

# Estatuto do Índio: povos indígenas, história e discursos

## Indigenous Statute: indigenous peoples, history and discourses

**Ramon Nere de Lima**

Doutorando em História

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

ramonnere99@gmail.com

**Recebido:** 03/01/2025

**Aprovado:** 25/05/2026

**Resumo:** Este artigo realiza uma análise crítica da legislação indigenista brasileira, desde o período colonial até os dias atuais, com ênfase nos dispositivos normativos que moldaram a relação assimétrica entre o Estado e os povos indígenas. O foco principal recai sobre o Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973), contextualizado no período da ditadura civil-militar, e os avanços promovidos pela Constituição Federal de 1988. Metodologicamente, o estudo fundamenta-se na Análise Crítica do Discurso (ACD), conforme proposto por Fairclough, para investigar como os discursos jurídicos moldam relações de poder e naturalizam desigualdades estruturais. Além disso, o trabalho dialoga com os aportes teóricos de Michel de Certeau, Walter Benjamin e Edouard Glissant, visando desnaturalizar categorias coloniais e propor alternativas para a superação dos paradigmas integracionistas. Por fim, o artigo aponta caminhos para a reformulação do arcabouço jurídico, com vistas à valorização da pluralidade cultural e à promoção da autodeterminação indígena.

**Palavras-Chave:** Legislação indigenista; Estatuto do Índio; História; Povos indígenas.

**Abstract:** This article critically examines Brazilian indigenous legislation from the colonial period to the present day, emphasizing the normative frameworks that shaped the asymmetrical relationship between the State and indigenous peoples. The main focus lies on the Indigenous Statute (Law No. 6,001/1973), contextualized during the military dictatorship, and the progress brought about by the Federal Constitution of 1988. Methodologically, the study is grounded in Critical Discourse Analysis (CDA), as proposed by Fairclough, to investigate how legal discourses shape power relations and normalize structural inequalities. Furthermore, the work engages with theoretical contributions from Michel de Certeau, Walter Benjamin, and Edouard Glissant to denaturalize colonial categories and propose alternatives for overcoming integrationist paradigms. Finally, the article suggests pathways for reforming the legal framework to value cultural plurality and promote indigenous self-determination.

**Keywords:** Indigenous legislation; Indigenous Statute; History; Indigenous peoples .

### Introdução

A legislação indigenista brasileira constitui um campo privilegiado para a análise das relações históricas de poder entre o Estado e os povos indígenas, na medida em que traduz, em linguagem normativa, projetos políticos de gestão da diferença, de controle territorial e de conformação cultural. Desde o período colonial, os dispositivos jurídicos voltados às populações originárias oscilaram entre

a retórica da proteção e a prática da assimilação, operando sob uma lógica tutelar que concebia os indígenas como sujeitos transitórios, destinados à integração progressiva à sociedade nacional.

Embora tais fundamentos encontrem raízes na experiência colonial e imperial, este artigo parte do pressuposto de que o século XIX constitui um momento decisivo de formulação do paradigma integracionista moderno, especialmente sob a influência do positivismo e das propostas de construção da nação formuladas por intelectuais e estadistas como José Bonifácio de Andrada e Silva. Nesse contexto, a tutela estatal, a ideia de civilização gradual e a incorporação do indígena como trabalhador nacional passaram a estruturar projetos jurídicos e administrativos que atravessaram o Império, consolidaram-se na Primeira República e alcançaram sua expressão normativa mais acabada no século XX.

É nesse horizonte de longa duração que se insere a promulgação do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), elaborado e aprovado durante a ditadura civil-militar (1964–1985). Longe de significar uma ruptura com o passado, o Estatuto atualiza, sob o signo do desenvolvimentismo autoritário, concepções assimilacionistas formuladas no século XIX e reelaboradas ao longo do século XX. Ao definir os povos indígenas a partir de categorias como “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”, e ao estabelecer como finalidade legal a sua integração “progressiva e harmoniosa” à comunhão nacional, a lei cristaliza um modelo jurídico que subordina a diferença cultural à lógica do Estado-nação.

Nesse sentido, o Estatuto do Índio não deve ser compreendido apenas como um conjunto de normas de proteção, mas como um documento discursivo que produz classificações, hierarquias e temporalidades, definindo quais existências indígenas são reconhecidas como legítimas e sob quais condições. Como argumenta Antônio Carlos de Souza Lima (1987; 1995), a tutela indígena opera como um dispositivo político de administração da alteridade, no qual o Estado assume o papel de mediador exclusivo entre os povos indígenas e o acesso a direitos, territórios e cidadania. De modo convergente, Darcy Ribeiro (1987) já havia apontado que a política indigenista brasileira, ao longo de sua história, oscilou entre a preservação formal e a dissolução prática das sociedades indígenas, concebidas como obstáculos temporários ao projeto nacional.

A permanência do Estatuto do Índio no ordenamento jurídico brasileiro, mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que reconhece os direitos originários dos povos indígenas e rompe, ao menos normativamente, com o paradigma integracionista, evidencia a força das

continuidades históricas que estruturam a política indigenista. Conforme observa José Mauro Gagliardi (1989), mudanças constitucionais nem sempre são suficientes para desmontar práticas e racionalidades institucionais sedimentadas, sobretudo quando estas se encontram ancoradas em concepções históricas de civilização, progresso e unidade nacional.

Michel de Certeau (1982), em sua análise sobre a escrita da história, propõe que os discursos históricos são construções narrativas que refletem as relações de poder e os paradigmas culturais de uma época. Essa perspectiva permite problematizar o Estatuto do Índio como uma expressão textual que não apenas legisla sobre os povos indígenas, mas também os constitui como objetos de uma narrativa estatal que busca silenciá-los enquanto sujeitos de enunciação. Conforme Certeau (1982), escrever a história é, em última instância, produzir ausências e presenças que servem a determinadas finalidades políticas. Assim, a análise crítica dessa legislação requer a desconstrução dos mecanismos discursivos que sustentam a colonialidade subjacente às políticas indigenistas brasileiras.

A abordagem derridiana, com sua ênfase na desconstrução dos textos e na crítica às hierarquias estruturais do pensamento ocidental, oferece uma importante lente para compreender o Estatuto do Índio. Derrida (1991) nos alerta sobre a violência estrutural do "logocentrismo", que reduz a multiplicidade das vozes e culturas à lógica dominante. Essa reflexão é especialmente relevante no contexto da legislação indigenista, cuja linguagem revela uma tentativa de assimilação disfarçada sob o pretexto de proteção. Como ele sugere, a escrita não é neutra, mas um campo de disputa no qual se articulam poder e exclusão. A permanência do Estatuto na ordem jurídica, mesmo após 1988, pode ser lida como um vestígio de colonialidade que, se inscreve nos arquivos e determina as leituras futuras, perpetuando desigualdades estruturais.

A Análise Crítica do Discurso (ACD), conforme proposta por Fairclough (2001), oferece uma ferramenta metodológica robusta para investigar os dispositivos discursivos do Estatuto do Índio, revelando as relações de poder e as ideologias que permeiam seu texto. A ACD permite desconstruir as representações dos povos indígenas presentes na lei, evidenciando como elas são moldadas para perpetuar uma visão tutelar e integracionista. Fairclough (2001, p. 92) aponta que o discurso não apenas reflete a realidade social, mas também contribui para construí-la, reforçando ou desafiando estruturas de poder. Ao aplicar essa abordagem, torna-se possível identificar como o texto jurídico legitima o projeto de integração cultural e dilui as especificidades indígenas em uma lógica de assimilação progressiva, travestida de preservação cultural.

Dialogando com as reflexões de Michel de Certeau sobre a escrita como prática de poder e com a crítica de Walter Benjamin à história dos vencedores, este trabalho propõe uma leitura histórico-crítica do Estatuto do Índio, centrada na análise direta de seus dispositivos normativos. Ao fazê-lo, busca-se demonstrar como a legislação indigenista brasileira, longe de constituir um campo neutro, inscreve-se em uma tradição histórica marcada pela produção de ausências, pelo silenciamento das epistemologias indígenas e pela subordinação da pluralidade cultural a um ideal homogêneo de nação.

Neste trabalho analisa criticamente os dispositivos do Estatuto de 1973, com ênfase nos paradoxos de sua concepção integracionista e nas implicações para a autonomia e os direitos culturais dos povos indígenas. Ao longo do texto, busca-se problematizar as categorias e conceitos presentes na lei, contextualizando-os historicamente e articulando-os às críticas de autores como Viveiros de Castro (2017), Freitas (2007), Gagliardi (1989), Ribeiro (1987) e Souza Lima (1987; 1995).

Assim, o objetivo central do artigo é analisar o Estatuto do Índio como expressão jurídica de um projeto histórico de integração e tutela, situando-o em sua genealogia intelectual e política, e apontando os limites que sua permanência impõe à efetivação dos direitos indígenas no Brasil contemporâneo. Ao final, pretende-se contribuir para o debate sobre a necessidade de reformulação do arcabouço jurídico indigenista, a partir de perspectivas que reconheçam os povos indígenas como sujeitos históricos plenos e protagonistas na definição de seus próprios destinos.

### **Legislação indigenista brasileira: reflexões histórico-críticas de um legado de assimetria e exclusão**

A legislação indigenista brasileira sobre as populações indígenas representa relação assimétrica entre Estado e povos originários desde o processo inicial de exploração e colonização do território nacional. Conforme os ditos por Perrone Moisés (1992, p. 115), “contraditória, oscilante, hipócrita: são esses os adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial.”. Nesse sentido, conforme Almeida (2018), as normas jurídicas, desde as Ordenações Manuelinas e Filipinas até as Constituições republicanas, foram moldadas sob a ótica do eurocentrismo e da racialização, reforçando um projeto nacional que invisibilizava as identidades indígenas e subordinava seus direitos aos interesses coloniais e, posteriormente, republicanos.

No contexto do período colonial, a legislação era caracterizada pela ambiguidade e hipocrisia, oscilando entre a retórica de proteção e a prática da exploração. Por exemplo, documentos como o Diretório dos Índios (1755) refletiam a tentativa de integrar os povos indígenas à sociedade colonial por meio da aculturação forçada, mas também perpetuavam práticas de escravização sob o pretexto da "guerra justa" (Perrone-Moisés, 1992; Almeida, 2018). Dessa forma, esse padrão de dominação perdurou no Império, consolidando-se com a Lei de Terras (1850), que desconsiderava os direitos territoriais indígenas e promovia a incorporação de suas terras ao patrimônio nacional.

O pensamento de Walter Benjamin (2012), ao discutir a "história dos vencidos", oferece uma lente crítica para interpretar esse legado. Segundo o autor, a história oficial frequentemente invisibiliza as vozes subalternas, perpetuando uma narrativa que privilegia os vencedores. Nesse contexto, no caso da legislação indigenista, a construção jurídica do indígena como um "outro" transitório e assimilável não apenas legitimou a violência estrutural, mas também apagou as narrativas e epistemologias próprias dos povos originários, reduzindo-os a objetos de intervenção estatal.

Com a Proclamação da República, esperava-se uma ruptura com as práticas coloniais. Contudo, como destaca Almeida (2018), as Constituições republicanas reproduziram a lógica integracionista. Por exemplo, a Carta de 1934, embora inovadora ao mencionar os indígenas, tratava-os como "silvícolas" em vias de desaparecimento, reforçando o regime de tutela e a necessidade de assimilação à "comunhão nacional". Além disso, esse modelo permaneceu nas constituições subsequentes, consolidando uma política estatal voltada à diluição das identidades indígenas.

O Código Civil de 1916, elaborado em um contexto republicano marcado pela valorização da ordem jurídica liberal e pela influência do positivismo jurídico, incorporou os povos indígenas à categoria dos relativamente incapazes, refletindo uma concepção segundo a qual a indianidade constituía um estado transitório, incompatível com o exercício pleno da cidadania.

Michel de Certeau (1982) contribui para a análise desse período ao destacar como o discurso jurídico opera como uma prática de poder, organizando a sociedade de forma a privilegiar determinados sujeitos e marginalizar outros. Dessa maneira, a construção do indígena como "incapaz" reflete o que Certeau (1982) descreve como a escrita da história pelos dominadores, onde o discurso jurídico não apenas reflete as relações de poder, mas as constitui e perpetua.

Nesse mesmo sentido, a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, ocorreu em um momento de intensificação da expansão territorial republicana e de incorporação de áreas

consideradas “vazios demográficos”, especialmente no interior do país. Nesse contexto, a tutela indígena foi concebida como instrumento de pacificação, controle territorial e viabilização de projetos econômicos, sob forte influência do ideário positivista (Ramos, 2000; Souza Lima, 1995), e sua posterior substituição pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 1967 exemplificam a continuidade dessa lógica integracionista. Embora apresentados como protetores, esses órgãos operaram como instrumentos de disciplinamento e controle, alinhados a interesses econômicos e políticos que desconsideravam as especificidades dos povos originários.

A Constituição Federal de 1988 marcou um avanço significativo ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas e garantir a proteção de suas terras, culturas e organizações sociais (Art. 231). Como observa Almeida (2018), essa conquista foi resultado da mobilização indígena durante a Assembleia Constituinte, que reivindicou uma mudança paradigmática na política indigenista. Por outro lado, a persistência do Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) demonstra os limites desse avanço, uma vez que a legislação integracionista anterior continua vigente. Assim, conforme Benjamin (2012), a história dos vencidos não é apenas uma questão do passado, mas uma luta contínua no presente. Nesse sentido, a manutenção do Estatuto reflete essa persistência das estruturas coloniais, que se rearticulam sob novas formas, mas mantêm intactas as relações assimétricas entre o Estado e os povos originários.

Adicionalmente, a implementação dos direitos constitucionais indígenas enfrenta desafios significativos, como o avanço de projetos de desenvolvimento que ameaçam terras e modos de vida tradicionais. Por fim, a ideia de Michel de Certeau (1982) de “apropriação estratégica” ajuda a interpretar como o Estado utiliza o discurso da proteção para justificar intervenções que, na prática, servem a interesses econômicos hegemônicos, como o agronegócio e a mineração.

Portanto, o histórico da legislação indigenista no Brasil evidencia um contínuo de exclusão e subordinação, marcado pela tentativa de integrar os povos originários à sociedade nacional em detrimento de suas identidades e direitos. Embora a Constituição de 1988 tenha significado um marco de ruptura, a permanência de dispositivos legais integracionistas aponta para a necessidade de uma revisão profunda no arcabouço jurídico brasileiro, com vistas à construção de um marco que respeite a autodeterminação indígena e promova uma justiça social adequada.

## **O integracionismo como racionalidade de governo: positivismo, tutela e a invenção jurídica do indígena no século XIX**

Antes de adentrar a uma análise do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) demanda uma incursão mais aprofundada nas matrizes intelectuais e políticas que estruturaram, ao longo do século XIX, o modo como o Estado brasileiro passou a conceber os povos indígenas. Mais do que um conjunto difuso de ideias humanitárias ou civilizatórias, o integracionismo deve ser compreendido como uma racionalidade de governo, isto é, como um regime de saber-poder que organizou práticas administrativas, categorias jurídicas e narrativas históricas sobre a diferença indígena.

A análise do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) torna-se incompleta se desconsiderada a genealogia dos projetos indigenistas formulados no contexto do Brasil independente, particularmente aqueles elaborados no início do século XIX. Conforme demonstra Alcida Rita Ramos (2000), os projetos indigenistas não devem ser compreendidos apenas como respostas pontuais a conjunturas políticas específicas, mas como expressões recorrentes das ansiedades do Estado diante da alteridade indígena, articuladas à necessidade de controle territorial, disciplinamento social e construção de uma identidade nacional homogênea.

Nesse horizonte, o pensamento e as propostas de José Bonifácio de Andrada e Silva ocupam posição central. Seus “Projetos para o Brasil”, em especial o plano apresentado à Assembleia Constituinte de 1823, revelam com clareza a tentativa de institucionalizar uma política indigenista de caráter integracionista, concebida como parte constitutiva do processo de edificação do Estado nacional. Segundo Ramos (2000), tais projetos buscavam disciplinar a alteridade indígena não apenas por razões humanitárias, mas como estratégia de consolidação da soberania e de viabilização de um projeto civilizatório de matriz europeia.

O projeto bonifaciano partia do pressuposto de que os povos indígenas representavam uma alteridade radical incompatível com a ordem nacional emergente. A solução proposta não consistia em reconhecer a autonomia dessas populações, mas em submetê-las a um processo sistemático de civilização, orientado pela tutela estatal, pela catequese, pela reorganização do cotidiano e pela incorporação ao trabalho produtivo. Como observa Ramos (2000), o objetivo último era acabar com a indianidade dos índios, transformando-os em cidadãos úteis à nação, ainda que ao custo da dissolução de suas formas próprias de existência social e cultural.

A tutela, nesse contexto, assume papel estruturante. Longe de constituir um mecanismo transitório de proteção, ela se configura como um dispositivo permanente de governo, por meio do qual o Estado se arroga a prerrogativa de definir os tempos, os modos e os limites da existência



indígena. A condição indígena é concebida como uma etapa a ser superada, e não como uma forma legítima de pertença histórica. Tal concepção, conforme Ramos (2000), encontra ressonância tanto nas inspirações ilustradas e pombalinas que informaram o pensamento de José Bonifácio quanto no ideário positivista que viria a marcar profundamente a política indigenista republicana.

O caráter profundamente normativo e disciplinador do projeto bonifaciano manifesta-se na minúcia com que se prescrevem práticas de vida, hábitos corporais, padrões alimentares, formas de moradia e organização do trabalho indígena. Trata-se, como bem assinala Ramos (2000), de um verdadeiro receituário civilizatório, no qual a transformação do indígena em sujeito nacional passa pela domesticação de seus corpos, de suas rotinas e de suas cosmologias. A integração não se dá no plano da convivência entre diferenças, mas por meio da substituição progressiva de uma forma de vida por outra considerada superior.

Embora o projeto de José Bonifácio não tenha sido plenamente implementado, sua importância histórica reside justamente em seu caráter paradigmático. Como destaca Ramos (2000, p. 269), ele sintetiza um “clima de opinião” que atravessa o século XIX e projeta seus efeitos sobre as políticas indigenistas posteriores. A fragmentação administrativa do período imperial e a ausência de uma política centralizada não significaram o abandono do integracionismo, mas sua dispersão em múltiplos dispositivos normativos e práticas locais, todas orientadas pela mesma racionalidade tutelar.

Essa matriz reaparece de modo sistemático na transição para a República, especialmente com a ascensão do positivismo como linguagem política dominante entre setores civis e militares, entendido não apenas como doutrina filosófica, mas como organização do Estado, da sociedade e da temporalidade histórica. A partir de uma concepção linear e evolucionista da história, os povos indígenas foram posicionados em um estágio anterior do desenvolvimento humano, o que permitiu sua inscrição jurídica como sujeitos incompletos, provisórios e pedagogicamente governáveis. A diferença cultural deixou de ser percebida como coexistência legítima e passou a ser interpretada como atraso a ser superado.

Conforme analisado por Ramos (2000), o projeto positivista de nação retomou e reformulou os pressupostos bonifacianos, reafirmando a tutela como fundamento da relação entre Estado e povos indígenas. A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, e a posterior classificação dos indígenas como relativamente incapazes no Código Civil de 1916, constituem expressões jurídicas dessa continuidade histórica.

É nesse sentido que o Estatuto do Índio de 1973 deve ser interpretado. Suas categorias classificatórias — “isolados”, “em vias de integração” e “integrados” — atualizam, sob a gramática do



desenvolvimentismo autoritário, uma concepção de longa duração que remonta aos projetos indigenistas do século XIX. A integração “progressiva e harmoniosa à comunhão nacional”, inscrita no art. 1º da lei, ecoa diretamente a lógica tutelar e civilizatória formulada por José Bonifácio e reelaborada ao longo de mais de um século de políticas indigenistas.

Assim, conforme sugere Ramos (2000), o integracionismo não constitui um desvio ou uma anomalia do ordenamento jurídico brasileiro, mas um de seus eixos estruturantes. A permanência dessa racionalidade, mesmo após a Constituição de 1988, evidencia que os limites do Estatuto do Índio não são apenas normativos, mas históricos e epistemológicos. Questionar o Estatuto implica, portanto, confrontar a longa tradição de projetos estatais que conceberam os povos indígenas como objetos de governo, e não como sujeitos históricos dotados de agência, temporalidade e direitos próprios.

Como demonstra Antônio Carlos de Souza Lima (1995), a política indigenista brasileira estruturou-se como um campo de práticas administrativas e discursivas voltadas à produção de sujeitos governáveis. A tutela não apenas regulava direitos, mas fabricava categorias, hierarquias e expectativas de futuro. O indígena tutelado era aquele cuja existência se justificava apenas enquanto não plenamente integrado; uma vez atingida a integração, desaparecia juridicamente enquanto indígena.

É precisamente essa lógica que reaparece, de forma sistematizada, no Estatuto do Índio de 1973. As categorias de “isolados”, “em vias de integração” e “integrados” não constituem uma inovação do período autoritário, mas a reatualização de um esquema classificatório de matriz oitocentista, sustentado por uma concepção evolutiva da história e por um ideal homogêneo de nação. A integração, apresentada como processo “progressivo e harmonioso”, reproduz a noção de que a diferença cultural indígena só é tolerável enquanto etapa transitória.

Nesse sentido, como já advertia Darcy Ribeiro (1987), a política indigenista brasileira construiu-se historicamente como um projeto de incorporação dos povos indígenas à sociedade dominante, ainda que sob discursos de proteção e humanitarismo. A tutela não se opõe à assimilação; ela a prepara, a administra e a legitima juridicamente.

O Estatuto do Índio, ao ser promulgado em pleno regime autoritário, não apenas herda esse legado, mas o reinscreve em uma linguagem jurídica compatível com o desenvolvimentismo estatal do século XX. Sua permanência após a Constituição de 1988 revela a profundidade histórica dessas estruturas, indicando que a superação do paradigma integracionista exige mais do que reformas normativas: demanda uma revisão crítica das categorias históricas, epistemológicas e jurídicas que, desde o século XIX, sustentam a relação assimétrica entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

Assim, compreender o Estatuto do Índio como produto de uma genealogia integracionista permite deslocar o debate do campo estritamente jurídico para uma reflexão mais ampla sobre os modos como o Estado produz sujeitos, administra diferenças e impõe temporalidades históricas. É nesse ponto que se abrem as condições para questionar não apenas a lei, mas o próprio regime de verdade que a tornou possível.

### **O Estatuto do Índio: contradições históricas e discursivas**

Conforme Chaves (1979), a Lei. 6.001/1970, surge a partir do Projeto de Lei 2.328, de 1970, que manifesta todo um conjunto de pressupostos elencados anteriormente. Além dos princípios e diretrizes básicas estabelecidos no Título I, o Estatuto ainda conta com o Título II dividido em quatro capítulos: princípios da assistência ou da tutela, do registro civil e das condições de trabalho. O Título III é composto por cinco capítulos: questão das terras e da cultura, sua defesa, dos bens dos índios e renda, e da educação, cultura e saúde. Por fim, o Título IV traz normas de natureza penal (Freitas, 2007). Ele foi elaborado pelo Ministro Themístocles Cavalcanti e solicitado pelo Ministério do Interior com revisão do Ministério da Justiça, sendo convertido, em 19 de dezembro de 1973, pela Lei nº 6.001, que possuía a seguinte perspectiva sobre os povos originários:

[...] “criatura” humana, igual a qualquer um de nós, com os mesmos direitos e possibilidades, com a liberdade de viver no seu habitat, mas de aperfeiçoar às suas condições de existência, sempre admitindo melhores possibilidades de sua comunicação com o “nosso mundo” (Chaves, 1979, p. 121).

Evidencia-se o olhar dos militares do período, colocando os indígenas como “criatura” humana, nem sequer sujeitos iguais a todos, uma falsa equiparação no que diz respeito ao acesso a direitos e possibilidades com a oportunidade de vivenciar suas práticas culturais e modo de vida livremente, pois de maneira ardilosa deixa nas entrelinhas a intenção da integração, à comunhão nacional pela possibilidade de aperfeiçoar às suas condições de existência para admissão de meios para se comunicar melhor com o mundo deles, um mundo dito civilizado.

O Estatuto do Índio insere-se em um contexto histórico de intensificação do autoritarismo estatal durante a ditadura civil-militar (1964-1985), refletindo o projeto modernizador que vinculava o progresso nacional à incorporação dos povos indígenas à sociedade majoritária. Nesse sentido, a legislação pode ser lida como um dispositivo de controle biopolítico, conforme as reflexões de Foucault (1979), que regula a existência dos povos originários ao definir categorias como “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”. Essas classificações não apenas traduzem a lógica hierárquica

do Estado, mas também materializam uma tentativa de gerir as populações indígenas dentro de um modelo de governabilidade alinhado aos interesses hegemônicos.

A análise crítica do discurso jurídico, conforme proposto por Fairclough (2001), permite compreender como a linguagem do Estatuto legitima relações de poder desiguais, perpetuando a colonialidade enquanto estrutura fundante das políticas indigenistas. A retórica da "integração" oculta as implicações etnocidas desse projeto, ao impor um ideal de uniformidade cultural que rejeita a alteridade indígena e suas formas de organização social.

Como sugere Derrida (1991), o texto jurídico carrega uma violência estrutural, ao inscrever-se como única instância legítima de definição dos direitos e das existências indígenas. Nesse cenário, a legislação funciona como um arquivo que perpetua as desigualdades históricas, mesmo sob a égide de uma retórica de proteção. Essa ambiguidade evidencia o caráter colonial do Estatuto, que ainda hoje encontra ressonância na dificuldade do Estado em romper com os paradigmas assimilacionistas que moldaram suas políticas públicas.

A permanência do Estatuto do Índio no ordenamento jurídico, mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, reflete a complexidade de descolonizar as estruturas legislativas brasileiras. Glissant (2005) argumenta que a superação das práticas coloniais requer uma "poética da relação", na qual as diferenças culturais são valorizadas como componentes fundamentais de um diálogo horizontal. Nesse sentido, o reconhecimento da pluralidade indígena não pode estar subordinado à lógica integracionista, mas deve partir da autodeterminação dos povos originários, considerando suas cosmologias e epistemologias como centrais na formulação de políticas públicas.

A legislação indigenista brasileira deve ser repensada a partir de uma perspectiva que rompa com a colonialidade do poder e valorize a coexistência de múltiplas formas de ser e conhecer. Isso implica revisitar não apenas os dispositivos jurídicos vigentes, mas também os paradigmas que orientam sua elaboração, promovendo um marco legislativo que reconheça os povos indígenas como sujeitos plenos e protagonistas de suas histórias.

Segundo Freitas,

A promulgação do Estatuto, em pleno governo militar, deveu-se em grande parte a cobranças e pressões internacionais por medidas efetivas de proteção das populações indígenas, ameaçadas, à época, tanto por ações do Estado como de particulares, no processo de expansão da colonização e da territorialização do país (Freitas, 2007, p. 167).

Nota-se que o estabelecimento do Estatuto do Índio (1973) é fruto de um período de exceção, a ditadura civil-militar (1964 - 1985), promulgado pelo viés integracionista nacional e das populações indígenas da sociedade brasileira, base do estado militar, como uma resposta a manifestações internacionais para uma efetiva proteção às populações originárias contra ações estatais e particulares expansionistas e colonizatórias que ameaçavam suas constituições<sup>1</sup>.

O Estatuto do Índio foi um outro passo dado nessa direção, para calar os protestos externos, mostrando a opinião pública internacional uma face positiva do governo brasileiro, a sua preocupação com os direitos dos aborígenes e o acatamento das convenções internacionais. Edições de luxo, com traduções em inglês e francês foram distribuídas fartamente dentro e fora do país, desse texto que até hoje não foi traduzido em qualquer das mais de 200 línguas indígenas existentes no Brasil. Embora fosse essa a lei que regulava a situação dos Índios, até poucos anos atrás era muito raro que as lideranças o conhecessem, esse panorama só se modificando após 1978 com a ação de entidades civis de apoio e a própria mobilização dos indígenas (Oliveira, 1985, p. 5).

O Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) se tratou de uma das movimentações do governo civil-militar para calar os protestos externos. Em 1967, já havia extinguido o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por corrupção e conivências em seus relatórios e a criação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

[...] em razão do período em que foi criando, ainda apresenta como fundamento a futura integração, ou seja, visa a garantir temporariamente alguns direitos, eliminando aos poucos o elemento índio, já que com o passar do tempo, este iria perder sua cultura original, deixando de ser índio e se incorporando à comunidade nacional (isolados, em vias de integração e integrados – o Código Civil de 1916, vigente à época, previa que os índios eram relativamente incapazes – art. 6º, IV) (Ferreira; Bittencourt; Rêgo, 2018, p. 130).

O Estatuto do Índio (1973), desde o seu art. 1º, *caput*, versa sobre como 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.”. Isso demonstra a relação tutelar que o Estado-nacional brasileiro estabeleceu com os povos originários, de uma

---

<sup>1</sup> [...] Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), forjado pelo regime como resposta necessária às cobranças internacionais de efetiva proteção às populações indígenas atingidas pelas ações desbravadoras tanto do Estado quanto de grupos particulares (Souza Lima; Barroso-Hoffmann, 2002). O fator decisivo para a elaboração, a aprovação e a divulgação da lei nº 6.001 era a preocupação do governo com a sua imagem no exterior, então grandemente afetada por denúncias de violação de direitos humanos. Em função da divulgação pela imprensa internacional de massacres de índios, o governo enfrentava desde 1967 uma campanha sistemática no exterior de acusações de omissão ou mesmo comprometimento de práticas etnocidas (Oliveira, 1985).

preservação cultural para a integração, progressiva e “harmoniosa” à comunhão nacional. Segundo Júnior e Neto (2018),

Ressalta-se que o Estatuto pretende “assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência” (artigo 2º, inciso IV), “garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso (artigo 2º, inciso V), e consagrar que se respeite, “no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes” (artigo 2º, inciso VI) (Júnior; Neto, 2018, p. 134).

Por conseguinte, esses elementos coadunam e reforçam a perspectiva que se tinha sobre a manutenção da diferença cultural dos povos e comunidades indígenas com vistas a assegurar um processo paulatino de integração. Torna-se interessante evitar as confusões entre a “integração” e a “assimilação”, pois o objetivo do primeiro seria “articular socialmente os indígenas e a coletividade dominante, ao mesmo tempo possibilitando que mantenham a condição de índios” (Freitas, 2007, p. 168).

Assim, conforme o autor anteriormente citado, estabelece-se o paradoxo basilar do Estatuto: “aspirar à integração dos índios em bases humanitárias”. Por conseguinte, há uma continuidade na política de integração só que agora com um caráter “humanitário” que visa uma integração sutil.

O art. 2º elenca os deveres que cabem aos entes políticos (União, Estados e Municípios). Além do dever de assistência (inciso II), do respeito às peculiaridades (III) e à livre escolha dos meios de vida (IV, V), de proporcionar a colaboração dos índios nos programas em seu benefício (VII, VIII) e respeitar a plenitude de seus direitos civis e políticos (X), há também o de “respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes” (VI). Integrar, preservando a cultura: eis a positivação do paradoxo (Freitas, 2007, p. 168 - 169).

Pela análise de Freitas (2007), o Art. 2º do Estatuto apresenta a positivação do paradoxo da integração humanitária do Estado brasileiro, uma integração que mantenha a cultura dos povos originários. Em seguida, o Art. 3º apresenta as classificações denominativas primeiramente para os indígenas ou “silvícolas”: “É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.”.

Ainda continua para as comunidades indígenas ou grupo tribais: “É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores

da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados” (Brasil, 1973).

Ambos os critérios das terminologias acima citados são problemáticos, conforme Freitas (2007):

A opção pela ascendência étnica pré-colombiana como critério biologicamente racional não se sustenta, dada a impossibilidade de uma pesquisa genealógica além de poucas gerações. O critério cultural, por sua vez, é impraticável em decorrência do dinamismo da própria cultura (Freitas, 2007, p. 167).

Os critérios biológicos e culturais não comportam os elementos característicos para os indígenas, assim, as acepções mais aceitas comportam a autoidentificação e aceitação (critério psicológico e social): “é índio quem se sinta como tal e assim seja aceito pela respectiva coletividade. Não mais se admitem critérios raciais, comportamentais ou étnicos para a identificação do índio” (Freitas, 2007, p. 170).

Viveiros de Castro (2017, p. 187), em uma análise crítica sobre as terminologias “índio” e “indígena”, apresenta uma distinção muito explícita, pois ambos não são nem sinônimos e muito menos seria o primeiro termo abreviatura do segundo. Assim, “Todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios”. Nesse sentido, tem-se o índio como membro de povos e comunidades conscientes de sua relação histórica com os indígenas que habitavam este espaço antes da invasão europeia.

Segundo o autor mencionado anteriormente, foram denominados “índios” por um ‘erro de português’, ou seja, o equívoco dos colonizadores de terem chegado à Índia<sup>2</sup>. Por outro lado, “indígenas” é uma palavra muito antiga, sem nada de indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa.” (Castro, 2017, p. 187-188). Ademais, “alienígena” se constitui enquanto antônimo de “indígena”, concomitantemente que o antônimo de índio, no Brasil, é “branco”. Eles, os brancos, aliás, o “Estado branco colonial, imperial, republicano que inventaram os “índios” como categoria genérica, pois só subsiste enquanto singular próprio de sua universalidade, diferente dos povos indígenas.

---

<sup>2</sup> Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia (Castro, 2017, p. 187).

No que tange à coletividade, ainda segundo Freitas (2007, p. 170), a palavra “comunidades” não merece um reajuste, no entanto, “revela-se infeliz a terminologia grupos tribais, uma generalização de ranço colonial”. Percebe-se como o Estatuto ainda se contaminou com os resquícios de uma herança do imaginário ocidental colonizador sobre os povos originários relacionados com o “primitivo”.

O Art. 4º encerra o Título I, conforme, Silva e Lorenzoni (2012), “A Lei 6.001/73, o “Estatuto do Índio” em vigor no Brasil, apresentam três categorias de grupos e indivíduos indígenas: “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”.” Assim está disposto em seu texto:

Art 4º. Os índios são considerados: I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (Brasil, 1973).

Pelas categorias estabelecidas que elas balizam as existências e vivências dos povos indígenas pelo conhecimento e proximidade dos elementos constituidores da comunhão nacional, “perpassando degraus até a absorção da cultura indígena pela sociedade moderna, tida pela lei como algo natural e inevitável” (Freitas, 2007, p. 171).

Os indígenas “isolados” estão em uma condição de afastamento da “civilização” nacional e mais distantes dos aspectos externos ao seu grupo social, não possuindo o pleno gozo de seus direitos. Os indígenas “em vias de integração” representam um meio-termo entre os isolados e os integrados, correspondem a grupos parcialmente ligados à sociedade não indígena com maior dependência desta para sua sobrevivência, mas ainda não constituídos de capacidade plena dos seus direitos.

Os indígenas “integrados” já são considerados parte da “comunhão nacional” e com capacidade plena no exercício dos direitos civis, mesmo ainda conservando os traços característicos de suas culturas.

A integração, entendida como a aquisição de direitos civis e assim da plena cidadania, tem como corolário a inserção dos indígenas no corpo social geral junto aos demais indivíduos, deixando de merecer, portanto, qualquer proteção (tutela) especial, uma vez “perdida” ou “superada” a condição de índio (Freitas, 2007, p. 173).



Portanto, há o balizamento das populações originárias por sua relação de proximidade e afastamento da sociedade nacional com todos os seus signos civilizatórios, os grupos mais próximos são vistos como parte parcial ou total do mundo não indígena e capazes de exercer seus direitos, os mais distantes são tidos como alheios aos elementos do mundo não indígena, o que implica em sua não capacidade efetiva de exercícios dos direitos civis.

A perspectiva de Edouard Glissant, particularmente em suas reflexões sobre a "poética da relação", oferece uma contribuição indispensável para a análise das dinâmicas coloniais e das representações dos povos indígenas no contexto do Estatuto do Índio. Glissant (2005) argumenta que as práticas coloniais e pós-coloniais são frequentemente marcadas pela tentativa de uniformizar as diversidades culturais e impor um "pensamento único", obliterando as relações entre diferentes formas de ser e conhecer. Essa ideia ressoa fortemente no contexto da legislação indigenista brasileira, que, ao longo de sua história, buscou submeter os povos originários a projetos de integração que desconsideram a complexidade de suas cosmologias e modos de vida.

A poética da relação de Glissant permite questionar a imposição de categorias universalizantes presentes no Estatuto do Índio, como "isolados", "em vias de integração" e "integrados", que reduzem a pluralidade das experiências indígenas a uma lógica linear e teleológica. Conforme Glissant (2005), o mundo relacional não se constrói pela assimilação de uma cultura pela outra, mas pela convivência das diferenças em um espaço de troca e reconhecimento mútuo. Nesse sentido, o Estatuto pode ser lido como um instrumento de "não-relação", ao negar a autonomia e a pluralidade das culturas indígenas em favor de uma suposta "comunhão nacional".

Ao continuar a leitura sistemática do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) evidencia que seus dispositivos estruturam um regime jurídico assentado na tutela, na integração compulsória e na centralidade do Estado como gestor da diferença indígena. Essa racionalidade aparece de modo explícito já no art. 7º, que dispõe: *"Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei"* (Brasil, 1973). A literalidade do dispositivo é inequívoca ao transformar a tutela em condição jurídica ordinária para os povos indígenas classificados como "não integrados". Não se trata de proteção excepcional, mas de um regime permanente, cuja superação depende exclusivamente do reconhecimento estatal do grau de integração. Como observa Gagliardi (1989), o indigenismo republicano consolidou-se precisamente como uma forma de intervenção contínua do Estado sobre os povos indígenas, legitimada pelo discurso da proteção confirmada na prática pela subordinação jurídica.

Essa subordinação se concretiza no art. 8º, segundo o qual *“os atos praticados entre o índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente”* (Brasil, 1973). Aqui, a tutela deixa de ser apenas um princípio abstrato e passa a incidir diretamente sobre a agência cotidiana dos sujeitos indígenas, condicionando sua capacidade civil à mediação estatal. Tal dispositivo reproduz, em chave normativa, a lógica da incapacidade jurídica historicamente atribuída aos indígenas, já presente no Código Civil de 1916. Souza Lima (1995) demonstra que essa mediação compulsória constitui um mecanismo de poder tutelar que governa não apenas territórios, mas também decisões individuais, inserindo os indígenas em uma relação estrutural de dependência jurídica.

O art. 9º reforça esse modelo ao estabelecer que o indígena poderá ser emancipado, mediante ato do órgão federal de assistência ao indígena, desde que satisfaça os requisitos previstos nesta Lei (Brasil, 1973). A emancipação aparece como via de acesso à plena capacidade civil, mas apenas mediante a comprovação de adaptação aos padrões da sociedade nacional. Trata-se, portanto, de um dispositivo que converte a integração em prêmio jurídico e a indianidade em condição transitória. Darcy Ribeiro (1987) já advertia que tais mecanismos, longe de promoverem a autonomia indígena, operam frequentemente o desaparecimento jurídico do indígena enquanto sujeito coletivo, dissolvendo identidades em nome da inclusão formal.

A produção estatal da identidade indígena também se manifesta no art. 13, que determina: os nascimentos e óbitos dos indígenas seria registrado em livro próprio do registro civil, com indicação de sua condição (Brasil, 1973). O registro civil funciona aqui como tecnologia administrativa de reconhecimento e controle, por meio da qual o Estado define, classifica e torna legível a condição indígena. Gagliardi (1989) aponta que esse tipo de procedimento integra um conjunto mais amplo de práticas indigenistas voltadas à administração da população indígena, nas quais conhecer, registrar e classificar constituem etapas fundamentais para o exercício da tutela e da intervenção estatal.

No campo do trabalho, o art. 14 dispõe que o trabalho do indígena será protegido, assegurando sê-lhe condições especiais (Brasil, 1973). Embora formulado sob o signo da proteção, o dispositivo reafirma o trabalho como eixo central do processo integracionista. Historicamente, essa concepção remonta aos projetos indigenistas do século XIX, notadamente aqueles formulados por José Bonifácio de Andrada e Silva, nos quais o trabalho disciplinado era concebido como meio privilegiado de civilização e incorporação. Gagliardi (1989) demonstra que, no período republicano, essa lógica foi

apropriada pelo SPI como instrumento de pacificação e adequação dos povos indígenas às exigências da expansão capitalista.

O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) consolida um regime jurídico no qual o reconhecimento das terras, dos bens e da renda indígenas se estrutura a partir de uma racionalidade tutelar, marcada pela centralidade do Estado como instância de definição, administração e intervenção. No Título III, ao definir as terras indígenas (art. 17) e assegurar aos povos indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas naturais (arts. 22 e 24), o diploma legal opera uma distinção fundamental entre posse indígena e domínio jurídico, ao reafirmar que tais terras constituem bens inalienáveis da União. Essa dissociação, longe de ser meramente técnica, traduz uma forma específica de governo da diferença indígena, na qual o território é reconhecido, mas não plenamente autonomizado.

Como observa José Mauro Gagliardi (1989), o indigenismo republicano se organiza historicamente como um sistema de proteção que, ao mesmo tempo, legitima a subordinação jurídica dos povos indígenas ao Estado. Essa lógica manifesta-se na exigência de demarcação administrativa conduzida pelo Poder Executivo (art. 19), bem como nas amplas hipóteses de intervenção estatal em áreas indígenas previstas no art. 20, justificadas por razões que vão da segurança nacional à exploração de riquezas do subsolo. Ainda que acompanhadas de garantias formais de indenização ou reassentamento, tais previsões reafirmam a precariedade da autonomia territorial indígena diante de interesses definidos unilateralmente pelo Estado.

No mesmo sentido, Antônio Carlos de Souza Lima (1995) demonstra que a tutela indigenista não se limita à proteção jurídica, mas constitui uma tecnologia de poder voltada à administração dos territórios, das populações e de seus recursos. Essa dimensão administrativa torna-se ainda mais evidente no Título IV do Estatuto, que disciplina os bens e a renda do patrimônio indígena. Embora o art. 39 reconheça como patrimônio indígena tanto as terras quanto o usufruto exclusivo das riquezas naturais e os bens adquiridos, a gestão desse patrimônio é atribuída ao órgão federal de assistência ao índio (art. 42), admitindo-se a participação indígena apenas de forma condicionada.

A renda indígena, definida como resultado da aplicação dos bens integrantes do patrimônio (art. 43), permanece igualmente sob controle tutelar, devendo ser reaplicada segundo critérios estabelecidos pelo órgão indigenista. Mesmo nos casos de exploração de recursos naturais, o Estatuto reconhece direitos exclusivos em atividades como caça, pesca e garimpagem (arts. 24 e 44), mas

subordina a exploração do subsolo a autorizações estatais e à legislação geral (art. 45), mantendo a União como mediadora dos benefícios econômicos.

Como destaca Manuela Carneiro da Cunha (1987), esse modelo jurídico expressa uma concepção assimilacionista segundo a qual a autonomia indígena é sempre provisória e condicionada ao grau de integração reconhecido pelo Estado. O patrimônio indígena, assim como o território, não é concebido como esfera plena de autodeterminação, mas como objeto de gestão, vigilância e administração.

Dessa forma, o Estatuto do Índio articula terras, bens e renda em um mesmo regime normativo, no qual a proteção jurídica funciona simultaneamente como instrumento de controle. Longe de romper com a lógica colonial de administração da alteridade, a legislação de 1973 a atualiza sob a forma de um indigenismo tutelar moderno, no qual o Estado se afirma como gestor último do espaço, da economia e da vida dos povos indígenas.

O art. 50 explicita o horizonte assimilacionista da política educacional ao afirmar que *“a educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional”* (Brasil, 1973). A educação aparece, assim, como instrumento declarado de integração cultural, e não como espaço de reconhecimento da pluralidade epistêmica indígena. Essa formulação retoma o ideário civilizatório que atravessa tanto as políticas imperiais quanto republicanas, evidenciando que a substituição da catequese religiosa por uma educação laica não significou a superação do integracionismo, mas sua reconfiguração em novos termos, compatíveis com o Estado nacional moderno (Gagliardi, 1989; Ribeiro, 1987).

Por fim, o art. 59 introduz uma proteção penal diferencial ao prever que, em crime contra “índio não integrado” ou comunidade indígena, a pena seja agravada (Brasil, 1973). A norma pode parecer protetiva, e o é em certa medida, mas ela também reforça a própria hierarquia classificatória da lei: a proteção é modulada conforme o “grau” de integração. Discursivamente, isso reafirma que “integração” é categoria-mestra do Estatuto: ela ordena não apenas políticas administrativas e civis, mas também a reação penal do Estado. A lei protege, mas protege classificando; e ao classificar, governa. O resultado é um regime em que a diferença indígena é reconhecida como vulnerabilidade a ser tutelada, mas não como autonomia a ser afirmada (Ramos, 2000; Ribeiro, 1987).

Dessa forma, a análise literal dos dispositivos do Estatuto do Índio confirma que a lei de 1973 não representa uma ruptura com o indigenismo anterior, mas a consolidação jurídica de uma tradição histórica marcada pela tutela, pela integração compulsória e pela centralidade do Estado como gestor

da diferença indígena. Ao articular proteção e assimilação, o Estatuto produz um regime normativo no qual a indianidade é reconhecida apenas enquanto condição provisória, destinada a ser superada no interior do projeto nacional.

### **Considerações finais**

Portanto, a análise da legislação indigenista brasileira ao longo de sua trajetória demonstra um padrão contínuo de exclusão e subordinação dos povos originários, evidenciando como as relações entre o Estado e as populações indígenas foram moldadas por dinâmicas de poder e estratégias normativas específicas. Desde o período colonial até os dispositivos contemporâneos, a construção de um arcabouço jurídico eurocentrado e integracionista reiterou a desconsideração por múltiplas perspectivas culturais e epistemológicas indígenas. Apesar dos avanços promovidos pela Constituição Federal de 1988, a persistência de dispositivos como o Estatuto do Índio (1973) reflete tensões e contradições que dificultam a ruptura com paradigmas herdados do passado.

A manutenção de categorias como "isolados", "em vias de integração" e "integrados" reforça uma lógica classificatória que simplifica e hierarquiza as complexas dinâmicas culturais e sociais dos povos indígenas. Essas categorias, longe de refletirem uma neutralidade descritiva, operam como ferramentas de gestão estatal que alinham as populações originárias a projetos nacionais marcados por interesses econômicos e políticos. Tais práticas revelam como o Estado utilizou (e continua a utilizar) instrumentos legais para enquadrar e disciplinar modos de existência que não se conformam às suas prioridades estruturais.

Nesse sentido, é necessário promover uma revisão crítica da legislação vigente, que dialogue com os desafios contemporâneos e os múltiplos interesses e cosmologias indígenas. Uma nova abordagem legislativa deve emergir de processos colaborativos, nos quais as vozes indígenas sejam centrais, não como representantes de uma suposta "essência cultural", mas como participantes ativos e diversos de processos políticos que afetam diretamente suas vidas e territórios. Além disso, é fundamental reconfigurar as relações entre os direitos territoriais e a preservação ambiental, reconhecendo os papéis que os povos indígenas desempenham nessas questões, sem essencializá-los como guardiões inatos da natureza.

Do ponto de vista teórico, as reflexões de Michel de Certeau e Walter Benjamin ajudam a problematizar as narrativas que sustentam a legislação indigenista. Como Certeau aponta, o discurso

jurídico e histórico não apenas descreve, mas também molda e institui práticas de poder. Assim, desnaturalizar essas narrativas implica reconhecer as contingências históricas que as produziram e abrir espaço para outras formas de conceber as relações entre Estado e povos indígenas. Benjamin, ao propor uma atenção crítica à "história dos vencidos", nos lembra da importância de recuperar perspectivas que foram silenciadas, sem colocá-las em oposição binária ao "vencedor", mas como parte de uma complexa negociação de memórias e experiências.

Conclui-se que a revisão da legislação indigenista brasileira deve ir além de reformas normativas e abarcar também a transformação das práticas e narrativas que orientam as políticas públicas. Esse processo requer um compromisso coletivo para descolonizar o pensamento e para construir uma ética de convivência que valorize a multiplicidade de formas de viver e se organizar. Não se trata de encontrar respostas definitivas, mas de fomentar um campo de possibilidades aberto e dinâmico, que permita imaginar e construir relações mais justas e respeitosas entre os povos indígenas e o Estado brasileiro.

### Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Antonio Cavalcante de. Aspectos das políticas indigenistas no Brasil. **Interações**, Campo Grande, v. 19, n. 3, p. 611-626, jul./set. 2018.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 dez. 1973.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Direitos dos índios: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Reprodução de aula pública: os involuntários da pátria. **Aracê-direitos humanos em revista**, 2017, 4.5: 187-193.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAVES, Antônio. Índios. **Revista de informação legislativa**, v. 16, n. 62, p. 117-132, abr./jun. 1979. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/181117/000365547.pdf?sequence=3&isAllo wed=y>. Acesso em: 1 jan. 2025.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o "fundamento místico da autoridade". São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora UnB, 2001.

FERREIRA, Rafael Alem Mello; BITTENCOURT, Fabiana; RÊGO, Alisson Jordão. Direito indígena e o paradigma instituído pela Constituição de 1988: direito à alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, 2018, 12.3: 126-138.

FREITAS, Rodrigo Bastos. **Direitos dos Índios e Constituição**: os princípios da autonomia e da total-proteção. Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Direito Público na Universidade Federal da Bahia. Salvador: Bahia, 2007.

GAGLIARDI, José Mauro. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

JÚNIOR, Luciano Roberto Gulart Cabral; NETO, Francisco Quintanilha Vêras. Cidadania indígena e pluralismo jurídico: crítica ao estatuto do índio. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [S. l.], v. 19, n. 2, p. 123–148, 2018. DOI: 10.18759/rdgf.v19i2.1024. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/1024>. Acesso em: 1 jan. 2025.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio”. In: Santos, Sílvia Coelho dos (org.). **Sociedades indígenas e o direito**: uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Ed. UFSC: CNPq, 1985, p.17-30.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 115-132.

RAMOS, Alcida Rita. Projetos indigenistas no Brasil independente. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 267–284, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero; UFRJ, 1987. p. 149-205.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Um grande cerco de paz**. Petrópolis: Vozes, 1995.