade civil local, as petições alemãs pela causa Yanomami passaram a ser encaminhadas pelos ativistas já em português. Essa mudança expressava uma nova estratégia por parte dos atores da rede transnacional de ativismo Yanomami atuantes na Alemanha Ocidental. Ao que lhes parecia, os abaixo-assinados e cartas-protesto enviados na língua germânica poderiam ser facilmente ignorados sob o pretexto de incompreensão pelas autoridades brasileiras. Assim, os ativistas adotaram o vernáculo oficial do Brasil para constranger de forma direta a burocracia militar. Munidos do idioma local, os ativistas estrangeiros criticavam a proposta de implementação do modelo de "ilhas de reservas" que vinha sendo articulado pela Funai, municiando o debate com os mesmos termos defendidos pelos antropólogos e missionários que lutavam pela sobrevivência física e cultural dos Yanomami.

A sofisticação desse arranjo transnacional residia na capacidade de articular canais formais de diálogo com a diplomacia brasileira ao mesmo tempo em que se impunha um severo constrangimento político ao regime militar frente aos outros países. Mais do que um apelo humanitário isolado, a pressão exercida sobre as representações diplomáticas baseava-se na circulação de relatórios técnicos de alta densidade acadêmica, como os produzidos pelo

International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), sediado em Copenhague. Em 23 de julho de 1979, o encarregado de negócios da embaixada do Brasil na Dinamarca, Hélio A. Scarabôtolo, alertava Brasília sobre as conclusões do célebre estudo científico intitulado *The Yanoama in Brazil 1979*, de autoria dos antropólogos Alcida Rita Ramos e Kenneth I. Taylor (MRE, 1979f). O estudo demonstrava com evidências documentadas e fatos científicos que o plano estatal de fragmentar o território tradicional em pequenas reservas isoladas resultaria no extermínio inevitável daquela população, fornecendo o arcabouço técnico que subsidiaria as denúncias internacionais em fóruns multilaterais e exigindo, em contrapartida, o estabelecimento de um perímetro contínuo para resguardar a etnia.

Munido dessas evidências científicas, o ativismo transnacional passou a confrontar diretamente os altos quadros da diplomacia brasileira no exterior, desafiando o aparato de censura e monitoramento da ditadura militar, que tentava a todo custo controlar o que circulava internacionalmente sobre o Brasil no âmbito das Nações Unidas. No telegrama confidencial e urgente de número 1557, emitido em 28 de agosto de 1979, o chefe da Delegação do Brasil junto à ONU em Nova York, o embaixador Sérgio Corrêa da Costa, comunicava ao Ministério das Relações Exteriores os meandros de suas relações históricas com o ativismo britânico (MRE, 1979g).

O diplomata recordava que, desde o período em que servira em Londres, momento que coincidiu com a fase mais intensa das denúncias externas contra o "genocídio do índio brasileiro", segundo suas próprias palavras, cultivou canais de diálogo com a *Anti-Slavery Society*. Na ótica da burocracia estatal, os resultados das missões da referida organização, anteriormente convidada pela Funai a inspecionar o território nacional e cujos relatórios haviam sido publicados em livro, eram considerados os mais equilibrados e objetivos até então divulgados, servindo inclusive como elementos fidedignos para neutralizar os ataques mais contundentes desferidos por outras entidades internacionais (MRE, 1979g).

Foi precisamente em função desse contato institucional de longa data junto às organizações não governamentais acreditadas pela ONU que o embaixador Sérgio Corrêa da Costa justificou o recebimento de uma correspondência pessoal e direta que lhe fora direcionada por Patrick Montgomery (MRE, 1979g). No documento transcrito para as autoridades em Brasília, a proximidade anterior cedia espaço à denúncia, uma vez que o membro da *Anti-Slavery Society* expunha de forma categórica as contradições internas da política indigenista da ditadura. Montgomery relembrava que as garantias institucionais fornecidas pela presidência da Funai no início da década de 1970, as quais asseguravam que a integridade dos Yanomami estaria resguardada frente aos planos de integração nacional, haviam se provado inteiramente

falsas ante a iminente ameaça de extinção daquele povo.

Em paralelo à difusão dessas cartas confidenciais, a estratégia de denúncia obteve um avanço qualitativo crucial ao pautar a questão indígena diretamente nos órgãos de deliberação coletiva do Sistema das Nações Unidas. Esse movimento foi minuciosamente registrado pelo sistema de informações do regime através da Divisão de Segurança e Informação (DSI), que recebeu e analisou o Comunicado de Imprensa da ONU de número HR/1356, datado de 4 de setembro de 1979, relativo à reunião da Subcomissão de Prevenção de Discriminação e Proteção de Minorias da Comissão de Direitos Humanos da ONU, realizada em Genebra. As informações contidas no comunicado de imprensa foram comentadas intensamente nos despachos confidenciais da delegação brasileira nos dias 5, 12 e 21 de setembro de 1979, expondo o alarme da burocracia diplomática, assinada por funcionários como Ademir, face ao teor da intervenção pública de Patrick Montgomery (MRE, 1979h). Perante a comunidade internacional, o representante da organização britânica detalhou o processo de dizimação iminente dos Yanomami frente ao desenvolvimentismo no Brasil:

> Patrick Montgomery (representante da Anti-Slavery Society) afirmou que, a menos que os planos do governo fossem alterados, a maior sociedade indígena da América do Sul, então contando com 17.000 pessoas, deixaria de existir, na opinião de especialistas, dentro de 21 anos. Sua organização havia enviado uma missão ao Brasil para estudar a situação. A crítica mais severa do relatório da missão dizia respeito à reserva de terras para as populações indígenas, e o caso mais grave era o dos Yanomami. As razões pelas quais os especialistas previam a extinção dos Yanomami eram que eles seriam deixados com terras insuficientes até mesmo para suas necessidades básicas de subsistência, suas terras estariam sob constante ameaça de invasão e esbulho por parte de empresas industriais que exploram os recursos naturais da terra, sua integridade cultural correria risco devido à exposição ao que há de pior na vida de "fronteira" ocidental, e sua saúde seria devastada por doenças ocidentais contra as quais não possuíam imunidade, por desnutrição progressiva e por infestação parasitária (MRE, 1979h).

A engrenagem de denúncias transnacionais e o consequente estado de alerta do aparato diplomático não se limitavam aos fóruns multilaterais de Genebra e Nova York, espalhando-se de forma pulverizada pela imprensa regional europeia e exigindo respostas locais imediatas dos representantes do regime. No informe confidencial e urgentíssimo de número 1344/79, emitido pela Divisão de Segurança e Informações do Ministério das Relações Exteriores, o aparato de informações da ditadura registrou com profunda preocupação uma ampla matéria encaminhada pelo consulado brasileiro em Marselha, na França (MRE, 1979i). Publicado no periódico Le Provençal em 24 de setembro de 1979 e assinado pelo jornalista Jean-Michel Gardanne, o artigo apresentava a narrativa de um indivíduo identificado como Luiz Souza, portador de passaporte boliviano, que afirmava exercer atividades médico-assistenciais há vinte e um anos junto às

comunidades nativas da Amazônia brasileira, operando um hospital em uma região de dificílimo acesso na floresta. Mais do que relatar os atendimentos de saúde, a publicação convertia-se em um violento libelo político contra o Estado brasileiro, qualificando a Amazônia como a terra onde os homens sofrem e choram, além de atribuir a Souza o papel de um idealista infatigável voltado a denunciar o que definia como uma verdadeira política de extermínio praticada contra os povos originários da América do Sul.

De acordo com as declarações de Luiz Souza reproduzidas na imprensa francesa, restavam apenas cerca de 150 mil indígenas na floresta amazônica, contingente que, segundo seus prognósticos, estaria condenado a desaparecer e a ser assassinado metodicamente no período de dez a quinze anos. O relato acusava formalmente as empresas multinacionais instaladas na região de se dedicarem a um autêntico genocídio, recorrendo inclusive a táticas extremas como a pulverização por avião de vírus gripais contra os quais as populações nativas não possuíam imunidade biológica. A matéria estendia as acusações às forças de segurança e aos poderes públicos, denunciando a existência de recompensas financeiras em cidades locais por cabeças de indígenas mortos, a atuação de pequenos exércitos de mercenários na floresta e a comercialização hipócrita de milhões de hectares de terras públicas para a exploração de riquezas por corporações privadas. Ao final, alegando ter perdido sua embarcação, Souza utilizava as páginas do jornal para recrutar médicos, enfermeiros e dentistas voluntários, além de solicitar auxílio financeiro internacional por meio de caixas postais na França, na Espanha e na Colômbia.

O impacto dessas denúncias na representação brasileira provocou uma reação imediata e agressiva de contrapropaganda por parte do diplomata Villas Boas, responsável pelo posto em Marselha. Frente à gravidade das acusações de genocídio e pulverização de vírus, o representante brasileiro enviou um informe urgente a Brasília anexando a cópia do artigo e a fotografia do suposto médico, solicitando que os órgãos de segurança do regime confirmassem se o indivíduo tratava-se de um farsante. Demonstrando a prontidão do corpo diplomático em reprimir o ativismo estrangeiro e controlar a imagem do país, Villas Boas pedia autorização superior para denunciar Souza à polícia francesa e para interpelar formalmente o jornal *Le Provençal*, articulando ainda a publicação de desmentidos oficiais, por meio de matérias pagas, nos outros jornais concorrentes de Marselha, como o *Le Méridional* e o *Marseillaise*, evidenciando o esforço contínuo da ditadura militar em neutralizar as narrativas de violência que ameaçavam sua sustentação diplomática na Europa Ocidental (MRE, 1979i).

Toda essa efervescência de denúncias na imprensa europeia e nos corredores da Organização das Nações Unidas demonstrava que o isolamento político da ditadura militar

brasileira havia atingido um ponto de não retorno, onde o monitoramento sistemático e as táticas consulares de contrapropaganda já não eram suficientes para estancar o desgaste internacional do regime. Na medida em que as redes transnacionais de solidariedade indigenista acumulavam dossiês técnicos e repercussão midiática, a estratégia de constrangimento ao Estado brasileiro experimentou um salto qualitativo, migrando das páginas dos jornais e das cartas de protesto da sociedade civil para as instâncias jurídicas formais de proteção aos direitos humanos no continente americano. Essa transição institucional rumo à litigância internacional ganhou contornos definitivos quando as violações sistemáticas contra os povos tradicionais foram formalizadas em um processo jurídico de alcance hemisférico, inaugurando uma nova arena de embate direto entre a burocracia militar e a legalidade internacional.

4.2 O caso nº 7615 na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)

No final da década de 1970, observadores internacionais documentavam um cenário de profunda urgência humanitária entre os cerca de oito mil indígenas Yanomami que habitavam o extremo noroeste do Brasil. Esse quadro de vulnerabilidade foi agravado pela deliberada inação estatal. O impacto dessa negligência tornou-se devastador a partir de 1974, com o início da construção da rodovia Perimetral Norte na franja sul do território tradicional. As frentes de obras rasgaram uma extensão de duzentos quilômetros das terras Yanomami, introduzindo patologias exógenas letais como sarampo, gripe e tuberculose. Como consequência direta desse choque socioambiental e sanitário, treze aldeias foram inteiramente dizimadas nos primeiros cem quilômetros da estrada, restando apenas comunidades desestruturadas, cujos sobreviventes passaram a viver marginalizados, enfermos e desprovidos de segurança alimentar básica às margens da rodovia (CCPY, 1979, p. 8; ARC, 1979, p. 1). Configura-se, assim, o retrato empírico daquilo que o antropólogo Shelton Davis (1978) denominou em sua obra clássica como as grandes “vítimas do milagre”, explicitando como os povos originários pagaram com a própria vida o preço do modelo de desenvolvimento econômico adotado pelo país.

A análise da tramitação do caso de número 7615 perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) constitui uma etapa fundamental para a compreensão da eficácia das redes transnacionais de ativismo indigenista, sobretudo a campanha transnacional de ativismo em favor dos Yanomami, uma vez que esse episódio marca a transição do ativismo de denúncia, pautado até então pela difusão de cartas de protesto, manifestos e matérias na imprensa internacional, para o campo do litígio internacional formal. Ao deslocar o debate da esfera pública difusa para os mecanismos jurídicos institucionais do sistema regional americano, as

organizações não governamentais de direitos humanos conseguiram colocar o Estado brasileiro efetivamente no banco dos réus, compelindo a ditadura militar a responder formalmente pelas violações perpetradas contra as comunidades indígenas sob a ótica do direito internacional. Essa mudança estratégica de escala de governança retirou o regime de sua zona de conforto diplomática, transformando o severo desgaste reputacional em uma obrigação de contencioso jurídico em que as justificativas soberanistas do modelo desenvolvimentista passaram a ser confrontadas com os parâmetros de proteção aos direitos humanos estabelecidos no continente americano.

Nesse contexto de desgaste da reputação internacional do Brasil durante a ditadura, o enfoque da análise proposto por esta pesquisa recai sobre a atuação da CIDH nas disputas políticas em torno dos direitos territoriais Yanomami. Essa escolha metodológica justifica-se pelo fato de que, enquanto no âmbito das Nações Unidas o conceito de "povos indígenas" ainda começava a ser rascunhado por meio do Relatório Martínez Cobo nos anos 1980, período em que também avançavam as críticas ao caráter integracionista da Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as reivindicações desse povo encontraram maior ressonância e agilidade no sistema regional interamericano. Dessa forma, o caso Yanomami assumiu particular relevância na Comissão por representar um momento de ruptura e conversão institucional frente ao tradicional silêncio das organizações internacionais em relação às violações contra povos originários (Bernardi; Roriz, 2023). Por conseguinte, a CIDH consolidou-se como o palco central dessas disputas políticas, o que legitima o recorte analítico centrado na Comissão.

Conforme discutido na seção anterior, a judicialização internacional do caso Yanomami perante o sistema interamericano não se deu de forma isolada, mas coroou a coordenação estratégica de ativismo que vinha sendo estruturada desde meados da década de 1970. Isso teve como vetor o diagnóstico inicial do antropólogo Shelton H. Davis, em dezembro de 1975 no documento intitulado *Highways and Uranium Threaten Yanomamö Tribe in Brazil* (Davis, 1975), a partir do qual consolidou-se uma rede transnacional de ativismo pela demarcação do Parque Yanomami. Essa articulação uniu competências marcadamente distintas, integrando o rigor etnográfico de Bruce Albert, os registros fotográficos de Claudia Andujar, a expertise jurídica do *Indian Law Resource Center* (ILRC) e a capacidade de mobilização global da *Survival International*, que já monitorava a situação dos povos indígenas no Brasil desde a sua visita em 1971, quando levava o nome de Primitive Peoples Fund.

É imprescindível ressaltar que a campanha transnacional de ativismo Yanomami, a princípio, teve um proeminente caráter indigenista e humanitário. Considerando que os

Yanomami viviam em situação de semi-isolamento até o momento da invasão de seu território pelo modelo desenvolvimentista da ditadura, seria um anacronismo histórico cogitar, naquele momento, a existência de uma diplomacia indígena autônoma, que fosse capaz de manejar de forma direta os mecanismos institucionais de proteção e utilizar de pronto a linguagem dos direitos humanos no contexto das organizações internacionais com o intuito de exercer pressão sobre o Brasil.

Por conta disso, as figuras de Claudia Andujar e Shelton Davis assumiram uma importância crucial, pois foram capazes de realizar a intermediação política e cultural entre a "aldeia tribal" e a "aldeia global", recorrendo às formulações conceituais de Alison Brysk (2000). Nesse contexto, cabe ressaltar a diferença ontológica entre os termos "ativismo indígena" e "ativismo indigenista", sendo este último caracterizado por seu papel de mediação exercido por terceiros. Afinal, conforme o abordado na seção sobre a indigeneidade, o próprio conceito de "indígena" não foi criado pelos povos originários, mas imposto a estes.

A campanha em favor dos Yanomami no âmbito da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) é uma manifestação do paradoxo indígena. Os povos originários que são, ao mesmo tempo internos e externos aos Estados pós-coloniais nos quais estão inseridos, vêem-se forçados a recorrer às estruturas desses mesmos Estados que sistematicamente os excluem (Bens, 2020). Embora as formas de soberania indígena não se enquadrem nas estruturas estatais e tampouco as reconheçam, estes povos por vezes precisam submeter-se à jurisdição e ao vocabulário da soberania estatal para obter o reconhecimento de seus direitos territoriais.

Foi nesse cenário de bloqueio institucional doméstico que emergiu a rede transnacional, conforme sugere o modelo bumerangue (Keck; Sikkink, 1998). Entre 1968 e 1978, o governo brasileiro havia ignorado onze propostas de demarcação do território Yanomami, formuladas por antropólogos, missionários e outros ativistas indigenistas (CCPY, 1979). Em 1975, mais de 500 garimpeiros já haviam invadido o território na região de Surucucus, em Roraima, área que abrigava 76 grupos Yanomami, cerca de 3.800 indivíduos. Nesse mesmo decênio, mais de 150 toneladas de cassiterita já haviam sido extraídas ilegalmente da terra-floresta Yanomami, deflagrando epidemias e conflitos armados que provocaram muitas mortes (CCPY, 1979).

O histórico dessa mobilização demonstra que a articulação transnacional não partiu do zero, mas se amparou em um denso acúmulo de pleitos domésticos. Já em 1968, o Ofício número 94/68 da Funai havia chegado a reconhecer a área do rio Catrimani como terra indígena, sendo seguido por propostas detalhadas enviadas pelos antropólogos Kenneth Taylor e Alcida Ramos à presidência do órgão entre 1968 e 1969. Nesse mesmo período, o bispo prelado de

Roraima encaminhou propostas oficiais ao órgão indigenista e, em 1972, diante da persistente inação estatal, voltou a solicitar medidas urgentes para a criação de um Parque Indígena Yanomami. No mesmo ano, durante a visita realizada em 1972, os especialistas da *Aborigines Protection Society* sugeriram a criação de um Parque Internacional Yanomami que integrasse os dois lados da fronteira entre o Brasil e a Venezuela, visto que os limites estatais eram percebidos pelas comunidades como barreiras arbitrárias que interrompiam fluxos tradicionais de sociabilidade.

Em 1974, o padre João Batista Saffirio, responsável pela Missão Catrimani, remeteu uma nova proposta instruída com mapas e ilustrações cartográficas. No ano seguinte, em 1975, Kenneth Taylor elaborou, a pedido da Funai, o denominado *Projeto Yanoama*, seguido pelo *Projeto Terras Yanoama em 1976*, defendendo uma demarcação contínua e adequada ao padrão de ocupação ecológica da etnia. Posteriormente, em 1978, a Prelazia de Roraima, por solicitação do novo presidente da Funai, o general Ismarth de Araújo Oliveira, e de Juliano Escóssia, da Coordenação da Amazônia (COAMA), apresentou mais uma delimitação na região do Catrimani, complementada em agosto daquele ano (CCPY, 1979). O conjunto desse repertório revela que, diante de sucessivos projetos tecnicamente bem embasados, o regime militar respondeu com medidas que propunham a fragmentação do território Yanomami. Taylor viu seu trabalho ser sistematicamente ignorado em favor dessa lógica de fragmentação territorial (Valente, 2017).

No documento *Parque Indígena Yanomami: proposta de criação e justificativas* (1979), a CCPY, dirigida pela fotógrafa Claudia Andujar, reuniu um denso acúmulo de dados etnográficos, demográficos, geográficos e biomédicos. O relatório, de cerca de 85 páginas, defendia a criação de uma área contínua de aproximadamente 6,4 milhões de hectares na fronteira com a Venezuela, proporcional à população e aos padrões de mobilidade Yanomami (CCPY, 1979). Tal documento representava uma contraproposta técnica voltada a contestar a proposta estatal de 1977, quando a Funai anunciou a intenção de criar vinte e uma minúsculas reservas fragmentadas baseadas em um levantamento aerofotográfico do Projeto RADAM (ARC, 1979). A comparação desse mapeamento oficial com os dados prévios do próprio RADAM revelava que cinquenta e oito comunidades, abrigando uma população de 2.900 pessoas, o equivalente a 34,5% da população Yanomami total, haviam sido inteiramente excluídas do programa de reservas do órgão indigenista.

Dispersas de forma fragmentada, essas ilhas de reservas foram propostas pela Funai entre 1977 e 1978 por meio de quatro portarias específicas (477/N, 505/N, 512/N e 513/N), que declaravam de ocupação indígena várias áreas no Território Federal de Roraima e no Estado do

Amazonas. Contudo, essa delimitação administrativa criava vinte e uma áreas diminutas e descontínuas que circunscreviam conjuntos de aldeias isoladas, deixando entre elas corredores territoriais que facilitavam o cerco pelas frentes de colonização (CCPY, 1979, p. 11; ARC, 1979, p. 3).

A aliança indigenista demonstrava que o modelo de delimitação descontínua era inviável por três razões fundamentais. Primeiramente, sob o aspecto ecológico e de subsistência, reservar às comunidades apenas a área de suas habitações e cercanias significava vetar-lhes o acesso às extensas áreas necessárias às atividades de caça, pesca e coleta, impedindo o deslocamento periódico exigido pelo esgotamento natural do solo e da fauna. Esse confinamento forçado acarretaria a rápida destruição do modo tradicional de vida, reduzindo as comunidades a uma situação de penúria e total dependência econômica (CCPY, 1979, p. 11).

Em segundo lugar, a fragmentação territorial violava diretamente as dinâmicas sociais e antropológicas do grupo ao prejudicar os intercâmbios matrimoniais, econômicos e cerimoniais essenciais à manutenção da articulação política entre as comunidades, os quais constituíam o fator fundamental de coesão daquela sociedade. Sob a ótica estritamente jurídica, a CCPY evidenciava que a solução das áreas descontínuas desrespeitava as disposições expressas do próprio Estatuto do Índio, de 1973. O arranjo oficial afrontava o artigo 23 da referida lei, que definia a posse da terra de acordo com os usos, costumes e tradições em áreas indispensáveis à subsistência, além de contrariar o artigo 2º, inciso VI, o qual impunha ao Estado o dever de respeitar a coesão das comunidades indígenas e os seus valores culturais no processo de integração nacional (CCPY, 1979, p. 11). Por fim, o desmembramento do perímetro Yanomami multiplicava os pontos de contato com a população envolvente na fronteira, maximizando os riscos de contaminação por patologias exógenas letais e gerando uma infiltração de colonos não indígenas que provocaria conflitos armados insolúveis na região.

O documento contendo a proposta e as justificativas da criação do parque Yanomami foi, então, traduzido pelo antropólogo Shelton Davis, diretor do *Anthropology Resource Center* (ARC), naquele mesmo ano de 1979 para que fosse veiculado internacionalmente. De maneira importante, serviu para contestar o fracionamento territorial proposto pelo Estado e demonstrar que a demarcação de um território contínuo era um dever do governo brasileiro como signatário de tratados internacionais de direitos humanos (CCPY, 1979).

A fundamentação jurídica internacional da publicação ganhava contornos ainda mais contundentes ao evocar expressamente os dispositivos de proteção aos direitos humanos com o intuito de alertar para o risco iminente de genocídio. O documento da CCPY argumentava textualmente que o desmembramento do território Yanomami, ao aumentar o perímetro de suas

fronteiras, multiplicaria os pontos de contato com a população envolvente e, consequentemente, os riscos de contaminação por doenças infecciosas mortais, as quais inviabilizariam a sobrevivência do grupo (CCPY, 1979, p. 12).

Os ativistas demonstravam que a dispersão das áreas tradicionais prejudicaria de forma irreversível o estabelecimento de um esquema de assistência sanitária compatível com as obrigações assumidas pelo Estado brasileiro por meio do Decreto nº 58.824 de 1966, que havia promulgado a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho sobre as populações indígenas e tribais, ao violar frontalmente o artigo 20, itens 1 e 2 do referido tratado diplomático[43]. Ainda segundo o diagnóstico da CCPY, o cerco e o esgotamento ecológico das terras tradicionais levariam rapidamente a comunidade à desnutrição crônica e à superinfecção parasítica, configurando um processo sistemático de destruição física e cultural (CCPY, 1979, p. 12).

Desse modo, a estratégia consistiu em operar um *framing* que ancorava a tragédia local no marco jurídico global: ao mobilizar a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, de 1948, os ativistas caracterizaram as mortes por epidemias e o esbulho territorial como atos deliberados de destruição de um grupo étnico, qualificando a negligência estatal como um processo de genocídio e etnocídio (ARC, 1979). Diante desse cenário, as articulações da *Survival International* em Londres e do *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) em Copenhague integraram-se à Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) com o objetivo expresso de conferir suporte internacional à campanha (ARC, 1979, p. 4). A relevância central da proposta do Parque Yanomami residia no que ela passava a exigir do governo brasileiro enquanto signatário de diversos acordos internacionais, superando a mera concessão de direitos legais domésticos.

Para a rede de ativismo, a política de negligência adotada pela Funai em face dos programas de exploração mineral e de construção de rodovias havia desencadeado um processo manifesto de genocídio físico e cultural contra os Yanomami (ARC, 1979, p. 4). Enquanto membro das Nações Unidas, o Estado brasileiro reconhecia que o genocídio constituía um crime sob o direito internacional, de modo que os ativistas passaram a confrontar o regime com o Artigo 2º da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, ratificada pelo Brasil, a qual tipificava como criminosa a imposição deliberada de condições de vida calculadas para provocar a destruição física, total ou parcial, de um grupo nacional ou étnico (ARC, 1979,

[43] Cabe ressaltar que a fundamentação com enfoque na Convenção 107 se dava uma vez que a Convenção 169 da OIT, que posteriormente viria a redefinir os parâmetros de autonomia e direitos territoriais originários, ainda não havia sido adotada.

p. 5).

Sob essa ótica, a incapacidade do governo em prover proteção territorial e física perante os programas desenvolvimentistas, somada à proposta da Funai de criar vinte e uma reservas minúsculas e dispersas, constituía uma política cujo resultado inevitável seria a aniquilação daquela sociedade. Em contrapartida, o projeto do Parque Indígena Yanomami da rede indigenista buscava estancar os processos genocidas já deflagrados e dissuadir o Estado brasileiro de manter uma conduta classificada pela comunidade internacional como genocida em suas consequências ou em sua intenção (ARC, 1979, p. 5).

Para os ativistas, as ações da ditadura se enquadravam nas alíneas da Convenção de 1948 que enquadravam, como genocídio, o ato de causar sérios danos físicos ou mentais aos membros de um grupo e a imposição deliberada de condições de vida calculadas para provocar a sua destruição física total ou parcial (ARC, 1979, p. 4). A campanha assumia, portanto, um caráter urgente de prevenção a tal crime contra a humanidade, buscando o apoio de pessoas ao redor de todo o mundo para salvaguardar a sobrevivência do povo Yanomami no coração da Amazônia.

Diante disso, o antropólogo Shelton Davis sugeriu que a campanha transnacional deveria concentrar seus esforços na questão da propriedade real das terras tradicionais indígenas. O relatório do ARC de 1979 denunciava que, desde 1850, nenhum governo brasileiro havia reconhecido o domínio pleno e a propriedade definitiva dos indígenas sobre os territórios que habitavam (ARC, 1979, p. 5-6). Embora os direitos indígenas à posse permanente e ao uso exclusivo dos recursos naturais estivessem formalmente assegurados em sucessivos textos constitucionais, a posse da propriedade originária permanecia centralizada nas mãos do governo federal. Ao posicionar-se como o proprietário autoproclamado de tais territórios, o Estado brasileiro tinha avocado para si a responsabilidade de tutelar os indígenas contra ameaças externas, mas, contraditoriamente, resguardou o direito de intervir de forma discricionária em suas terras (ARC, 1979, p. 6). Essa vulnerabilidade jurídica estrutural refletia-se de modo evidente em dispositivos do próprio Estatuto do Índio, de 1973, a exemplo do seu artigo 20, o qual facultava ao governo federal o direito de intervir em áreas nativas e remover compulsoriamente os grupos tribais sob seis condições distintas, chancelando legalmente a espoliação territorial e a remoção forçada em prol dos interesses desenvolvimentistas do regime (ARC, 1979, p. 6).

A rede de ativismo transnacional, dessa forma, não se limitou a denunciar abusos; ela operou uma sofisticada contra-argumentação técnica que desafiava a narrativa oficial do Estado e desmascarava o caráter excludente do Estatuto do Índio de 1973. Os peticionários

evidenciaram que o regime de tutela, longe de proteger, servia como ferramenta para uma integração compulsória que ignorava a integridade cultural Yanomami.

O Estatuto do Índio previa amplas hipóteses de intervenção estatal em territórios originários: seu artigo 20 autorizava a União a intervir para pôr fim a conflitos entre grupos, combater surtos epidêmicos, garantir a segurança nacional, realizar obras públicas estratégicas ou explorar riquezas do subsolo de "relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional". Os artigos 44 e 45 conferiam à Funai poderes para administrar os recursos e conceder a exploração de reservas minerais a terceiros. Foi com base nesses dispositivos que, entre novembro de 1975 e fevereiro de 1976, a Funai autorizou a Indústria e Comércio de Minérios (ICOMI) a pesquisar minerais na região dos Surucucus, ao mesmo tempo em que a estatal Vale do Rio Doce negociava projetos de mineração em terras Yanomami (CCPY, 1979, p.10; ARC, 1979).

Na virada para a década de 1980**,** a *Survival International*, o *Anthropology Resource Center* (ARC), o *Indian Law Resource Center* (ILRC), a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), o *American Anthropological Association* (AAA) e outras organizações do ativismo transnacional passaram a articular, de maneira coordenada, uma estratégia que combinaria pressão internacional, produção de conhecimento especializado e uso estratégico dos mecanismos de proteção aos direitos humanos. O documento da CCPY, dessa forma, foi amplamente divulgado na América Latina, na Europa e na América do Norte, acompanhado das cartas-protesto que eram direcionadas às embaixadas brasileiras no exterior.

No ano de 1980, Shelton Davis elaborou o dossiê *The Yanomami Indian Park*, no qual sistematizou a problemática e apresentou um plano para demarcação imediata do território Yanomami. Na correspondência encaminhada a Claudia Andujar, em 7 de novembro, Davis anunciava que havia submetido o texto em questão ao Quarto Tribunal Russell sobre os direitos dos povos indígenas, realizado em Roterdã, entre 24 e 30 de novembro de 1980, e informava sobre sua intenção de levar o caso à Corte Internacional de Justiça, em Haia, ainda que em sessão extra-oficial, a qual estava prevista para acontecer no dia 26 daquele mês. Davis informava que iria preparar o referido dossiê para apresentar o caso ao tribunal e, para além disso, tentaria manter contato com a imprensa holandesa. Assim, o dossiê de Shelton Davis sintetizou o acúmulo de dados médicos e geográficos na denúncia encaminhada à OEA, servindo como o alicerce empírico que expôs as violações cometidas pelo Estado brasileiro e conferiu legitimidade técnica ao Caso nº 7615 na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA) (Davis, 1980).

Em 15 de dezembro de 1980, a questão Yanomami chegou formalmente à CIDH por

meio da denúncia protocolada por Tim Coulter (ILRC), Edward J. Lehman (AAA), Barbara Bentley (Survival/UK), Shelton H. Davis (ARC) e George Krumbhaar (Survival/EUA). Embora a CCPY não figurasse oficialmente como peticionária no preâmbulo da ação jurídica interamericana, o *framing* da campanha promovido por Claudia Andujar deu sustentação aos protestos, gerando comoção pública e atraindo aliados que forneceram legitimidade às articulações internacionais subsequentes. A petição do Caso nº 7.615 ocorreu em um ambiente de crescente institucionalização da CIDH, que passava a ser vista pelas redes de direitos humanos como um fórum estratégico para constranger regimes autoritários no contexto interamericano.

Entre 1980 e 1985, graças ao ativismo coordenado dessa rede transnacional, a tragédia Yanomami tornou-se objeto de um denso litígio internacional que reivindicava a adoção de medidas urgentes para salvaguardar a existência desta etnia. A denúncia, recebida pela Comissão no final de 1980, foi discutida pela primeira vez na sua 53ª sessão ordinária, realizada entre 22 de junho e 2 de julho de 1981, e concluída anos mais tarde durante a 64ª sessão, no ano de 1985 (Bernardi; Roriz, 2023).

A estratégia consistiu em converter o esbulho territorial e as mortes em evidências processuais de violação da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, de 1948, , convertendo fraqueza doméstica em força internacional (Brysk, 1996). Através de sua atuação estratégica em outro nível de governança (Bellier; Hays, 2020), considerando o bloqueio no contexto doméstico (Keck; Sikkink, 1999) imposto pelo autoritarismo da ditadura, o caso Yanomami transpôs os limites nacionais e, através da pressão internacional, obrigou o Estado brasileiro a responder perante o Sistema Interamericano por atos que incorriam na destruição física e cultural de um grupo étnico.

A petição, apresentada em nome de mais de dez mil Yanomami, relatava um cenário de invasão massiva, desintegração social, disseminação de doenças e mortes causadas pela infraestrutura desenvolvimentista. Como o Brasil ainda não havia ratificado a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em vigor desde 1978, o caso foi analisado formalmente com base na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem de 1948, alegando graves violações aos Artigos: I (direito à vida, à liberdade, à segurança e à integridade pessoal), II (direito à igualdade perante a lei), III (direito à liberdade religiosa e de culto), XI (direito à preservação da saúde e do bem-estar), XII (direito à educação), XVII (direito ao reconhecimento da personalidade jurídica) e XXIII (direito à propriedade) (Bernardi; Roriz, 2023).

A partir dessa robusta instrução processual, o ponto de ruptura definitiva ocorreu com a

publicação da Resolução nº 12/85, em 5 de março de 1985. Nesse documento histórico, a Comissão reconheceu que o Estado brasileiro era responsável pela omissão na adoção de medidas eficazes para proteger as comunidades indígenas, resultando em mortes por doenças infecciosas e na desestruturação social causada pelas obras de infraestrutura, com destaque para a rodovia Perimetral Norte (CIDH, 1985). A referida resolução recomendou ao governo proceder com a demarcação do território Yanomami. Contudo, até chegar a esse desfecho, a dinâmica processual na CIDH foi marcada por um intenso embate documental iniciado em 1981, período no qual o Estado brasileiro operou uma tática de resistência passiva baseada primordialmente na dilação temporal e na negação de informações, estratégia que visava ao eventual arquivamento das denúncias no sistema interamericano (Bernardi; Roriz, 2023).

Do lado do Estado brasileiro, essa política de postergação mobilizou diretamente o presidente João Figueiredo, seu chanceler Ramiro Saraiva Guerreiro, o ministro do Interior Mário Andreazza e agentes burocráticos da Funai, além dos chefes da representação do Brasil junto à OEA, os embaixadores Alarico Silveira Júnior (que atuou de 1978 a 1982) e Dário Moreira de Castro Alves (de 1983 a 1989). Entretanto, essa estratégia de resistência passiva não dependeu apenas de esforços externos, sendo viabilizada por uma rede de interlocução de bastidores operada dentro da própria Comissão Interamericana. No âmbito da CIDH, o corpo de comissários contava com nomes proeminentes como Tom Farer e César Sepúlveda, mas também com os juristas brasileiros Carlos A. Dunshee de Abranches e Gilda Maciel Corrêa Meyer Russomano, ambos alinhados à defesa dos interesses da ditadura militar (Bernardi; Roriz, 2023).

Esse arranjo político interno permitiu que o secretário-executivo da CIDH, Edmundo Vargas Carreño, desempenhasse um papel ambíguo ao facilitar o fluxo de informações sensíveis ao comissário brasileiro Carlos Dunshee de Abranches, garantindo que o regime militar não fosse alvo de surpresas processuais. O maior exemplo dessa rede de influência ocorreu em dezembro de 1980, quando Vargas Carreño, em uma reunião informal, alertou o representante brasileiro sobre o teor da petição e antecipou as acusações que seriam formuladas, antes mesmo da notificação oficial que só ocorreria em janeiro de 1981 (Bernardi; Roriz, 2023). Esse movimento prévio e privilegiado possibilitou ao Itamaraty articular sua linha de defesa com ampla antecedência, neutralizando o impacto imediato das denúncias internacionais e transformando o rito jurídico interamericano em um jogo de conveniências políticas conduzido pelos bastidores diplomáticos.

É importante recordar que a ditadura já monitorava, por meio do Departamento de Segurança e Informação (DSI/MRE), as queixas e denúncias veiculadas contra o regime no

âmbito internacional desde meados da década de 1970, conforme exposto na seção anterior. Exemplo manifesto dessa engrenagem de vigilância institucionalizada, conforme mencionado previamente, ocorreu em agosto de 1979, quando o embaixador do Brasil em Bonn, Jorge de Carvalho e Silva, reuniu e encaminhou ao Ministério das Relações Exteriores, por meio do DSI, um volumoso conjunto de cartas-protesto recebidas na embaixada, nas quais a opinião pública alemã repudiava veementemente a proposta da Funai de fragmentar o território em vinte e uma reservas minúsculas e dispersas (DSI, 1979.

Apesar das manobras dilatórias e da resistência do governo em autorizar uma visita in loco, a insistência das organizações não governamentais e da rede transnacional de ativismo manteve o caso em pauta. Em última instância, esses atores exigiam do Estado brasileiro o cumprimento de seus compromissos mínimos: garantir a sobrevivência física e cultural dos Yanomami, reconhecer sua autodeterminação, assegurar uma terra contínua e protegida, e interromper políticas de integração forçada e abertura territorial à mineração que se aproximavam da configuração de genocídio.

Esse denso fluxo de litígio no interior da CIDH evidencia que a campanha Yanomami logrou mobilizar de maneira contundente a rede transnacional de ativismo, convertendo-se em um teste crucial para os limites e as potencialidades do Sistema Interamericano. A eficácia desse processo repousou no uso estratégico do enquadramento culturalista pela campanha. Ao articular argumentos antropológicos que vinculavam indissociavelmente a sobrevivência física do grupo à preservação de sua integridade cultural e territorial, o ativismo transnacional foi exitoso em constranger o regime ditatorial em diversas arenas da governança global. Embora a burocracia internacional operasse de forma morosa, a sofisticação desse enquadramento técnico provou-se altamente eficaz para neutralizar as posturas integracionistas e desenvolvimentistas oficiais, oferecendo ao ativismo transnacional os subsídios necessários para superar o bloqueio político doméstico imposto pelo autoritarismo (Bernardi; Roriz, 2023).

O desfecho do Caso nº 7615 ocorreu em 5 de março de 1985, já no contexto da redemocratização sob a presidência de José Sarney, com a publicação da Resolução nº 12/85 da CIDH, que prescreveu formalmente ao Estado brasileiro a obrigação de criar o Parque Yanomami (OEA, 1985). Esse ato representou um precedente histórico de enorme relevância (*turning point*) diante do silêncio que os regimes internacionais de direitos humanos mantinham, até então, em relação aos povos indígenas (Bernardi; Roriz, 2023). Contudo, a emissão da recomendação internacional não se traduziu em eficácia imediata no plano fático. O encerramento do caso na CIDH inaugurou um novo período de resistências internas e pressões políticas, de modo que a demarcação e a regularização definitiva do território contínuo

Yanomami só foram formalizadas pelo Executivo brasileiro no ano de 1992. Esse hiato de sete anos entre a vitória jurídica no âmbito interamericano e a consolidação eficaz dos direitos territoriais escancara o caráter contínuo das disputas institucionais e demonstra que a eficácia das decisões internacionais depende da persistência e do monitoramento constante das redes transnacionais de ativismo na arena doméstica (Bernardi; Roriz, 2023).

4.3 Resistência estatal, concessões táticas e o desfecho do Caso Yanomami

Frente às crescentes pressões internacionais articuladas pela rede transnacional de ativismo em favor dos Yanomami, o Estado brasileiro e a Fundação Nacional do Índio (Funai) viram-se compelidos a reagir na tentativa de mitigar o desgaste diplomático do regime. Inicialmente, a Funai insistiu em uma resposta que contrariava frontalmente as demandas por um território contínuo: a criação de pequenas reservas fragmentadas. Ainda em 2 de fevereiro de 1976, a edição da Portaria MINTER/GM nº 522 determinou a imediata paralisação do garimpo nas terras Yanomami, especificamente na região de Surucucu (MPF, 1989). Contudo, em vez de consolidar a proteção da área por meio de um território contínuo, a Funai tornou-se o instrumento de uma resposta baseada na criação de pequenas reservas fragmentadas. A Portaria Funai nº 477, de 22 de dezembro de 1977, declarou como de ocupação dos indígenas Yanomami as terras ali especificadas, dividindo-as em um total de apenas quatro áreas (MPF, 1989).

Esse modelo segregacionista foi expandido no ano seguinte. A Portaria nº 505/N, de 29 de maio de 1978, estabeleceu dezesseis áreas isoladas, às quais se somou a Portaria Funai nº 512, de 7 de julho de 1978, declarando como de ocupação Yanomami a área na região do rio Ajarani (MPF, 1989). A instabilidade institucional e a falta de critérios técnicos da política indigenista oficial não tardaram em manifestar-se. Em 10 de julho de 1978, a edição da Portaria nº 513/N revogou os limites territoriais da área indígena Lobo D'Almada, situada na bacia do Rio Catrimani, que outrora haviam sido conferidos à etnia (MPF, 1989). Esse modelo de fragmentação territorial, marcado por lacunas de cinco a trinta quilômetros entre as áreas demarcadas, constituía um mosaico de ilhas cercadas por zonas abertas à colonização agrícola e rodoviária. Na prática, o arranjo facilitava a infiltração de invasores e ampliava o potencial de conflito interétnico, ameaçando a integridade territorial Yanomami e inviabilizando a reprodução física e cultural desse povo.

Esse mapeamento oficial havia sido fundamentado em um levantamento aéreo realizado em junho de 1977 (Relatório Funai, 1977b). Quando confrontadas pelos ativistas com os dados

colhidos pelo Projeto Radar da Amazônia (Radam) e outros documentos técnicos da época, as delimitações estatais revelavam uma série de incongruências. A engenharia burocrática da Funai omitiu dezenas de comunidades tradicionalmente ocupadas e consolidadas nos registros do Radam, excluiu postos da própria Fundação e desconsiderou por completo a dinâmica de deslocamento e a lógica de reprodução física e cultural da etnia. Paradoxalmente, o esquadrinhamento estatal declarou como áreas de ocupação Yanomami extensões territoriais onde não havia nenhuma presença indígena. Mesmo diante da denúncia formalizada dessas impropriedades por antropólogos e missionários, os quais propunham doze propostas técnicas de demarcação contínua apresentados entre 1968 e 1979, o regime militar recusou-se a aplicar quaisquer correções, convertendo a cartografia oficial em um reflexo de sua política autoritária de constantes violações aos direitos humanos.

À medida que o litígio avançava na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), o ônus político de ignorar a rede transnacional tornava-se insustentável para a diplomacia brasileira, estimulando a campanha global pelas demandas de criação de um parque contínuo. Esse esforço de coordenação internacional remontava ao final da década anterior, quando a rede transnacional passou a pautar de maneira sistemática a Organização das Nações Unidas (ONU). Em agosto de 1979, a organização *Anti-Slavery Society of London* realizou uma intervenção oral formal em favor dos Yanomami perante a Subcomissão da ONU para a Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias, em Genebra, arena que também recebeu documentações técnicas adicionais preparadas pelo *Information Group on American Indians*, vinculado à Sociedade de Americanistas da França (ARC, 1981).

Na sequência dessa iniciativa, a *Survival International* submeteu o caso diretamente à Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas no início de 1982, em Genebra, pautando as denúncias perante a Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias e inaugurando as discussões do recém-criado Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU (ARC, 1981). Esse movimento estratégico ocorreu no mesmo período em que a CCPY e Bruce Albert formalizaram uma nova proposta técnica de demarcação. Essas pressões e constrangimentos impostos ao Estado brasileiro nos sistemas universal e interamericano culminaram na reação do governo brasileiro em 9 de março de 1982, através da Portaria MINTER/GM nº 025. O dispositivo decretou a interdição emergencial de uma área contínua de 7.700.000 hectares para salvaguardar cerca de 8.500 indivíduos Yanomami nos estados de Roraima e Amazonas, delimitada ao norte e a oeste pela linha divisória entre o Brasil e a Venezuela até o meridiano 66º20’00”W, ao sul pelo traçado da rodovia BR-210 e a leste pelo meridiano 62º00’00”W (MPF, 1989).

Por meio das obrigações expressas no texto normativo da Portaria nº 025, a Funai assumiu formalmente o dever de interditar a área contínua, adotar medidas imperativas de proteção territorial e conservação ambiental que incluíam a interdição, coordenação e monitoramento das atividades conduzidas pelas missões religiosas que atuavam naquele território. Esta Portaria também impôs à Funai o estabelecimento de uma estrutura administrativa com participação indígena para coordenar e prestar assistência, bem como a construção de pistas de pouso e da infraestrutura básica de transporte e comunicação (MPF, 1989).

Ademais, o ato ministerial exigiu a imediata execução, sob a supervisão direta do então Ministério do Interior, de um Plano de Assistência e Suporte aos Yanomami que deveria contemplar de forma integrada a delimitação e a demarcação da terra, ações de saúde e educação, desenvolvimento comunitário, fomento à pesquisa e implantação de infraestrutura básica. Em cumprimento inicial a essas determinações, a Fundação passou a montar uma estrutura administrativa local, cessar as invasões imediatas, instituir o Grupo de Trabalho Yanomami composto conjuntamente por agentes governamentais e membros da CCPY, e iniciar a cooperação com organizações indigenistas voltada ao fornecimento de assistência médica emergencial.

À luz do modelo espiral do ativismo transnacional de direitos humanos proposto por Thomas Risse, Stephen Ropp e Kathryn Sikkink (1999), essa mudança de postura governamental materializada na Portaria nº 025 poderia ser enquadrada no conceito de concessões táticas. Na espiral, a fase de concessões táticas marca o momento ambivalente em que o governo autoritário, acuado pelo constrangimento internacional, passa a reconhecer formalmente a existência do problema e adota medidas jurídicas limitadas sem, contudo, incorporar plenamente as normas internacionais de direitos humanos em suas instituições ou alterar as estruturas domésticas. Tais medidas representam alterações parciais e predominantemente cosméticas pelas quais o Estado violador, ao ingressar de maneira forçada na fase de argumentação recíproca com os atores transnacionais, busca arrefecer as pressões externas e mitigar o desgaste diplomático sem, contudo, mudar o seu comportamento de fato. No caso Yanomami, embora as promessas de interdição tenham gerado expectativas positivas iniciais entre os ativistas e sinalizado um avanço substancial rumo à criação do Parque Yanomami, o arranjo revelou-se um escudo retórico protelatório, haja vista que a homologação definitiva da área só viria a ocorrer uma década depois, em 1992.

A fragilidade intrínseca dessa mudança de comportamento cosmética por parte da ditadura manifestou-se nos fatos que se sucederam nos meses subsequentes. Já no final de 1982,

os relatórios encaminhados à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) indicavam que, apesar da portaria de interdição, o governo federal não dava sinais práticos de avançar rumo à criação de um parque contínuo (Davis; Wright, 1984). Essa inércia institucional decorria da pressão exercida por forças políticas e econômicas empenhadas em forçar a abertura do território e a extração mineral na Amazônia (Davis; Wright, 1984). Longe de consolidar a proteção da área, o regime militar aprofundava a desestruturação dos direitos territoriais indígenas no ano de 1983 por meio de novas normativas.

Enquanto utilizava a interdição de áreas descontínuas como escudo retórico perante os comissários em Washington, o regime militar aprofundava a desestruturação dos direitos territoriais indígenas no plano doméstico. Em 23 de fevereiro de 1983, o presidente João Figueiredo assinou o Decreto nº 88.118, dispositivo que esvaziou a autonomia da Funai ao determinar que a proposta de demarcação da Funai seria obrigatoriamente examinada por um Grupo de Trabalho composto por representantes do Ministério do Interior, do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários, da Fundação Nacional do Índio e de outros órgãos federais ou estaduais julgados convenientes (Brasil, 1983).

> Conforme o Estatuto do Índio, a FUNAI deveria demarcar todas as terras indígenas até 1978. Já que esta medida não foi realizada, o governo brasileiro, em vez de fortalecer a FUNAI, está transferindo a sua responsabilidade de definir as áreas indígenas para as mãos de outros órgãos federais e estaduais. Muitos destes orgãos têm a reputação de explorar recursos naturais em terras indígenas, expoliando-os e, muitas vezes, expropriando-os. Esta é claramente a realidade em Roraima onde governadores e deputados federais sempre têm pressionado o governo federal para abrir a área Yanomami à exploração de cassiterita, ouro, urânio, e outros minérios. (Davis; Wright, 1984, p. 5-6).

Esse cenário de retrocesso normativo foi intensificado pela introdução, no Congresso brasileiro, do Projeto de Lei nº 1.179, em 24 de maio de 1983, de autoria do deputado Mozarildo Cavalcanti, de Roraima (Davis; Wright, 1984, p. 6). A proposta visava liberar a abertura e a exploração do garimpo de cassiterita na Serra de Surucucus, região situada no coração das terras tradicionais Yanomami e habitada por aproximadamente quatro mil indígenas, muitos dos quais não haviam tido contato externo (Davis; Wright, 1984, p. 6). De acordo com o projeto, os direitos de exploração seriam outorgados conjuntamente à Companhia de Desenvolvimento de Roraima (Codesaima) e à Funai, ameaçando diretamente uma população que já sofria com as pressões da atividade minerária desde 1975 (Davis; Wright, 1984, p. 6). A iminência dessa abertura legislativa colocava em xeque os esforços sanitários na região, uma vez que o programa de vacinação iniciado pela Funai em 1981 ainda não havia sido concluído, situação agravada por relatórios médicos emitidos pela Comissão Pró-Yanomami (CCPY) em março de 1983 que

apontavam a incapacidade da Fundação de realizar uma imunização sistemática em uma área tão isolada (Davis; Wright, 1984, p. 6).

De modo subsequente, a desestruturação desses direitos territoriais consolidou-se em 10 de novembro de 1983, quando o presidente João Figueiredo assinou o Decreto nº 88.985 (Brasil, 1983b), o qual franqueou oficialmente o subsolo das terras ocupadas pelos povos originários à exploração mineral de empresas públicas federais, estaduais e privadas (Davis; Wright, 1984, p. 6). Embora o dispositivo previsse a inserção dos indígenas enquanto trabalhadores das frentes extrativistas, o Decreto não estipulava o pagamento de *royalties* sobre os minerais extraídos e tampouco garantia às comunidades o direito de veto à entrada dessas mineradoras em suas terras (Davis; Wright, 1984, p. 6). Ao ignorar os diferentes graus de contato das etnias com a sociedade envolvente, a aplicação do Decreto nº 88.985 colocava em risco iminente a sobrevivência física e cultural de comunidades isoladas como os Yanomami (Davis; Wright, 1984, p. 6). Além disso, o Decreto em questão ainda era inconstitucional, contrariando o Art. 198 da Constituição Federal de 1967, o qual determinava que as terras habitadas por indígenas eram inalienáveis, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes (Brasil, 1967).

Em correspondência datada de 24 de fevereiro de 1984, o Anthropology Resource Center (ARC), na pessoa de seu diretor executivo Shelton H. Davis, enviou uma carta a Christina Cerna, integrante da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em resposta a um contato telefônico prévio realizado por ela no dia 7 de fevereiro daquele ano, no qual solicitava informações adicionais atualizadas sobre o Caso nº 7.615 (ARC, 1984). Naquela ocasião, o ARC expunha que a criação do Parque Yanomami ainda não havia sido realizada pelo governo brasileiro, embora quase dois anos antes, em 9 de março de 1982, a Portaria GM/025 tivesse interditado uma área contínua de 7,7 milhões de hectares para proteger os cerca de 8,500 indígenas da região (ARC, 1984). Na mesma correspondência, o ARC mencionava a advertência de Kenneth Taylor, apontando que a CIDH deveria estar ciente de que a interdição representava apenas uma medida cosmética e que, sem uma efetiva demarcação, a área interditada permaneceria vulnerável a invasões (ARC, 1984).

Nesse momento, o caso Yanomami ainda tramitava na CIDH, sem resolução. Em 4 de outubro de 1984, Robin Hanbury-Tenison, presidente da Survival International, organização que na época de sua visita ao Brasil, em 1971, ainda se denominava Primitive Peoples Fund, dirigiu-se ao novo presidente da Funai, Nelson Marabuto, que havia assumido o cargo após a demissão de Jurandy Marcos da Fonseca por se recusar a assinar a legislação favorável à

abertura de terras indígenas à mineração (Survival International, 1984). Na oportunidade, Tenison insistia na inconstitucionalidade do Decreto nº 88.985/83, apontando que o dispositivo violava o artigo 198 da então Constituição Federal de 1967 e o Estatuto do Índio de 1973, além de alertar que tanto o referido decreto quanto o Projeto de Lei nº 1.179/83 representariam um retrocesso catastrófico, visto que legitimavam a espoliação do território Yanomami no momento em que as forças desenvolvimentistas nacionais buscavam legalizar as invasões de garimpeiros (Survival International, 1984).

Tenison ressaltava a urgência de ações governamentais ao expor que, apesar da determinação que havia sido expressa no artigo 19 do Estatuto do Índio, cerca de 68% dos territórios indígenas do país ainda não se encontravam demarcados (Survival International, 1984). Por fim, a correspondência apelava para que o novo presidente da Funai fizesse a instituição adotar uma política condizente com a sua finalidade original de salvaguardar as condições de vida e existência dos povos indígenas, devendo assumir uma oposição ativa contra a série de propostas legislativas que visavam minar as poucas garantias jurídicas das quais dispunham esses povos (Survival International, 1984).

Em 1985, a Survival International aumentou a pressão política ao denunciar o governo brasileiro, pela primeira vez, na Organização Internacional do Trabalho (OIT) em Genebra. A acusação baseava-se no descumprimento da Convenção nº 107, de 1957. Apesar de seu caráter integracionista, a Convenção era um tratado internacional que atribuía responsabilidades aos Estados no tocante à proteção das terras indígenas[44]. A organização apontava que as medidas administrativas e legislativas do governo brasileiro funcionavam como propostas de genocídio, pois resultavam no arquivamento constante do projeto do Parque Yanomami, sugerido originalmente ainda nos anos de 1970 (Bernardi; Roriz, 2023). Ao mesmo tempo, a atuação da rede continuava a ganhar uma dimensão importante fora do Brasil, logrando monitorar a situação dos Yanomami na Venezuela. Essa articulação gerou a publicação do livro *The Health and Survival of the Venezuelan Yanoama*, escrito pelo antropólogo Marcus Colchester, e serviu para pressionar o governo de Caracas a expulsar os garimpeiros brasileiros que cruzavam as fronteiras (Colchester, 1985; Survival International, 1990).

Em 5 de março de 1985, período em que o regime militar brasileiro ainda se encontrava formalmente no poder, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos aprovou a Resolução

[44] A Convenção nº 107 de 1957 foi posteriormente substituída pela Convenção nº 169 da OIT, adotada internacionalmente em 27 de junho de 1989, a qual superou o caráter assimilacionista do tratado anterior ao reconhecer a autonomia e a autodeterminação dos povos indígenas. No ordenamento jurídico brasileiro, a referida Convenção nº 169 foi ratificada em 2002 e promulgada oficialmente pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, consolidando a revogação definitiva dos preceitos integracionistas da norma antecedente.

nº 12/85, referente ao Caso nº 7.615 (Caso Yanomami). Diante das robustas provas de omissão do Estado e da Funai frente aos impactos da rodovia BR-210 e das invasões garimpeiras, a CIDH reconheceu a violação dos direitos humanos e territoriais dessas comunidades, apontando inclusive o descumprimento do prazo legal de demarcação estipulado pelo Estatuto do Índio de 1973. Em suas recomendações finais, a Comissão instou o governo federal a adotar medidas médicas emergenciais contra o avanço de doenças contagiosas e a dar continuidade imediata ao processo de demarcação do Parque Yanomami, exigindo relatórios periódicos sobre a implementação de tais salvaguardas (CIDH, 1985). A recomendação internacional da CIDH, contudo, somou-se ao histórico de deliberada negligência que caracterizou a política indigenista durante a ditadura (1964-1985), deixando uma herança diplomática para os governos subsequentes, de modo que a efetiva demarcação do território Yanomami só viria a ser implementada em 1992, já no contexto da redemocratização brasileira.

4.3.1 A redemocratização, a criação do Parque Yanomami (1992) e o Massacre de Haximu (1993)

A transição política para a Nova República, inaugurada em março de 1985 com a ascensão de José Sarney à presidência (1985-1990), não interrompeu a lógica de espoliação territorial, embora a redação da histórica Resolução nº 12/85 da CIDH tenha sido concluída ainda durante o regime militar, em 5 de março de 1985, apenas dez dias antes da mudança de governo. Com o término formal da ditadura, os ativistas pró-indígenas oscilaram entre o entusiasmo pela expectativa de criação do Parque Yanomami e o desânimo ao perceberem que novos anos de abusos e de inação da Funai ainda se seguiriam.

Essa ambiguidade se justificava porque a publicação oficial da Resolução nº 12/85 só ocorreu no final daquele ano, em conjunto com o relatório da Assembleia Geral da OEA, o que permitiu ao governo Sarney adotar uma postura de isolamento estratégico nas arenas interamericanas. Ao argumentar perante os órgãos de monitoramento que o histórico de violência denunciado pertencia estritamente à gestão ditatorial anterior, o Itamaraty instrumentalizou a transição democrática como um anteparo retórico para eximir-se de responsabilidades imediatas.

Sob o pretexto de uma ruptura política que se mostrava meramente formal no campo dos direitos territoriais, as Forças Armadas implantaram, ainda em 1985, o Projeto Calha Norte, iniciativa militar que dava continuidade às políticas integracionistas e desenvolvimentistas da ditadura. Voltada ao povoamento e controle das fronteiras setentrionais, o projeto intensificou

o trânsito de contingentes militares nas proximidades das comunidades indígenas e acelerou os processos de violência e desestruturação sociocultural destas.

A oposição governamental à reserva indígena ganhou contornos oficiais em agosto de 1985, quando, logo após a divulgação do Calha Norte, o Conselho de Segurança Nacional anunciou formalmente seu posicionamento contrário à criação de qualquer parque indígena em áreas de fronteira. Em dezembro do mesmo ano, o presidente Sarney autorizou o início prático das obras do projeto militar, o que resultou na introdução imediata de pistas de pouso e postos do Exército dentro do perímetro que havia sido administrativamente delimitado pela Funai em janeiro daquele ano, por meio da Portaria nº 1.817, para a criação do Parque Yanomami. Essa intrusão estatal demonstrou que o próprio governo violava os atos administrativos da fundação nacional indigenista sob o pretexto de segurança nacional (Indian Law Resource Center, 1988).

Longe de representar uma mudança real de comportamento, a nova administração do Itamaraty atuou nos bastidores para esvaziar o peso político da recomendação internacional. Ao ponderar sobre a iminente publicação da medida, o Ministério das Relações Exteriores (MRE) instruiu sua delegação a adotar uma tática de distanciamento, orientando os diplomatas a evitarem maior envolvimento com a CIDH. O órgão formulou um cálculo estratégico para justificar essa postura passiva perante a Resolução nº 12/85 envolvendo os povos Yanomami. Primeiro, avaliou-se que o caso seria publicado na parte geral do relatório anual da Comissão, perdendo-se entre dezenas de outros registros, o que diluiria seu impacto na opinião pública. Além disso, a chancelaria cogitava a futura adesão do Brasil à Convenção Americana de Direitos Humanos tão somente como uma peça de propaganda que ajudaria a dirimir quaisquer eventuais repercussões da decisão da CIDH. Com base nessa engenharia discursiva, a diplomacia de Sarney demonstrou maior preocupação em blindar o Estado contra as consequências políticas da resolução estabelecida pela Comissão do que em reestruturar as políticas públicas humanitárias, utilizando a retórica de adesão aos tratados internacionais como uma couraça democrática para evitar compromissos reais com a proteção dos povos indígenas (MRE, 1985 *apud* Bernardi; Roriz, 2023).

Paralelamente, a ofensiva institucional contra a integridade territorial Yanomami desdobrou-se nos planos legislativo e executivo nos anos seguintes. Ainda em dezembro de 1985, ciente da gravidade da situação, o senador Severo Gomes apresentou ao Congresso Nacional o Projeto de Lei nº 379/85, que visava instituir o Parque Yanomami nos moldes contínuos propostos originalmente pela Funai. Embora a iniciativa legislativa contasse com o apoio formal da presidência, a sua execução prática não aconteceu naquelas circunstâncias. Dois anos mais tarde, em 14 de janeiro de 1987, o então presidente José Sarney anunciou sua

intenção de criar o parque por decreto presidencial, mas o Conselho de Segurança Nacional interveio de maneira incisiva, reiterando o seu posicionamento de que nenhuma área indígena seria permitida dentro de uma faixa de 150 quilômetros ao longo da fronteira internacional brasileira, região que abrangia a quase totalidade do território tradicional dos Yanomami. A prerrogativa militar sobrepunha-se, mais uma vez, à pauta humanitária, subordinando o projeto de preservação dos meios de sobrevivência dos povos Yanomami às diretrizes do Calha Norte e, assim, outorgando ao Conselho de Segurança Nacional o direito de veto sobre o destino daquelas comunidades (Indian Law Resource Center, 1988, p. 5).

Em 23 de setembro de 1987, o Decreto nº 94.946/87 instituiu as categorias jurídicas de "áreas indígenas" e "colônias indígenas", em continuidade aos projetos de fragmentação territorial anteriores, cujo critério de diferenciação baseava-se no suposto grau de "aculturamento" dessas comunidades. Na prática, esse dispositivo legal serviu como instrumento para retalhar a proposta original de um parque contínuo e transformá-la em pequenas reservas isoladas e desregulamentadas (Indian Law Resource Center, 1988, p. 6). Ao pulverizar o território em ilhas cercadas por corredores de terras abertos à exploração econômica e ao avanço do garimpo, o Estado brasileiro não apenas acelerava os processos de contato das comunidades anteriormente isoladas de modo a promover a violência contra as mesmas, mas também instituiu uma comissão técnica de demarcação dirigida por membros do próprio Conselho de Segurança Nacional.

Esse cenário de estrangulamento institucional confirmou os temores da rede de ativismo indigenista, demonstrando que a Nova República agiu deliberadamente para inviabilizar a criação do Parque Yanomami tal como havia sido estipulado pela Resolução nº 12/85 da CIDH (Indian Law Resource Center, 1988, p. 7). Contudo, a partir do ano seguinte, a política nacional passaria a atuar sob um novo ordenamento jurídico com a promulgação da nova Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988.

Nesse contexto, a Constituição de 1988 trouxe uma nova perspectiva para os direitos dos povos indígenas, enfraquecendo o paradigma assimilacionista que os concebia como uma categoria social transitória, destinada à integração compulsória à comunhão nacional. A nova Constituição não menciona explicitamente um regime de tutela exercido por um órgão federal indigenista, mas mantém a responsabilidade da União de salvaguardar os direitos dessas populações. O artigo 231 reconhece a organização social, os costumes, as línguas, as crenças e as tradições dos povos indígenas, bem como os seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Brasil, 1988). O parágrafo terceiro desse mesmo artigo estabelece que o

aproveitamento de recursos hídricos e a exploração de recursos minerais em terras indígenas dependem de autorização prévia do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas. O artigo 232, por sua vez, reconhece que os povos indígenas, suas comunidades e organizações, são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, o que representa um avanço em direção ao reconhecimento da capacidade processual plena indígena (Brasil, 1988).

No ano seguinte, em 1989, o governo Sarney respondeu formalmente às recomendações feitas pela CIDH por meio de um documento assinado por Dário Moreira de Castro Alves, representante permanente do Brasil na OEA, e encaminhado ao então secretário executivo da Comissão, Edmundo Vargas Carreño. Em relação às medidas sanitárias recomendadas no parágrafo terceiro da Resolução nº 12/85, o governo brasileiro informou ter adotado, em 1988, o Plano Emergencial de Saúde Yanomami, iniciativa que supostamente prestava assistência médica a cerca de 3.100 indígenas em 65 aldeias. Quanto à recomendação de demarcar o Parque Indígena Yanomami, a administração federal declarou que, por meio dos Decretos nº 97.513 a 97.530, de 2 de fevereiro de 1989, haviam sido estabelecidas dezenove áreas distintas como de posse imemorial do grupo Yanomami (MPF, 1989). O documento diplomático também assegurava que a Funai estava ciente das invasões e que tomava todas as providências cabíveis para reverter a situação.

No plano institucional, a Funai absteve-se de conter o desmembramento e a expropriação da área Yanomami, falhando ao não impedir as invasões e não proteger as comunidades diante do avanço do garimpo ilegal. Pelo contrário, a Fundação colaborou ativamente com as diretrizes do Governo Federal e do Poder Executivo estadual que promoviam a exploração mineral do território tradicional, especialmente durante o mandato de Romero Jucá Filho na presidência do órgão, entre maio de 1986 e setembro de 1988.

Quando Jucá Filho deixou o comando da fundação para assumir o cargo de primeiro governador nomeado do recém-criado estado de Roraima, ele deu continuidade à defesa dos interesses dos garimpeiros e do Projeto Calha Norte em detrimento dos direitos indígenas. Em julho de 1989**,** na condição de governador, Romero Jucá Filho instituiu o projeto denominado Meridiano 62 (MPF, 1989), que criava reservas de garimpo no interior das áreas de florestas nacionais, as quais haviam sido destacadas e subtraídas do território Yanomami pelas Portarias nº 160 e nº 250 do Governo Federal no ano anterior (MPF, 1989). A abertura dessas reservas oficiais de exploração mineral revelou o propósito velado por trás das dezenove áreas demarcadas pelos Decretos nº 97.513 a 97.530, explicitando um mecanismo de dilaceramento territorial voltado a franquear as terras indígenas ao garimpo, cuja atividade predatória

inviabilizava tanto a subsistência física desses povos quanto a preservação da Amazônia.

Em 28 de agosto de 1989, o *Indian Law Resource Center* encaminhou uma denúncia formal à Organização das Nações Unidas (ONU) por meio de uma comunicação escrita submetida à Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias (Indian Law Resource Center, 1989). O documento em questão detalhava a gravidade da crise humanitária a partir de quatro eixos fundamentais: a invasão em massa por garimpeiros, a violência direcionada contra os povos indígenas, a disseminação de enfermidades combinada com a negação de assistência médica, e a contaminação por mercúrio que provocava a destruição do meio ambiente (Indian Law Resource Center, 1989). O documento apontava que a omissão do Estado brasileiro permitia a fixação de aproximadamente cinquenta mil garimpeiros na região, indicando que escassos duzentos invasores haviam sido efetivamente removidos pelas forças nacionais de segurança até aquele momento (Indian Law Resource Center, 1989).

Sob a gestão de Romero Jucá na presidência da Funai, indigenistas e equipes de saúde independentes foram proibidos de prestar assistência aos indígenas, deixando-os deliberadamente desamparados no auge das invasões garimpeiras. Esse cenário de negligência institucionalizada resultou em conflitos armados profundamente assimétricos e na disseminação desenfreada de epidemias, evidenciando que a redemocratização, apesar de suas novas roupagens democráticas no âmbito discursivo, não interrompeu o ciclo de violência e espoliação contra os Yanomami, na prática (Indian Law Resource Center, 1989). Nos Estados Unidos, o relatório sobre direitos humanos, publicado pelo Departamento de Estado ainda em 1988, já apontava o crescimento substancial nas taxas de mortalidade entre os Yanomami naquele período:

> O relatório sobre direitos humanos de 1988 publicado pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos apontou um crescimento substancial na mortalidade dos Yanomami naquele período, decorrente da proliferação de epidemias de enfermidades infecciosas tais como a malária, a influenza, a tuberculose e doenças venéreas. Adicionalmente, dados colhidos em levantamento da organização Ação Pela Cidadania indicavam que noventa por cento da população da aldeia de Paapiu havia sido acometida por oncocercose, descrita como uma patologia de extrema gravidade cujo tratamento era inviável de ser executado na própria região. Apesar da disseminação descontrolada dessas doenças e do consequente falecimento de inúmeros indígenas, o governo brasileiro agiu no sentido de bloquear o acesso da maior parte dos serviços de saúde ao território tradicional, mantendo excluídos os médicos e as equipes que anteriormente prestavam assistência humanitária àquela população (Indian Law Resource Center, 1989 p. 2).

Em continuidade ao seu crucial papel de ativismo na campanha transnacional pela criação do Parque Yanomami, em 15 de fevereiro de 1990, o Indian Law Resource Center,

representado por seu diretor executivo Robert T. Coulter, formalizou uma nova ação internacional junto à Organização das Nações Unidas por meio do envio de uma declaração escrita destinada a John Pace, então secretário da Comissão de Direitos Humanos da ONU. O documento tinha como objetivo atualizar a comunidade internacional a respeito da crise humanitária e sanitária que assolava o território Yanomami, antecipando as discussões que ocorreriam na sessão do Conselho Econômico e Social (ECOSOC) da ONU, do qual o ILRC possuía *status* consultivo.

O corpo da correspondência detalhava a proliferação de epidemias, o aumento alarmante das taxas de mortalidade e a absoluta falta de assistência médica direcionada às comunidades indígenas, denunciando o avanço contínuo do envenenamento por mercúrio, a decorrente destruição ambiental na região e os reiterados episódios de violência física cometidos contra os indígenas. Ao analisar criticamente o cenário na transição para a década de noventa, a entidade avaliou que as respostas dadas até então pelo governo brasileiro eram parciais e flagrantemente insuficientes, enfatizando a necessidade imediata de ações internacionais urgentes e efetivas para assegurar a sobrevivência física e cultural do povo Yanomami. Para tanto, Coulter solicitou formalmente a inclusão do ILRC na lista de oradores, prevendo sua chegada a Genebra em 25 de fevereiro para participar diretamente dos debates e vocalizar as denúncias perante a assembleia multilateral (Indian Law Resource Center, 1990).

Nos meses finais do governo de José Sarney, a pressão transnacional sobre a crise na Amazônia culminou em uma severa cobrança diplomática articulada no ambiente multilateral, cujos desdobramentos se estenderam até o início da gestão de Fernando Collor de Mello. Por meio de uma nota do Centro de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, a Delegação brasileira em Genebra foi informada de uma comunicação confidencial formalizada sob os ritos das Resoluções 728 F (XXVIII) e 1503 (XLVIII) do Conselho Econômico e Social (ECOSOC) da ONU. A denúncia, encaminhada originalmente ao Secretário-Geral Javier Pérez de Cuéllar pela junta diretora da Associação para os Povos Ameaçados, da Áustria, alertava para o risco iminente de genocídio e detalhava o colapso sanitário decorrente da invasão de garimpeiros. Diante do alastramento de epidemias, o próprio Secretário Pérez de Cuéllar interveio de forma pessoal e direta no exame da matéria por reconhecer a gravidade excepcional do caso, chegando a propor formalmente o envio de uma missão médica e humanitária internacional ao território (Brasil, 1990).

Sob a justificativa de salvaguardar a soberania nacional e os interesses estratégicos de fronteira, o governo Sarney recusou categoricamente a assistência da ONU, classificando a iniciativa como uma ingerência externa inaceitável. Essa crise diplomática seguiu tensionando

a transição governamental, de modo que, em julho de 1990, o Ministério da Justiça retransmitiu à presidência da Funai o Telex nº 2103, veiculando uma cobrança urgentíssima do novo Ministro das Relações Exteriores, Francisco Rezek, acerca da continuidade dessas comunicações confidenciais e do interesse pessoal do Secretário-Geral em se manter informado sobre os acontecimentos.

Sob a ótica governamental, o cenário era de forte constrangimento. Contudo, a exposição da vulnerabilidade da soberania brasileira perante o escrutínio internacional e as exigências formais de Pérez de Cuéllar por esclarecimentos imediatos sobre o fornecimento de assistência médica e a retirada de garimpeiros serviram como subsídio crítico para que os procuradores da República Deborah Duprat e Eugênio de Aragão aprofundassem as investigações e as cobranças por uma resposta efetiva do Estado no âmbito do Inquérito Civil Público em andamento (Brasil, 1990; MPF, 1989). Nesse contexto de tensões simultâneas nas esferas internacional e doméstica, Fernando Collor de Mello (1990–1992) assumiu a presidência da República em março de 1990, ainda sem que o Parque Indígena Yanomami tivesse sido criado. A gravidade da crise humanitária persistiu nos primeiros anos da década de noventa, impulsionada pelo acúmulo de omissões da gestão anterior.

Como reflexo dessa persistente paralisia institucional, em 1991**,** a Comissão Especial da Associação Americana de Antropologia (*American Anthropological Association*- AAA) sobre a Situação dos Yanomami do Brasil elaborou um novo e contundente relatório. O texto, assinado pelos especialistas Terry Turner, Bruce Albert, Jason Clay, Alcida Ramos, Stephan Schwartzman, Anthony Seeger, Claudia Andujar, Manuela Carneiro da Cunha e pelo líder Yanomami Davi Kopenawa, descrevia a catástrofe decorrente das invasões de ouro, cassiterita e urânio, insistindo na urgência da demarcação.

Com base neste relatório, a AAA determinou seu plano de ação com relação à situação Yanomami no encontro realizado em Washington, D.C., em 12 de maio de 1991. O documento foi veiculado internacionalmente, estampando dados alarmantes colhidos por Alcida Ramos entre os Sanumá, um subgrupo da etnia Yanomami que vive às margens do rio Auaris, localizado na extremidade norte do território. Lá, no curto período de vinte dias, exames indicaram que 114% das amostras de sangue coletadas em uma população de 133 habitantes atestavam a presença de malária, totalizando 151 casos registrados. Essa taxa superior a cem por cento da população total decorria do fenômeno epidemiológico das sucessivas reinfecções sofridas pelos mesmos indivíduos em curto espaço de tempo, sendo que 71% dos diagnósticos pertenciam ao tipo *Plasmodium falciparum*, responsável pela forma mais letal de malária, resultado do contingente de cerca de quarenta mil garimpeiros que havia invadido as terras

Yanomami por volta de 1989 (American Anthropological Association, 1991).

A reversão formal desse quadro de fragmentação começou a se desenhar em 19 de abril de 1991, quando, sob a constante pressão exercida pelo então Procurador-Geral da República, Aristides Junqueira Alvarenga, pelo Supremo Tribunal Federal, por organizações de ativismo da sociedade civil e pelas próprias lideranças indígenas, o presidente Fernando Collor de Mello assinou a revogação dos decretos estabelecidos por seu predecessor que haviam pulverizado as terras tradicionais em dezenas de reservas isoladas. Esse recuo institucional foi impulsionado pela projeção transnacional da crise, exemplificada pela viagem de Davi Kopenawa aos Estados Unidos em abril daquele ano, oportunidade em que as denúncias de violência estatal e violações de direitos humanos contra o povo Yanomami foram ouvidas com ampla atenção em arenas políticas globais. Os atos revogatórios foram publicados no Diário Oficial da União em 21 de abril, data em que o presidente reiterou o compromisso de expulsar em definitivo os garimpeiros remanescentes. Antecedendo esse anúncio, o governo federal também informou sobre o planejamento de alocar um bilhão de cruzeiros para a execução do Plano de Assistência Médica aos Yanomami, instituído por meio da Portaria nº 316, assinada conjuntamente pelos ministros Alceni Guerra e Jarbas Passarinho em 11 de abril de 1991 (American Anthropological Association, 1991).

Foi o acúmulo asfixiante dessa pressão internacional e transnacional, alimentado por uma campanha de ativismo que já se estendia por décadas, que constrangeu o presidente Fernando Collor de Mello a formalizar a proteção jurídica do território. Em 25 de maio de 1992, o chefe do Executivo federal assinou o ato de homologação oficial da Terra Indígena Yanomami, valendo-se das prerrogativas constitucionais e do Estatuto do Índio para consolidar uma área contínua de floresta amazônica na fronteira setentrional do país, conforme estabelecido no decreto:

> Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, da Terra Indígena YANOMAMI, localizada nos Municípios de Boa Vista, Alto Alegre, Mucajaí e Caracaraí, Estado de Roraima e Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 9.664.975,48 ha (nove milhões, seiscentos e sessenta e quatro mil, novecentos e setenta e cinco hectares e quarenta e oito ares) e perímetro de 3.370 km (três mil, trezentos e setenta quilômetros) (Brasil, 1992).

A conquista assegurada pelo decreto de homologação coexistiu, no entanto, com a permanência da violência no território, cuja face mais cruel manifestou-se em agosto de 1993 com o Massacre de Haximu, em Roraima. A cronologia da indignação internacional e da

mobilização da rede de ativismo transnacional indigenista iniciou-se imediatamente após a difusão das primeiras notícias do crime. Em 18 de agosto de 1993, a organização belga *Flemish Support Group for Indigenous Peoples* (*Vlaams Steungroep voor Inheemse Volken*, KWIA), sediada em Antuérpia, encaminhou uma manifestação ao então Ministro da Justiça, Maurício Corrêa, denunciando que homens, mulheres e crianças haviam sido cruelmente assassinados por garimpeiros ilegais. No documento, assinado por Johan Bosman – representante da KWIA – relembrou-se o alerta feito pelo líder Davi Kopenawa Yanomami no final de julho daquele ano perante o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da Organização das Nações Unidas (WGIP), em Genebra, ocasião em que Kopenawa havia advertido sobre os riscos iminentes de uma nova e massiva invasão garimpeira idêntica à ocorrida no final da década de oitenta: "Davi Kopenawa Yanomami alertou que em 1987 nada foi feito para impedir a invasão de cerca de 40.000 garimpeiros e que existia a possibilidade de que a mesma situação se repetisse" (Survival International, 1993b).

No dia seguinte, em 19 de agosto de 1993, a assessoria de imprensa da Survival International, em Londres, publicou o comunicado de imprensa intitulado "*Up to 19 Yanomami Massacred*", formalizando a denúncia em escala global. O informe, em tom urgente, narrava o horror que havia se instaurado sobre a terra-floresta Yanomami:

> "Acabam de ser recebidos relatos de que até 19 índios Yanomami foram decapitados com facões por garimpeiros na província de Roraima, no Brasil. A maioria dos mortos era de mulheres e crianças. Os exploradores de ouro também atearam fogo à aldeia deles, Haximu. Os garimpeiros operavam ilegalmente dentro da Reserva Yanomami. Os sobreviventes do massacre fugiram para uma missão católica próxima. Esses assassinatos seguem-se a um incidente no final de julho, no qual 5 ou 6 Yanomami foram assassinados na mesma região" (Survival International, 1993b).

Essa denúncia reverberou de forma imediata nas representações diplomáticas e nos países fronteiriços à Amazônia setentrional brasileira. Em 20 de agosto de 1993, o ativismo transnacional escalou ainda mais por meio de três ações simultâneas. Em Londres, Ian Linden, Secretário-Geral do Catholic Institute for International Relations (CIIR), em conjunto com os diretores de agências humanitárias como Oxfam, Christian Aid e Survival International, enviou uma carta oficial ao embaixador do Brasil no Reino Unido, Paulo Tarso Flecha de Lima, registrando a profunda consternação das organizações da sociedade civil global diante do relato de que o massacre incluía a barbárie da a decapitação de dez crianças (Survival International, 1993b). Na mesma data, em Georgetown, a Amerindian Peoples Association (APA) da Guiana emitiu um comunicado público condenando o ato como insensato e incivilizado, enquanto, em Caracas, o Consejo Nacional Índio de Venezuela (CONIVE), representado por seu secretário

executivo Jesús González, encaminhou um manifesto ao presidente Itamar Franco (1992-1995) exigindo a imediata e devida celeridade nas investigações, a imposição de um castigo severo aos culpados e a adoção de medidas binacionais urgentes para conter o genocídio e o etnocídio infligidos de forma salvagem e cruel contra os Yanomami (Survival International, 1993b).

Diante do constrangimento internacional, o Estado brasileiro se viu compelido a reagir. Em 24 de agosto de 1993, a Embaixada do Brasil em Madrid emitiu um comunicado de imprensa informando que o presidente Itamar Franco havia convocado uma reunião emergencial do Conselho de Defesa Nacional para avaliar o relatório da visita feita à aldeia de Haximu pelo Ministro da Justiça e pelo Procurador-Geral da República, Aristides Junqueira, determinando a instalação de uma estrutura especial da Polícia Federal com apoio das Forças Armadas para apurar os crimes de genocídio (Survival International, 1993b).

No dia seguinte, em 25 de agosto de 1993, a Survival International enviou correspondência à presidência da República. Na carta, Stepehn Corry (diretor-geral da Survival) enfatizou que, embora o governo brasileiro já houvesse iniciado as investigações da chacina, a comunidade internacional permanecia apreensiva quanto ao compromisso do Estado em honrar a integridade da reserva a longo prazo, exortando as autoridades a levarem os assassinos a julgamento e a investigarem os grupos de poder com interesses econômicos e políticos no garimpo ilegal (Survival International, 1993b). A ONG classificou como alarmante o fato de o governo brasileiro ter negado o acesso de enviados estrangeiros e jornalistas à área da chacina, defendendo a essencialidade do ingresso de peritos independentes para assegurar uma avaliação objetiva do caso (Survival International, 1993b).

O desfecho do Caso Yanomami expõe o que se pode definir como o paradoxo indígena da redemocratização brasileira, caracterizado pela coexistência de um avançado arcabouço formal de reconhecimento de direitos, materializado nos parágrafos 1º e 2º do artigo 231[45] da Constituição Federal de 1988, com a reprodução crônica de omissões e práticas estatais que perpetuavam a vulnerabilidade desses povos no plano concreto. Essa ambivalência reflete a tensão histórica inconciliável entre o soberanismo estatal, que instrumentaliza o território sob a justificativa do desenvolvimento econômico e da segurança nacional, justificando que as instâncias e dispositivos legais internacionais de direitos humanos não poderiam sobrepor-se

[45] Na CF/1988, o Artigo 231 estabelece: "§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes." (Brasil, 1988).

aos interesses do Estado. Nesse contexto, os povos indígenas, encurralados pelas estruturas excludentes dos Estados pós-coloniais, devem recorrer pelo reconhecimento de seus direitos a esses próprios Estados que constantemente lhes cerceiam os direitos territoriais cujas raízes precedem o advento da modernidade-colonial (Bens, 2020).

Assim, mesmo que o litígio Yanomami na CIDH tenha constituído um ponto de conversão institucional (*turning point*) para o Sistema Interamericano ao forçar a superação do silêncio tradicional sobre os direitos coletivos – sedimentando o entendimento de que a proteção da integridade física e da vida do indígena é indissociável da preservação de sua cultura e de seu território tradicional (Royo, 2006) –, a aplicação dessas garantias frequentemente encontrou obstáculos práticos nos limites da soberania estatal. Dessa forma, o Estado brasileiro, mesmo sob a égide democrática, tendeu a tratar os direitos territoriais indígenas como um ato de benevolência governamental, e não como um direito ancestral e originário preexistente à sua própria formação (Anaya, 2009).

Nesse cenário, a resolução do caso exemplifica a importância do conceito de "aldeia global" (Brysk, 2000), no qual populações e atores locais, ao se verem bloqueados pelas estruturas domésticas e nacionais de poder, projetam suas demandas para arenas globais (Keck; Sikkink, 1998). Essa articulação do ativismo transnacional também demonstra o trânsito estratégico dos atores entre escalas de governança (Bellier; Hays, 2000), conforme as janelas de oportunidades políticas encontradas em cada uma delas. Deste modo, ao utilizarem o fenômeno da globalização por meio de uma rede transnacional de ativismo, as "aldeias locais" (Brysk, 2000) contornam o bloqueio dos canais de comunicação com os governos dos Estados pós-coloniais nos quais estão inseridas, construindo caminhos para constranger e pressionar as estruturas de poder nacionais "de fora para dentro" (Keck; Sikkink, 1998). No caso Yanomami, essa rede coordenada que se estendia ao redor do mundo, atuando no âmbito da ONU e sobretudo da OEA, permitiu a obtenção do reconhecimento de seus direitos territoriais com a demarcação realizada em 1992.

Isso fez com que o Estado brasileiro perdesse o monopólio do discurso sobre o que sucedia dentro de suas fronteiras geográficas e ampliou o impacto das reivindicações por direitos indígenas, uma vez que estas recaíam sobre o país na forma de pressão internacional. O caso Yanomami, por sua vez, expõe os limites e as potencialidades da linguagem culturalista dos direitos humanos em oposição às reivindicações baseadas no paradigma do soberanismo indígena (Engle, 2010; Bens, 2020). Dessa maneira, embora a homologação definitiva de 1992 tenha sofrido um hiato de sete anos em relação à Resolução nº 12/85 da CIDH, e isso após duas décadas de mobilização, o caso logrou demonstrar a eficácia histórica do ativismo transnacional

ao impor limites éticos e jurídicos à soberania estatal absoluta, ajudando a redefinir o padrão global de proteção aos povos originários e aos seus modos de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da campanha transnacional de ativismo em favor dos povos Yanomami durante a ditadura militar brasileira (1964-1985), a qual também se estendeu ao contexto da redemocratização, expõe não apenas um capítulo histórico da luta indígena e indigenista, mas também a anatomia do conflito estrutural entre as ordens jurídicas estatais modernas e os direitos autóctones. A demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1992, conquistada na esteira da Eco-92 e sob o acúmulo das pressões diplomáticas que se iniciaram a partir de 1975 e se acentuaram com a Resolução número 12 de 1985 da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH/OEA), representou uma conquista sem precedentes na domesticação de normas internacionais pelo Estado brasileiro. No entanto, a persistência e a reincidência das crises humanitárias no território Yanomami nas décadas subsequentes, desde o Massacre de Haximu (1993) até a reincidência do garimpo ilegal e da omissão estatal no período contemporâneo, revelam a volatilidade dessas vitórias que parecem ser meramente normativas quando confrontadas com o paradigma westfaliano imperante da soberania estatal e do modelo de desenvolvimento nacional predatório adotado pelos Estados pós-coloniais capitalistas.

Nesse horizonte, a trajetória percorrida por este trabalho permite extrair conclusões fundamentais sobre a transição discursiva operada pela campanha transnacional de ativismo e os limites do paradigma culturalista baseado na linguagem dos direitos humanos. A investigação conduzida sob as lentes teóricas de Karen Engle (2010), Jonas Bens (2020), Irène Bellier e Jennifer Hays (2020) permite examinar como a mobilização Yanomami alcançou êxito ao adotar um pragmatismo estratégico no entrecruzamento dos paradigmas de soberania e cultura. Diante de um regime militar hiper-sensível à sua reputação internacional, porém rigidamente apegado aos conceitos westfalianos de soberania estatal e não intervenção externa, a articulação indigenista empreendida pela Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) operou um importante deslocamento tático. A partir do enquadramento humanitário promovido por Claudia Andujar, que gerou comoção global e conquistou aliados à causa, somado à abordagem técnica de Shelton Davis, as reivindicações originais migraram de uma pauta radical de autodeterminação externa e soberania Yanomami para a gramática institucionalizada dos direitos humanos e do direito universal à cultura.

Essa virada discursiva inseriu a causa Yanomami nos fóruns de governança global e sensibilizou a opinião pública internacional por meio do ativismo transnacional. Esse movimento alavancou a projeção dos Yanomami como uma minoria étnica cuja alteridade

cultural devia ser preservada, atrelando a proteção do grupo ao seu papel de guardiões da floresta amazônica (Brysk, 2000; Ramos, 1994). Contudo, a adoção da linguagem dos direitos humanos, apesar das consideráveis conquistas que logrou obter, também impôs custos políticos de longo prazo. Ao traduzir a sobrevivência física e o direito ancestral indígena à titularidade das terras que tradicionalmente ocupam sob a gramática universal do direito humano à cultura, a tutela estatal lhes foi imposta estabelecendo a posse dessas terras à União, conforme consagrado pelo artigo 231 da Constituição de 1988. Dessa forma, a plena autonomia autóctone foi cerceada (Engle, 2010). O indígena passou a ser juridicamente protegido na medida em que espelhava a figura de guardião do meio-ambiente ou da vítima de violações de direitos humanos, mantendo-se a titularidade do solo nas mãos do Estado que, ciclicamente, falhou em protegê-lo e, por vezes, até mesmo atuou como o próprio vetor da invasão.

Essa contradição remete ao paradoxo indígena formulado por Jonas Bens (2020). Para sobreviver às epidemias de sarampo, tuberculose, varíola e oncocercose advindas da construção da rodovia Perimetral Norte (BR-210) e da desenfreada extração de ouro, urânio, cassiterita e diamantes, encorajada por incentivos estatais em suas empreitadas desenvolvimentistas e integracionistas, os Yanomami e seus aliados precisaram recorrer aos mesmos instrumentos, burocracias e linguagens do sistema internacional de Estados que historicamente os excluiu. Ao acionar a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e operacionalizar o modelo bumerangue, os ativistas valeram-se do direito internacional oriundo dos próprios Estados pós-coloniais violadores de direitos originários para exigir do Estado brasileiro a cessação de sua própria violência colonial (Keck; Sikkink, 1998; Risse; Ropp; Sikkink, 1999; Bens, 2020).

Esse arranjo carrega uma ambiguidade incontornável, visto que a garantia do direito territorial indígena depende da fiscalização e da vontade política do aparato coercitivo estatal. Desse modo, quando as recomendações internacionais de direitos humanos colidem com os interesses econômicos de um Estado violador, as mudanças de comportamento por parte deste demonstram-se mais cosméticas do que estruturais. A demarcação de 1992 revela-se uma condição necessária, porém insuficiente; afinal, sem a desintromissão permanente e sem a descolonização das estruturas estatais, o território demarcado permanece vulnerável aos interesses econômicos do Estado, sem conferir aos povos originários uma autonomia efetivamente emancipatória.

O balanço crítico dos impactos do ativismo transnacional no caso Yanomami pode ser apreendido a partir de três dimensões analíticas interligadas. Na dimensão jurídico-normativa, as principais conquistas expressam-se na visibilidade internacional obtida e na criação de uma jurisprudência histórica na Comissão Interamericana de Direitos Humanos por meio da

Resolução 12 de 1985, movimento que culminou na homologação e demarcação da terra indígena em 1992. O limite estrutural dessa dimensão, contudo, reside no fato de que a propriedade da terra permaneceu sob o domínio da União, perpetuando uma lógica de tutela e a dependência crônica do aparato estatal para a segurança física e territorial dos indígenas.

Na dimensão discursiva e identitária, o ativismo logrou converter a vulnerabilidade interna em força política global (Brysk, 1996), projetando a riqueza da cosmovisão Yanomami e alinhando a defesa do povo originário à pauta global de preservação do meio ambiente (Brysk, 2000). Em contrapartida, o dilema gerado por essa estratégia foi o risco do essencialismo estratégico e a fixação da categoria de "índio hiper-real" (Ramos, 1994). Esse fenômeno tende a condicionar o reconhecimento e a proteção dos direitos territoriais a exigências baseadas em padrões externos sobre o que constitui uma cultura legítima. Com isso, estimula-se uma performatividade estratégica do indigenismo, que passa a assumir um caráter essencializado e por vezes caricato, estreitando a agência política e as diversas formas de existência desses povos.

Por fim, na dimensão de soberania e governança, a mobilização transnacional demonstrou imensa capacidade de constranger governos autoritários e violadores através da aplicação do modelo bumerangue, forçando alterações de conduta do Estado brasileiro sob o peso da sanção reputacional (Keck; Sikkink, 1998; Risse; Ropp; Sikkink, 1999). O limite dessa dimensão repousa na incapacidade de confrontar de maneira definitiva o paradigma westfaliano de soberania e o modelo capitalista de desenvolvimento. As redes de ativismo, dessa forma, conseguem conter os abusos estatais conjunturais, mas encontram entraves estruturais para alterar o caráter violador intrínseco de um Estado que se constituiu a partir do processo colonial e que se perpetua por meio das colonialidades ainda vigentes (Quijano, 2000; Mignolo, 2003).

Nesse sentido, cabe mencionar as novas invasões ao território Yanomami registradas durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022). Em janeiro de 2023, o país foi abalado pela divulgação de imagens que revelavam indivíduos Yanomami em graves condições de vulnerabilidade física, acompanhadas do dado alarmante de que ao menos 570 crianças haviam morrido por causas evitáveis nos quatro anos anteriores (Pinto, 2025). A partir do referencial biopolítico, Pinto (2025) redefine a noção de intencionalidade ao demonstrar que o genocídio não se configura apenas por atos deliberados de extermínio, mas também pela omissão estatal sistemática diante do sofrimento da população atingida. "Fazer morrer" ou "deixar morrer" configuram igualmente políticas de extermínio étnico (Brandão, 2021). Esse cenário de desassistência e avanço do garimpo ilegal levou o Supremo Tribunal Federal (STF) a determinar a investigação de altas autoridades do governo federal por suspeitas de crimes ambientais,

omissão de socorro, e genocídio, reiterando a ordem de desintrusão e expulsão definitiva dos garimpeiros da Terra Indígena.

Em consonância com as acusações internacionais de genocídio veiculadas contra o Brasil durante a ditadura militar (1964-1985), novamente esta questão entrou em pauta no governo Bolsonaro. Diante da gravidade desse cenário de omissão e avanço predatório do garimpo ilegal, o Supremo Tribunal Federal (STF) atuou no âmbito da Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709 (ADPF 709 MC/DF). Sob a relatoria do ministro Luís Roberto Barroso, o Tribunal acolheu as denúncias da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e da Procuradoria-Geral da República (PGR), as quais apontavam uma gravíssima crise humanitária marcada por desnutrição, surtos de malária e contaminação por mercúrio, além da inércia e informações não verossímeis prestadas pelo então governo federal. Nessa decisão cautelar, o Supremo determinou a investigação da conduta de altas autoridades federais pela possível prática de genocídio, omissão de socorro e crimes ambientais, e reiterou a obrigação da União de efetivar a desintrusão integral e a expulsão definitiva dos garimpeiros do território Yanomami.

A gravidade da crise sanitária enfrentada pelo povo Yanomami, marcada por índices preocupantes de desnutrição infantil, epidemias recorrentes de malária e contaminação por mercúrio, traz à tona um questionamento fundamental: até que ponto a demarcação realizada em 1992 pode ser considerada uma conquista consolidada? O cenário recente explicita a contradição entre a homologação formal do território e a real garantia de permanência e proteção do Estado. Trata-se de um contexto em que a vitória no plano jurídico não se traduz em segurança fática na vida cotidiana da comunidade, dinamismo perfeitamente sintetizado por Laura Petit da Silva: “ah, ganhei na loteria! Mas e o prêmio?” (citada por Bernardi, 2015, p. 460).

Em suma, a campanha em favor dos povos Yanomami demonstra que a luta indígena transnacional não é um evento acabado, mas um processo contínuo de resistência, vernacularização e reconfiguração política. A superação das crises profundas e recorrentes no território exige avançar para além do constitucionalismo liberal e do preservacionismo culturalista. A experiência histórica deixa claro que, enquanto o Estado moderno mantiver a premissa de que a Amazônia é um espaço de exploração e que a presença indígena representa uma limitação à sua soberania, a fronteira de violência continuará avançando. Diante dessa realidade, os povos originários enfrentam, ainda, um outro paradoxo central ao utilizarem-se da gramática dos direitos humanos, uma vez que estes não foram formulados para atender às suas cosmovisões.

Por conseguinte, esses povos vêem-se na necessidade de reapropriar e adaptar as estruturas do sistema internacional, traduzindo-as estrategicamente para suas realidades locais. Trata-se do paradoxo de recorrer, no plano global, aos próprios Estados pós-coloniais que historicamente atuam como seus algozes, utilizando a articulação de normas internacionais como tração para alavancar a mobilização por direitos coletivos (Picq, 2018). Impõe-se, portanto, o reconhecimento dessas populações enquanto "soberanias vernaculares", nos moldes teorizados por Manuela Picq (2018), assegurando-lhes o exercício efetivo da autodeterminação sobre seus territórios e modos de vida.

No que se refere às principais contribuições, esta pesquisa contribui para o debate das Relações Internacionais ao testar a aplicabilidade dos modelos Bumerangue e Espiral (Keck; Sikkink, 1998; Risse; Ropp; Sikkink, 1999) no contexto de uma ditadura militar latino-americana. O estudo avança ao questionar se a socialização de normas resultou em uma mudança real de comportamento do Estado ou se permaneceu no estágio de concessões táticas. Sobretudo, este trabalho promove um tensionamento entre as perspectivas de Karen Engle (2010), Jonas Bens (2020) e Irène Bellier e Jennifer Hays (2020), analisando como a linguagem dos direitos humanos atua de modo ambivalente, sendo capaz de simultaneamente alcançar conquistas significativas e limitar as reivindicações indígenas.

Paralelamente, o trabalho oferece uma análise processual detalhada dividida em ondas de ativismo, o que permite identificar os atores e as estratégias que converteram a vulnerabilidade dos Yanomami em força política global. A contribuição metodológica reside no cruzamento de fontes primárias oriundas do próprio Estado violador com os acervos de resistência do Instituto Socioambiental (ISA). Essa abordagem permite superar a opacidade documental do regime militar e revelar a genealogia da demarcação ocorrida em 1992 como um *turning point* para o Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

Além disso, esta pesquisa contribui para os processos de memória, verdade e justiça acerca das graves violações de direitos humanos praticadas contra povos indígenas durante a ditadura. O estudo fornece subsídios para compreender por que, mesmo com marcos legais avançados, o Estado brasileiro ainda apresenta falhas estruturais na proteção desses territórios frente a novas ameaças contemporâneas. O estudo demonstra que a demarcação não foi um ato de benevolência estatal, mas o resultado de uma densa articulação transnacional que redefiniu os próprios limites da soberania nacional brasileira.

Por fim, as formas de existência e resistência indígena constituem um convite a conceber "outros mundos possíveis" (Cusicanqui, 2018), nos quais a ideia de desenvolvimento não implique a destruição das florestas, a proliferação de epidemias, o derramamento de sangue e a

expropriação sistemática de territórios. Em *A queda do céu*, o xamã Davi Kopenawa denuncia o envenenamento do mundo pela ambição da sociedade moderna capitalista, advertindo que, ao devastar a natureza, a humanidade decreta a sua própria ruína. Na cosmologia Yanomami, a saúde e a vida dependem diretamente do equilíbrio com a floresta; contudo, o sujeito ocidental espalha o desequilíbrio como uma fumaça epidêmica que se alastra pelo planeta. Ao romperem com a lógica binária e predatória da modernidade colonial, o saber e as formas de organização Yanomami desafiam não apenas os padrões capitalistas de exploração exauriente, mas também os próprios limites do Estado moderno e da soberania estatal, convidando à superação do modelo insustentável de desenvolvimento que prega o capitalismo. As cosmovisões indígenas apontam, assim, caminhos alternativos e ecologicamente sustentáveis para o futuro.

REFERÊNCIAS

ABORIGINES PROTECTION SOCIETY OF LONDON. *Tribes of the Amazon Basin in Brazil*: 1972. London: Charles Knight & Co., Ltd., 1973.

ALBERT, Bruce. Indian Lands, Environmental Policy and Military Geopolitics in the Development of the Brazilian Amazon: The Case of the Yanomami. *Development and Change*, v. 23, n. 1, p. 35-70, 1992.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O ouro canibal e a queda do céu*: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: [s. n.], 1995.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. *Report of the Special Commission to Investigate the Situation of the Brazilian Yanomami*. Relatório elaborado por Terry Turner (Pres.), Bruce Albert, Jason Clay, Alcida Ramos, Stephan Schwartzman, Anthony Seeger; com assessoria de Claudia Andujar, Manuela Carneiro da Cunha e Davi Kopenawa Yanomami. Washington, D.C.: AAA, 12 maio 1991. Disponível em: acervo do Instituto Socioambiental (ISA). Código: YAD 540.

ANAYA, James. El derecho a la consulta previa en el derecho internacional. *In*: ENCUENTRO EXTRAORDINARIO DE LA FEDERACIÓN IBEROAMERICANA DE OMBUDSMAN, Lima, 2013. *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas*: el rol de los Ombudsman en América Latina. Lima: FIO, 2013.

ANAYA, James. Las industrias extractivas y los pueblos indígenas. *In*: NACIONES UNIDAS. Asamblea General. Consejo de Derechos Humanos. 24º período de sesiones. *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Documento A/HRC/24/41. 1 jul. 2013.

ANAYA, James. Una cuestión fundamental: el deber de celebrar consultas. *In*: NACIONES UNIDAS. Asamblea General. Consejo de Derechos Humanos. 12º período de sesiones. Tema 3 de la agenda. *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. 2009.

ANAYA, S. James. *Indigenous Peoples in International Law*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ANAYA, James; RODRÍGUEZ-PIÑERO, Luis. The Making of the UNDRIP. *In*: HOHMANN, Jessie; WELLER, Marc (ed.). *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*: A Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 38-62.

ANTHROPOLOGY RESOURCE CENTER. *Letter to Ms. Christina Cerna* (Inter-American Commission on Human Rights). Assinada por Shelton H. Davis. Boston, MA: ARC, 24 fev. 1984.

ANTHROPOLOGY RESOURCE CENTER. *The Yanomami Indian Park*: A Call for Action. Relatório preparado por Shelton H. Davis e Robin Wright. Boston: Anthropology Resource Center, maio 1981. Disponível em:

https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00021.pdf. Acesso em: 8 ago. 2026.
BELLIER, Irène; HAYS, Jennifer. *Scales of governance and indigenous peoples' rights*. Abingdon: Routledge, 2020.

BENS, Jonas. *The indigenous paradox*: rights, sovereignty, and culture in the Americas. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

BERNARDI, Bruno Boti. *O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e a Justiça de Transição*: impactos no Brasil, Colômbia, México e Peru. 2015. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BERNARDI, Bruno Boti; RORIZ, João. Mantendo o céu no lugar: o caso Yanomami e as denúncias contra a ditadura militar brasileira na Comissão Interamericana de Direitos Humanos. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 40, p. 1-32, 2023.

BIGIO, Elias dos Santos. *Programa(s) de índio(s)*: falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992). 2007. 398 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución*: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Ciudad de México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

BRANDÃO, Silvia Maria. Fazer morrer, deixar morrer: das memórias que nos contam. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, Bauru, v. 9, n. 1, p. 137-160, 2021. DOI: 10.5016/ridh.v9i1.44. Disponível em: https://ridh.faac.unesp.br/index.php/ridh/article/view/44. Acesso em: 21 jul. 2026.

BRASIL. [Constituição (1967)]. Artigo 198 da Constituição Federal de 1967. *In*: JUSBRASIL. Salvador: Jusbrasil, [2026]. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/topicos/26922331/artigo-198-da-constituicao-federal-de-1967. Acesso em: 3 jul. 2026.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2026]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 jul. 2026.

BRASIL. [Presidente (1990-1992: Fernando Collor)]. Decreto de 25 de maio de 1992. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Yanomami, nos Estados de Roraima e Amazonas. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 26 maio 1992, p. 6457. Disponível em: https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=26/05/1992&jornal=1&pagina=9&totalArquivos=56. Acesso em: 8 jul. 2026.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório Final*. Volume II, Texto 5: Violações de direitos humanos dos povos indígenas. Brasília, DF: CNV, 2014. Disponível em:

https://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf. Acesso em: 8 ago. 2026.
BRASIL. Decreto nº 88.118, de 23 de fevereiro de 1983. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de terras indígenas e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1983]. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-88118-23-fevereiro-1983-438548-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 3 jul. 2026.

BRASIL. Decreto nº 88.985, de 10 de novembro de 1983. Dispõe sobre a pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [1983]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1983/d88985.html. Acesso em: 3 jul. 2026.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 505/N, de 29 de maio de 1978. Estabelece dezesseis áreas isoladas de ocupação Yanomami no Território Federal de Roraima e no Estado do Amazonas. Brasília, DF: FUNAI, 1978.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 512/N, de 7 de julho de 1978. Declara como de ocupação Yanomami a área Ajarani, adjacente às delimitações anteriores. Brasília, DF: FUNAI, 1978.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 513/N, de 10 de julho de 1978. Dispõe sobre a retificação no memorial descritivo da área indígena Lobo D'Almada, alterando os limites territoriais outrora conferidos à etnia Yanomami. Brasília, DF: FUNAI, 1978.

BRASIL. Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962. Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Brasília, DF: Presidência da República, [1962]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l4121.htm#art1. Acesso em: 27 jul. 2026.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República, [1973]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 25 fev. 2026.

BRASIL. Ministério da Justiça. *Telex nº 2103*. Enviado pelo Gabinete do Ministro da Justiça a Airton Alcântara Gomes, Presidente da Funai. Retransmite despacho do Ministro das Relações Exteriores Francisco Rezek referente à cobrança do Centro de Direitos Humanos da ONU. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 12 jul. 1990.
BRASIL. Ministério das Minas e Energia. *Projeto RADAMBRASIL*: levantamento de recursos naturais. Rio de Janeiro: Departamento Nacional de Produção Mineral, 1974.

BRASIL. Ministério do Interior. *Relatório Figueiredo*: relatório do Ministério do Interior sobre as atividades do Serviço de Proteção aos Índios. Elaboração de Jader de Figueiredo Correia. Brasília, DF: Ministério do Interior, 1967.

BRASIL. Ministério do Interior. *Relatório Figueiredo*. Brasília, DF: MPF, 1963. Disponível em: https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf. Acesso em: 25 fev. 2026.

BROOKS, Edwin; FÜERST, René; HEMMING, John; HUXLEY, Francis. *Tribes of the Amazon Basin in Brazil 1972*. London: Charles Knight & Co., 1973.
BRYSK, Alison. *From tribal village to global village*: Indian rights and international relations in Latin America. Stanford: Stanford University Press, 2000.

BRYSK, Alison. Turning weakness into strength: the internationalization of Indian rights. *Latin American Perspectives*, v. 23, n. 2, p. 38-57, 1996.

BUCHAN, Bruce; HEATH, Mary. Savagery and Civilization from Terra Nullius to the 'Tide of History'. *In*: [S. l.: s. n.], p. 5-26, 2006.

CHICAGO DAILY NEWS. Brazil tribe decides to die rather than join world. *Chicago Daily News*, Chicago, 22 sep. 1976.

CHICAGO TRIBUNE. Brazil tribe kills young. *Chicago Tribune*, Chicago, 23 sep. 1976.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas em antropologia política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves Editora S.A., 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas em antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

COLCHESTER, Marcus (ed.). *The Health and Survival of the Venezuelan Yanoama*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) / Anthropology Resource Center (ARC), 1985. (IWGIA Document, 53).

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Relatório nº 12/85*: Caso nº 7.615 (Yanomami - Brasil). Washington, DC: OEA, 5 mar. 1985. Disponível em: https://cidh.oas.org/annualrep/84.85sp/Brasil7615.htm. Acesso em: 25 fev. 2026.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Resolução nº 12/85*: Caso nº 7.615 (Brasil). Washington, DC: OEA, 5 mar. 1985. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/resolucao-n-1285-caso-n-7615-brasil. Acesso em: 8 ago. 2026.

COMISSÃO PELA CRIAÇÃO DO PARQUE YANOMAMI. *Correspondência variada sobre o Tribunal Russell e invasão de garimpeiros*. São Paulo; Boston: CCPY, nov. 1980. Acervo do Instituto Socioambiental (ISA).

COMISSÃO PELA CRIAÇÃO DO PARQUE YANOMAMI. Yanomami Indian Park, Proposal and Justification. *In*: INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS. *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen: IWGIA, 1979. (IWGIA Document, 37).

COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. *Report of the ICRC Medical Mission to The Brazilian Amazon Region (May-August 1970)*. Genebra: CICV, 1970. Disponível em: www.sian.gov.br (código: br_dfanbsb_aa3_0_dai_0006_d0001de0001). Acesso em: 7 jan. 2026.

CORNTASSEL, Jeff J.; PRIMEAU, Thomas Hopkins. Indigenous "sovereignty" and international law: revised strategies for pursuing "self-determination". *Human Rights Quarterly*, v. 17, n. 2, p. 343-365, 1995.

COULTHARD, Glen. *Red Skins, White Masks*: Rejecting the Colonial Politics of Recognition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible*: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DAVIS, Shelton H. *Highways and Uranium Threaten Yanomamö Tribe in Brazil*. São Paulo: Acervo Instituto Socioambiental, 1975.

DAVIS, Shelton H. *Land rights and indigenous peoples*: the role of the Inter-American Commission on Human Rights. Cambridge: Cultural Survival Inc., 1988.

DAVIS, Shelton H. *Victims of the Miracle*: Development and the Indians of Brazil. New York: Cambridge University Press, 1977.

DAVIS, Shelton H. Yanomamö Park Proposal: A Critical Time for Brazilian Indians. *ARC Newsletter*, Boston, v. 3, n. 4, p. 1, dez. 1979.

DAVIS, Shelton H. [Carta] 7 nov. 1980, Washington, D.C. [para] ANDUJAR, Claudia. São Paulo, 1980. Correspondência. Acervo da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) / Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo.

DAVIS, Shelton H.; MATHEWS, Robert O. *The Geological Imperative*: Anthropology and Development in the Amazon Basin of South America. Cambridge: Anthropology Resource Center, 1976.

DAVIS, Shelton H.; WRIGHT, Robin M. *A Campanha Internacional Em Favor Dos Direitos Yanomami à Terra No Brasil*. *In*: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 14., 1984, Brasília, DF. *Anais [...]* Brasília, DF: ABA, 1984. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00047.pdf. Acesso em: 25 fev. 2026.

EIDE, Asbjørn. Indigenous Populations and Human Rights: The United Nations Efforts at Mid-Way. *In*: BRØSTED, Jens et al. (org.). *Native Power*: The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples. Bergen: Universitetsforlaget, 1985. p. 196-212.

ENGLE, Karen. *The Elusive Promise of Indigenous Development*: Rights, Culture, Strategy. Durham: Duke University Press, 2010.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo*: Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 2007.

FORST, Michel. *Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights defenders*. United Nations General Assembly, Human Rights Council, thirty-fourth session, UN Doc. A/HRC/34/52, 23 Jan. 2017. Disponível em: https://documents-dds-

ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G17/011/75/PDF/G1701175.pdf?OpenElement. Acesso em: 7 ago. 2026.

FREEMAN, Michael. *Human Rights*: An Interdisciplinary Approach. Cambridge: Polity Press, 2002.

FUERST, René. *Bibliography of the Indigenous Problem and Policy of the Brazilian Amazon Region (1957-1972)*. Copenhagen: AMAZIND / International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 1972. Disponível em: https://iwgia.org/images/publications/0109_06Amazon_region.pdf. Acesso em: 10 abr. 2026.

FÜERST, René; GRÜNBERG, Georg. *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien*. Bern: Seminar für Ethnologie, 1969.

FUNAI. *Ofício nº 22/Press*. Brasília, 25 mar. 1981. [Funai para Mário David Andreazza].

GOODLAND, Robert J. A.; IRWIN, Howard Samuel. *Amazon Jungle: Green Hell to Red Desert?*: An Ecological Discussion of the Environmental Impact of the Highway Construction Program in the Amazon Basin. Amsterdam: Elsevier Scientific Publishing, 1975.

INDIAN LAW RESOURCE CENTER. *Report on the Yanomami Indians of Brazil*. Washington, DC: Indian Law Resource Center, 8 jun. 1988. 13 p. Disponível em: acervo do Instituto Socioambiental (ISA). Código: YAD 455.

INDIAN LAW RESOURCE CENTER. *Situation of the Yanomami Indians of Brazil*: a summary. Comunicação escrita submetida à Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias da Organização das Nações Unidas (ONU). Washington, D.C.: ILRC, 28 ago. 1989. Disponível em: acervo do Instituto Socioambiental (ISA). Código: YAD 472.

INDIAN LAW RESOURCE CENTER. *Statement concerning the serious situation of the Yanomami Indians of Brazil*. Declaração escrita submetida à Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU). Washington, D.C.: ILRC, 15 fev. 1990. Disponível em: acervo do Instituto Socioambiental (ISA). Código: YAD 506.

JORNAL DA TARDE. O incidente que a Funai tentou esconder. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 13 fev. 1976.

JORNAL DE BRASÍLIA. Cimi acusa Funai de repressão aos índios. *Jornal de Brasília*, Brasília, DF, 23 out. 1977. Dossiê Direitos Humanos e Questão Indigenista (Código: DHU.QIN.8, p. 161).

JORNAL DO BRASIL. Cimi critica Funai e diretores se demitem. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 8 abr. 1976.

JORNAL DO BRASIL. Secretário-geral do Cimi diz em CPI que Funai é o esquadrão da morte do índio. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 14 set. 1977.

KECK, Margaret; SIKKINK, Kathryn. *Activists Beyond Borders*: Advocacy Networks in International Politics. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

KEMNER, Jochen. Fourth world activism in the first world. *Journal of Modern European History*, v. 12, n. 2, p. 262-279, 2014.

KOPENAWA, Davi. Xawara: o ouro canibal e a queda do céu. [Entrevista concedida a] Bruce Albert. *Série Antropologia*, Brasília, n. 174, p. 1-13, 1990. Disponível em: https://image.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/BR_DFANBSB_V8/MIC/GNC/AAA/90074565/BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_90074565_d0001de0001.pdf. Acesso em: 8 abr. 2026.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
LE NOUVELLISTE. Les indiens brésiliens. Reportagem de Gilbert Grellet (AFP). *Le Nouvelliste*, Port-au-Prince, 26 mai. 1978.

LEWIS, Norman. Genocide: Genocide in Brazil. *The Sunday Times Magazine*, Londres, p. 34-49, 23 feb. 1969.

LORDE, Audre. *Sister Outsider*: Essays and Speeches. Berkeley: Crossing Press, 1984.

LORDE, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. *In*: LEWIS, Reina; MILLS, Sara (ed.). *Feminist Postcolonial Theory*: A Reader. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 25-28.

MACHADO, Flávio Vicente. *Paradoxo Guarani*: Autodeterminação, Territorialidade e Cosmopolítica na práxis política do Conselho Continental da Nação Guarani - CCNAGUA. 2023. Dissertação (Mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023. Disponível em: https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/MESTRADO-FRONTEIRAS/Disserta%C3%A7%C3%B5es%20Defendidas/Machado_FlavioV_PPGFDH_UFGD_vf.pdf. Acesso em: 25 fev. 2026.

MARÉS, Carlos. Tatarrey. *Revista PUB*, São Paulo, 14 jan. 2019. Disponível em: https://www.revista-pub.org/blog/tatarrey. Acesso em: 25 fev. 2026.

MARTÍNEZ COBO, José R. *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*. Vol. 5: Conclusions, Proposals and Recommendations. New York: United Nations Human Rights Council, 1987. Disponível em: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/martinez-cobo-study.html. Acesso em: 25 fev. 2026.

MIGLIAZZA, Ernest C. *The Integration of the Indigenous Peoples of The Territory of Roraima, Brazil*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 1978.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). CIDH. Denúncia contra o Brasil. Washington, 18 dez. 1980 [Delbrasupa para Exteriores, secreto].

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Delegação do Brasil junto às Nações Unidas em Nova York. *Telegrama Recebido nº 1557*: Comissão de Direitos Humanos. Subcomissão de Prevenção de Discriminação e Proteção de Minorias. Populações Indígenas. Anti-Slavery Society. Nova York, 28 ago. 1979g.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Delegação do Brasil junto às Nações Unidas em Nova York. *Telegrama Recebido*: Comissão de Direitos Humanos. Subcomissão de Prevenção de Discriminação e Proteção de Minorias. Populações Indígenas. Anti-Slavery Society. Transcreve comunicado de imprensa da ONU (HR/1356). Nova York, 12 set. 1979h.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. Encaminhamento de recortes de imprensa norte-americana (*Chicago Daily News* e *Chicago Tribune*) sobre a situação dos indígenas no Brasil. Brasília, DF: MRE/DSI, 4 nov. 1976.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. *Informe confidencial*: monitoramento de reportagens dos jornais alemães *Süddeutsche Zeitung*, *Die Welt* e *General-Anzeiger*. Brasília, DF: MRE/DSI, 21 nov. 1979a.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. *Informe nº 051/79-DSI/MRE*: Críticas à política governamental indigenista. Relata matéria do jornal *Norrköpings Tidningar* (Suécia). Brasília, DF: MRE/DSI, 1 fev. 1979b.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. *Informe nº 1344/79-DSI/MRE*: Amazônia. Artigo sobre o índio publicado no jornal *Le Provençal*. Brasília, DF: MRE/DSI, 5 dez. 1979i.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. *Informe nº 577/79-DSI/MRE*: Imagem do BRASIL no Exterior. Notícia sobre extinção da população indígena no jornal *Neues Deutschland*. Brasília, DF: MRE/DSI, 1 ago. 1979d.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. Resumo de matéria do jornal *Horizont* (Berlim). Brasília, DF: MRE/DSI, 11 dez. 1978b.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Divisão de Segurança e Informações. Resumo de matéria do jornal *Magyar Nemzet* (Budapeste). Brasília, DF: MRE/DSI, 17 set. 1978a.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Embaixada do Brasil em Bonn. *Ofício nº 429*: Política. RFA/Brasil. Transmite coleção de cartas sobre a problemática Yanomami. Bonn, 7 ago. 1979e.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Embaixada do Brasil em Bonn. *Ofício nº 433*: Política. RFA/Brasil. Remessa de correspondência sobre os índios. Bonn, 8 ago. 1979c.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). Embaixada do Brasil em Copenhague. *Ofício nº 114*: Remessa de documentação do IWGIA sobre pesquisa da tribo Yanoema. Copenhague, 23 jul. 1979f.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (Brasil). OEA. CIDH. Caso nº 7615. Índios Yanomami. Brasília, DF, 6 ago. 1985 [Exteriores para Missão OEA, secreto].

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (Brasil). *Inquérito Civil Público nº 02/89*: Relatório conclusivo. Procuradores da República: Deborah Macedo Duprat de Britto Pereira e Eugênio José Guilherme de Aragão. Brasília, DF: MPF, 1989. Código ISA: YAD 471. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00471.pdf. Acesso em: 25 fev. 2026.

MORAES, Mário A. P. Oncocercose entre os índios Yanomami. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 503-514, out./dez. 1991.

MOYN, Samuel. *The Last Utopia*: Human Rights in History. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

MUÑOZ, Alejandro Anaya. *Los derechos humanos en y desde las relaciones internacionales*. 1. ed. México: Universidad Iberoamericana, 2014. p. 1-309.

NIEZEN, Ronald. *The Origins of Indigenism*: Human Rights and the Politics of Identity. Berkeley: University of California Press, 2003.

NIEZEN, Ronald. The Indigenous Claim for Recognition in the International Public Sphere. *Florida Journal of International Law*, v. 17, n. 3, p. 583-601, 2005.

O ESTADO DE S. PAULO. Cimi ameaça retirar apoio à Funai. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 21 abr. 1976.

O ESTADO DE S. PAULO. Cimi desconfia do projeto para os índios do Bananal. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 6 mar. 1976.

O ESTADO DE S. PAULO. Morte por assimilação. Artigo de Luís Carlos Lisboa. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 10 jan. 1977.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Nova York: ONU, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 16 maio 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Outcome Document of the High-level Plenary Meeting of the General Assembly Known as the World Conference on Indigenous Peoples*. UN Doc. A/69/L.1. Nova York: ONU, 2014.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Aprovada na 3ª Sessão Plenária, 15 de junho de 2016. Washington, DC: OEA, 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 25 fev. 2026.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Summary of Reports*: International Labour Conference, 76th Session, 1989. Geneva: International Labour Office, 1989.

PICQ, Manuela Lavinas. *Vernacular Sovereignties*: Indigenous Women Challenging World Politics. Tucson: The University of Arizona Press, 2018.

PIERSON, Paul. Increasing returns, path dependence, and the study of politics. *American Political Science Review*, v. 94, n. 2, p. 251-267, June 2000.

PINTO, Simone Rodrigues. Negligence or Genocide? The humanitarian crisis in the Yanomami Indigenous Land in Brazil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 40, e40014, p. 1-18, 2025. DOI: 10.1590/40014/2025.

POVINELLI, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition*: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. Durham: Duke University Press, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber*: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf. Acesso em: 6 fev. 2025.

RAMOS, Alcida Rita. The hyperreal Indian. *Série Antropologia*, Brasília, n. 135, p. 1-28, 1992.

RAMOS, Alcida Rita. Yanoama Indians in North Brazil Threatened by Highway. *IWGIA Document*, Copenhagen, v. 37, p. 1-41, 1979.

RAMOS, Alcida Rita; TAYLOR, Kenneth I. Yanomamo: The Long Struggle for a Demarcated Territory. *ARC Newsletter*, Boston, v. 3, n. 4, p. 2, dez. 1979.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RISSE, Thomas; ROPP, Stephen C.; SIKKINK, Kathryn. *The Persistent Power of Human Rights*: From Commitment to Compliance. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

RISSE, Thomas; ROPP, Stephen C.; SIKKINK, Kathryn (ed.). *The Power of Human Rights*: International Norms and Domestic Change. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RORIZ, João. Clashing frames: human rights and foreign policy in the Brazilian re-democratization process. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 60, n. 1, p. 1-17, 2017.

RORIZ, João. Os donos do silêncio: a política externa do regime militar brasileiro e a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 113, p. 103-136, 2021.

RORIZ, João; NAGAMINE, Renata. *Whispers of genocide*: racist and colonial legal practices of the Brazilian dictatorship towards Indigenous peoples. São Paulo: [s. n.], 2024.

ROYO, Luis Rodríguez-Piñeiro. El sistema interamericano de derechos humanos y los pueblos indígenas. *In*: BERRAONDO, Mikel (coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 153-206.

RYSER, Rudolph C. *Indigenous nations and modern states*: the political emergence of nations challenging state power. Abingdon: Routledge, 2012.

SANDERS, Douglas. *Background information on the World Council of Indigenous Peoples*: the formation of the World Council of Indigenous Peoples. Ottawa: World Council of Indigenous Peoples, 1980.

SCHWADE, Egydio; REIS, Wilson C. Braga. *O genocídio do povo Waimiri-Atroari*: Relatório entregue à Comissão Nacional da Verdade. Manaus: Comitê de Verdade, Memória e Justiça do Amazonas (CVMJ-AM), 17 out. 2012.

SETH, Vanita. *Europe's Indians*: Producing Racial Difference, 1500-1900. Durham: Duke University Press, 2010.

SIKKINK, Kathryn. *Evidence for Hope*: Making Human Rights Work in the 21st Century. Princeton: Princeton University Press, 2017.

SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina*: re-existir para co-existir. 2017. Tese (Doutorado em Direito Socioambiental) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

SIMMONS, Beth A. *Mobilizing for Human Rights*: International Law in Domestic Politics. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. 7. reimpr. Curitiba: Juruá, 2010.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; SILVA, Liana Amin Lima da; OLIVEIRA, Rodrigo; MOTOKI, Carolina. *Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação*. Org. Verena Glass. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? *In*: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (org.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Ethnodevelopment: A Neglected Dimension in Development Thinking. *In*: APTHORPE, Raymond; KRÁHL, András (org.). *Development Studies*: Critique and Renewal. Leiden: E. J. Brill, 1986. p. 71-94.

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Carta enviada ao Ilmo. Sr. Nelson Marabuto (Presidente da FUNAI)*. Londres: Survival International, 4 out. 1984. Documento do Acervo Instituto Socioambiental (ISA). Código: E2D00137.

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Dossiê de Documentos sobre o Massacre de Haximu*: comunicados de imprensa, cartas formais ao Presidente Itamar Franco e protestos de organizações internacionais. Londres; Antuérpia; Caracas; Georgetown: Survival International, ago. 1993b. 14 p. In: Acervo Instituto Socioambiental (ISA).

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Up to 19 Yanomami massacred*: press release. London: Survival International, 19 aug. 1993a. Documento do Acervo Instituto Socioambiental (ISA). Código: YAD 00344.

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Yanomami: Survival for tribal peoples*. London: Survival International, 1990. (Survival Campaign). Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00460.pdf. Acesso em: 6 jul. 2026.

SWENSON, Sally (ed.). *Background Documents*. Prepared for the Conference on Native Resource Control and the Multinational Corporate Challenge: Aboriginal Rights in International Perspective. Boston: Anthropology Resource Center; Cultural Survival; Indian Law Resource Center; Multinational Monitor, 1982.

TAPIA, Luis. *Política Salvaje*. La Paz: CLACSO; Muela del Diablo; Comunas, 2008.

TAYLOR, Kenneth I.; RAMOS, Alcida Rita. *The Yanoama in Brazil 1979*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 1979. (IWGIA Document, 37).

THE WASHINGTON POST. Amazon mineral wealth search seen debilitating natives. Reportagem de Dan Griffin. *The Washington Post*, Washington, DC, nov. 1976.

TIEMPO. Indios brasileños: Una raza que no se resigna a morir. *Tiempo*, Tel-Aviv, 14 sep. 1978.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado: entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 251-265, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Indians, Laws and Policies. *ARC Bulletin*, Boston, n. 5, p. 1-4, 5 mar. 1981.

WAGENINGEN UNIVERSITY & RESEARCH. *Projeto RADAM*. Wageningen: WUR, 2025. Disponível em: https://edepot.wur.nl/482685. Acesso em: 24 set. 2025.

WILLIAMS, Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought*: The Discourses of Conquest. New York: Oxford University Press, 1990.

WOLFE, Patrick. Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, v. 8, n. 4, p. 387-409, 2006.

WOLFE, Patrick. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event. London: Cassell, 1999.

WRIGHT, Robin. Thirteenth Proposal for Yanomamo Park Awaits Decision. *ARC Bulletin*, Boston, n. 1, p. 1-4, 15 maio 1980.

WRIGHT, Robin; DAVIS, Shelton H. Massive Gold Rush in Yanomami Territory. *ARC Bulletin*, Boston, n. 4, p. 3-4, 5 jan. 1981.