

Campo minado: Considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas[\[1\]](#)

Cristhian Teófilo da Silva

Doutorando em Antropologia Social

PPGAS/UnB – silvact@unb.br

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de formular considerações gerais sobre o poder e suas implicações para os trabalhos antropológicos de identificação e delimitação de terras indígenas. Para tanto, partirei de minha própria experiência enquanto antropólogo-coordenador do Grupo de Trabalho – GT da Fundação Nacional do Índio - FUNAI responsável pelo reconhecimento territorial das terras ocupadas tradicionalmente pelo povo indígena Tremembé próximas ao córrego João Pereira – Ceará/Brasil. O estímulo inicial para a elaboração destas considerações se deu justamente pela necessidade de repensar o lugar atribuído ao antropólogo como coordenador dos Grupos de Trabalho e como intermediário entre as demandas indígenas e os propósitos administrativos do Estado. Concluirei com uma proposição teórica mais ampla que visa ressaltar o aspecto político das reivindicações indígenas e provocar os antropólogos a redefinir o papel atribuído a ele pelo órgão indigenista.

Poder, de maneira geral, refere-se ao controle que é exercido por uma parte sobre o ambiente; poder em uma relação social refere-se, portanto, ao controle que uma parte detém sobre o ambiente de uma outra parte.

Richard Adams, 1967.

O território não mais precede o mapa, nem sobrevive a ele. De agora em diante, é o mapa que precede o território – precessão do simulacro – é o mapa que dá origem ao território ...

Jean Baudrillard, 1988.

As sentenças que abrem este trabalho dão uma idéia bastante aproximada das sensações e pensamentos que se produzem no antropólogo quando este se vê de partida para um trabalho de identificação e delimitação de uma terra indígena. Sensação de poder “sobre o ambiente de uma outra parte” porque o antropólogo sabe de sua autoridade, recém investida pelo órgão oficial de assistência ao índio (Funai), para estabelecer descontinuidades étnicas e geográficas num campo social já marcado por um acesso desigual aos meios de produção e, portanto, ao poder de construção da realidade. E “precessão do simulacro” porque na maioria das vezes o antropólogo chega ao seu destino com uma representação do território já balizada em sua cabeça e,

provavelmente, esboçada em seus mapas. Isto ocorre em função das diretrizes que o órgão indigenista repassa parcialmente ao antropólogo no intuito de prescrever os potenciais contornos e extensão física do território indígena a ser identificado. Estas duas questões (do poder e dos simulacros) parecem conformar uma terceira (a do poder dos simulacros) que me parece central para se compreender como opera o poder durante trabalhos de identificação e delimitação de Terras Indígenas no Brasil atual.

Gostaria de sugerir, mais do que promover, uma análise antropológica desse poder em situações de reconhecimento territorial. Isto porque, ao que tudo indica, os trabalhos de identificação e delimitação contribuem decisivamente para uma reestruturação do campo de forças entre índios e regionais. Isto se dá pela proposição, via relatório antropológico, de integração dos índios e seus territórios a sistemas administrativos mais amplos e regulados pelo Estado nacional. Dito de outro modo, os trabalhos de identificação e delimitação territorial - primeiro momento num demorado processo de regularização fundiária que passará sucessivamente por etapas de interdição, demarcação física, reassentamento das famílias e/ou ocupantes não-índios e, finalmente, registro como terra de Patrimônio da União - propiciam cenários para a realização de uma reflexão antropológica sobre o poder, bem como sobre os efeitos do poder sobre o antropólogo e seu campo de atuação, principalmente por se encontrarem aí embaralhadas posições e idéias costumeiramente associadas a uma experiência etnográfica tradicional.[\[2\]](#)

É importante ter em mente que os trabalhos de identificação de áreas indígenas são desempenhados por um Grupo de Trabalho ou GT, que realiza o levantamento de campo sob a coordenação obrigatória de um antropólogo. Oliveira e Almeida (1998: 74) apontam que:

É desse Grupo de Trabalho que emanam as determinações primárias quanto à colocação em prática de uma política fundiária para o órgão indigenista. Sem dúvida existem outras instâncias decisórias de maior peso que, por sua vez, sempre se interpõem entre a proposta original do GT e a área reconhecida oficialmente, analisando e refazendo aquelas propostas. Apesar de estar subordinada hierarquicamente a essas outras esferas de decisão, a importância do GT não deve de modo algum ser subestimada, pois corresponde à primeira iniciativa ordenada do órgão no processo, constituindo uma investigação direta da situação, um contato específico e orientado com os próprios interessados. A sua força no processo decisório decorre justamente daí: de que os dados sobre os

quais os outros discutem, decidem ou retificam as propostas apresentadas pelos GTs procedem em grande parte (senão em sua totalidade) do trabalho de campo desenvolvido por esse mesmo grupo. As suas marcas em termos de substrato etnográfico e de ideologia indigenista ficarão impressas em toda a discussão sobre o caso e se estenderão à própria realidade local (...), acompanhando e em certa medida condicionando todo o andamento burocrático do processo.

Ainda que as reflexões dos autores partam de uma etnografia no órgão indigenista de curta duração (aproximadamente sessenta dias esparsados entre os anos de 1984 e 1985, período em que o processo de designação, formação e orientação dos trabalhos dos GTs não se encontrava ainda plenamente normalizado e implementado segundo um planejamento institucional de identificação de áreas indígenas) a validade de suas observações não se esvaziou. Quer dizer, em linhas gerais, que o sentido e implicações dos trabalhos de um GT continuam praticamente os mesmos: 1) *colocar em prática uma política fundiária de reconhecimento territorial para o órgão indigenista (i.e. uma política de territorialização ou reocupação territorial pelo Estado)* e 2) *constituir uma investigação antropológicamente orientada da situação com vistas a condicionar todo o andamento burocrático do processo de regularização fundiária.*

Falar em “trabalho de campo” ou “levantamento de campo”, nesse caso, é um eufemismo, pois a idéia antropológica de “campo” enquanto “campo de pesquisa” ou “etnografia” se encontra aqui reelaborada e ajustada aos termos e demandas do órgão indigenista. Nas palavras de Clifford (1992: 98 – tradução livre CTS), o “campo” tal qual foi concebido inicialmente pela Antropologia depois de Malinowski: “... tendeu a ser construído como uma prática de co-residência ao invés de viagem, ou até visita.” No contexto de uma situação de identificação e delimitação, o “campo” passa a ser concebido como uma “investigação *in loco*” ou “levantamento”, que em nada se assemelha a uma co-residência. É um levantamento de evidências para justificar o mapa previamente esboçado e não de dados para construir esse mapa. Como bem notaram Oliveira e Almeida (1998: 76), este “levantamento” expressa:

... uma visão etnocêntrica e antiquada de como investigar algo que não é diretamente visível (como um fenômeno natural) mas de caráter exclusivamente sociocultural – isto é, o conhecimento e a utilização que um grupo indígena tem (e, por sua vez, dá) de seu meio ambiente, cabendo ao observador tentar detectar a interdependência entre aquele espaço físico e as suas instituições

básicas. A rigor, descrever tal processo através da idéia de identificação é no mínimo uma escolha inadequada, escamoteando os aspectos essenciais dessa atividade em função de uma visão *naturalizante*, *objetivista* e portanto *pretensamente neutra* dos fatos observados.

Sob esta perspectiva, a preocupação em assegurar um porção territorial que permita a “reprodução física e cultural do povo indígena” encontra seus limites na difícil tarefa de enxergar num tempo restrito e previamente estipulado os elementos da cultura indígena e do meio ambiente físico que mais se adequem à idéia jurídica do que uma “cultura tradicional indígena reproduzindo-se num dado ambiente físico” deveria ser. Identificar e delimitar uma terra indígena não passaria, nesses termos, de uma “precessão do simulacro”, como foi dito anteriormente. Nesses casos, o antropólogo se esforça por adequar os vários pontos de vista de nativos à idéia burocratizada do ponto de vista supostamente semi-capaz e silvícola do nativo, tal qual expresso em estatutos, artigos, decretos e manuais de identificação que precedem as culturas indígenas, lhes servindo de modelo de realidade.^[3] Os territórios indígenas assim delimitados e demarcados não seriam para os próprios índios mais do que **simulacros de território**, logo que os mesmos foram simulados para adequar-se a um índio preconcebido que em nada ou quase nada se aproxima das necessidades reais do índio de carne e osso. A “terra indígena hiperreal” seria assim uma invenção do Estado nacional que encontra sua ressonância na imagem ambigualmente romântica e depreciativa do “índio hiperreal”.^[4]

Entretanto, são poucos, salvo engano, os antropólogos coordenadores de GT de identificação que supõem estar “identificando” uma cultura tradicional em sua interdependência com um espaço físico. Na verdade, busca-se, na medida do possível, construir dialogicamente uma proposta de circunscrição territorial politicamente sustentável para índios e órgão indigenista. Para o antropólogo “identificar e delimitar” uma terra indígena consiste antes numa atividade política do que numa atividade técnica ou científica. Os trabalhos de identificação e delimitação implicam, desse modo:

... uma dimensão de barganha na qual os atores buscam maximizar os seus interesses face a um certo contexto histórico e uma determinada correlação de forças. Enquanto no primeiro plano

(técnico) a identificação precisa ser realizada com uma pesquisa antropológica (e hoje, também, ambiental, fundiária, jurídica, etc.) competente, nesse segundo plano ela coloca problemas cruciais como o da participação dos índios e da representatividade daqueles que expressam os seus interesses e valores. (Oliveira e Almeida 1998: 76-77, parêntesis adicionados)

Outro aspecto distintivo de uma situação de identificação perante uma situação etnográfica tradicional consiste no fato de que ao assumir a coordenação de um GT o antropólogo engaja-se numa repartição pública itinerante que acumula funções de pesquisa, mediação de conflitos, assistencialismo e vigilância policial que em nada se assemelha ao trabalho muitas vezes solitário e romântico (cf. Da Matta, 1978) da etnografia entre povos indígenas. Frequentemente, os “trabalhos de campo” do GT servem de resposta a uma demanda emergencial (atentados contra a vida de indígenas, invasões, exploração ilegal dos recursos naturais, etc.), portanto, não se deve esperar de seus relatórios uma etnografia sobre um fato social total ou uma análise do parentesco indígena – exceto quando servirem de justificativa para uma certa proposta de inclusão territorial, desde que apoiadas numa monografia ou tese científica sobre o mesmo povo. Tampouco, deve-se esperar dos levantamentos de um GT apenas uma proposta de delimitação territorial, isto porque em decorrência direta do primeiro tipo de delimitação sai-se também com uma delimitação étnica dos moradores indígenas e não-indígenas dessa área, que passarão a ter, ou não (no segundo caso), o direito de reproduzir suas formas de ocupação da mesma.

Uma nova idéia de “campo” e uma nova representação do “ofício do antropólogo” nesse campo servem de base, portanto, para uma nova forma de relação entre indígenas e antropólogo no contexto de trabalhos de identificação. Como tem nos lembrado Oliveira e Almeida (*op. cit.*), o discurso protecionista oficial aparece aqui como principal via de comunicação e aceitação do antropólogo pelos índios, assegurando para o primeiro um mínimo de informações sobre a situação fundiária e a cultura local. “Na base do relacionamento desse antropólogo com o índio e o regional está portanto uma *relação de poder*, seja incorporando as atitudes patronais da administração (...), seja marcando sua força perante outros regionais que oprimem (mas às vezes também convivem ou mesmo se associam) com os índios.” (Oliveira e Almeida 1998: 92, parêntesis e itálicos no

original) Reconhecer este fato não quer dizer que numa pesquisa de campo tradicional a relação entre índios e antropólogo não se encontra perpassada por um diferencial de poder, mas, simplesmente, que este diferencial de poder não visa, no caso de uma pesquisa de campo feita por um antropólogo, um reordenamento étnico e territorial da realidade social, tal como acontece num levantamento de campo feito por um GT, do qual o antropólogo é coordenador.

Após estas primeiras considerações e tendo como exemplo minha própria experiência enquanto antropólogo-coordenador do GT de identificação e delimitação de uma área indígena Tremembé no Ceará (cf. Silva 2000a), argumento que o poder atribuído ao GT para reorganizar a realidade ou o ambiente de outros (índios, regionais, etc.) propicia uma estrutura (cf. Wolf 2001: 384) para as relações interétnicas num contexto de reconhecimento territorial. Este “poder estrutural” (e momentâneo) do GT dá nova forma ao campo de forças vivido por índios e regionais tornando alguns tipos de ação possíveis, ao mesmo tempo que fazendo outras atitudes e comportamentos impossíveis (cf. mais uma vez Wolf *op. cit.*: 385). Dito de outro modo, a presença e forma de atuação de um GT é (e foi no caso mencionado) suficiente para desencadear ações e discursos por parte dos atores sociais (em especial os índios) que de outro modo seriam impossíveis. Trata-se de um “poder tático” (*idem ibidem*), através do qual índios secularmente subordinados ao sistema de exploração regional (que é uma variante local do sistema de relações instrumentais padrão-cliente descrito por Wolf 2001: 166-183) se percebiam momentaneamente apoiados por agentes e agências estatais (Funai, Instituto de Colonização e Reforma Agrária – Incra, institutos de terras e desenvolvimento agrário, etc.) que se contrapõem aos responsáveis por tal exploração (no caso os regionais, identificados pelos índios como *patrões*, *posseiros* ou *capangas dos patrões*) deslocando em favor dos índios a balança de forças e facilidades políticas do Estado. Esse deslocamento do poder se origina evidentemente do papel de “escudo” desempenhado pelo GT durante os trabalhos de identificação, quando todas as agressões e investidas das pessoas dominantes e dominadas naquele sistema social se voltam para seus membros, e para o antropólogo-coordenador em particular, como forma de tentar controlar o ambiente ou campo de

ações possíveis uns dos outros.

Os GTs podem, pois veicular uma falsa idéia de “poder e força” junto aos grupos indígenas e em menor escala junto aos ocupantes não-índios, por vezes mais habituados a lidar com os “aparelhos de Estado”.

Os GTs realizariam uma síntese de “poder de polícia” e “órgão de assistência” em algumas situações, concorrendo para uma desmobilização real dos grupos indígenas, já que “acenam” com o efetivo atendimento das reivindicações. (...)

Esta intervenção externa e de curta duração, sem conseguir muitas vezes amainar os conflitos, pode resultar em seu acirramento. Isto porque desconhece as vicissitudes do poder local, suas dissensões e as relações que tradicionalmente mantém com os grupos indígenas. (Oliveira e Almeida *op. cit.*: 93)

Claramente, parte do problema que pretendo elucidar reside nessa suposta capacidade do GT de simular uma idéia (falsa ou não) de “poder e força”. Isto só é possível por que há um acordo por parte dos agentes quanto a autoridade do GT como representação do poder estatal, i.e., um simulacro do poder de monopolizar a violência simbólica legítima (cf. Bourdieu 2000: 12). Entretanto, o GT só possui esse poder simbólico na medida em que há possibilidade de exercê-lo. Nas palavras de Adams (1967: 33 – tradução livre CTS): “Qualquer coisa que ameace o ambiente de outra pessoa provê a base para o exercício do poder.” Neste campo minado por simulações e disputas entre os atores sociais, o antropólogo-coordenador se vê detentor de um “poder” extraordinário para perturbar as relações sociais, isto acontece porque é por meio dele que se busca conhecer e maximizar o “capital simbólico” específico que está sendo colocado à disposição dos indígenas naquele momento, nomeadamente, seu reconhecimento enquanto sujeitos de direito diferenciados. É por ser “coordenador” do GT para o Estado e uma espécie de “representante” deste último para os índios e regionais que o antropólogo acaba percebendo a si mesmo como um “intermediário” entre as demandas indígenas, a revolta dos regionais e as políticas fundiárias estatais. Tudo isso contribui para que o antropólogo seja posicionado pelos atores sociais como parte interessada no controle das relações sociais, políticas e econômicas no âmbito local, propiciando assim as bases para o conflito ou seu acirramento.[\[5\]](#)

A posição do antropólogo-coordenador assemelha-se assim a dos *brokers* tal qual descrita

por Wolf (1965: 97-98 – tradução livre CTS), para quem:

(...) como Janus, eles (os *brokers*) olham em duas direções simultaneamente. Eles devem servir a alguns dos interesses de grupos operando tanto no nível da comunidade como no nacional, e eles devem lidar com os conflitos surgidos da colisão destes interesses. Eles não podem apaziguá-los, logo que ao fazê-lo aboliriam sua própria utilidade para os outros. Portanto, eles freqüentemente agem como intermediários entre grupos, mantendo as tensões que proporcionam a dinâmica de suas ações.

O importante a ser sublinhado aqui é o fato do antropólogo estar se posicionando e sendo posicionado num contexto maior de diferenciais de poder (cf. Baines 1997). Nesse contexto, apesar de ter poder ele não pode decidir totalmente a forma e a direção pela qual poderia exercê-lo. Pode-se dizer então, que o antropólogo não exerce o poder, mas sim que é o poder (estatal) que se exerce por meio dele. Adotar uma postura de contestação das idéias, ideais e metas das políticas indigenistas não é necessariamente uma escolha para um antropólogo-coordenador, mas sim uma impossibilidade diante da sua posição estrutural neste cenário de poder. Não haveria aqui muito espaço para uma atitude politicamente crítica. É imperativo acatar as diretrizes do órgão indigenista e fazê-las compreensíveis aos indígenas, caso contrário as possibilidades de regularização fundiária da situação seriam suspensas por tempo indeterminado.[\[6\]](#)

Os efeitos do poder para a prática antropológica numa situação de reconhecimento territorial implica ainda outros riscos para o antropólogo-coordenador, estes de natureza analítica. Preocupado em apreender, num tempo restrito, os princípios e regras que governam a organização social numa dada *comunidade* ao mesmo tempo em que se percebe como agente mediador entre as partes interessadas, o antropólogo arrisca promover um enrijecimento do campo social através da hipóstase de categorias e modelos analíticos da antropologia que são então empregadas como descrições literais das “tradições culturais do grupo”. Menciono, por exemplo, o uso da noção de “faccionalismo” no contexto do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Córrego João Pereira, que não sendo o melhor exemplo, é ao menos um exemplo que eu conheço bem já que foi elaborado por mim (cf. Silva 2000a).

Facção, em Antropologia, pode possuir o sentido de “quase-grupos” (Mayer 1977)

engendrados numa arena política inclusiva, sendo assim considerada uma unidade de conflito ativada ocasionalmente e não mantida por uma organização formal (mesmo que sirva de base para a manutenção e reprodução destas – cf. Wolf, 2001, p.166-183). Em seu trabalho de 1993 sobre os Tremembés, o antropólogo Valle definiu da seguinte forma o fenômeno do faccionalismo:

As facções tratam-se de unidades políticas que tem caráter informal, nas suas linhas gerais, articulando-se em torno de certos membros, sem constituírem lideranças cristalizadas, a partir de certos interesses, quais sejam, recursos e capital político, daí precisarem do máximo de recrutas. (...) Pode-se argumentar que o faccionalismo se constitui na medida que existem clivagens maiores, como o parentesco, a religião e ideologias que dão significado, circunscrição e ajudam na contitudização das facções (Oliveira, 1977). Elas emergiriam no contexto da manutenção de tais clivagens e de sua reprodução diferenciada, possibilitando contrastes e o mapeamento diferencial de grupos, o que mostraria a heterogeneidade de suas trajetórias e o caráter disruptivo que adquirem, opondo-se umas às outras. (: 186)

No Relatório de Identificação e Delimitação acima mencionado a idéia de faccionalismo deixa de possuir um sentido analítico e assume o sentido hipostasiado de “práticas de secessão eventualmente praticadas pelo grupo”, isto em virtude das prescrições do Decreto n.º 1775 de 1996, que demanda ainda a explicação de seus critérios causais, temporais e espaciais.

Vemos assim, como as vicissitudes de um trabalho de reconhecimento territorial acabam contribuindo para uma interpretação exagerada de apenas um aspecto do poder entre índios, brancos e Estado. O poder engendrando conflito, e raramente cooperação. Esta observação pode ser estendida inclusive para o tipo de interpretação que o antropólogo-coordenador poderá fazer dos estudos precedentes ao trabalho de identificação. Desse modo, acaba-se estabelecendo: “...claramente clivagens e oposições nem sempre tão esquemáticas e presentes.” Sem focalizar “...jamais as acomodações e complementaridades em termos de relações econômicas e sociais, deixando de lado ainda as peculiaridades de cada povo (derivadas de sua cultura e de sua história) em seu relacionamento com o branco. (Oliveira e Almeida *op. cit.*: 92)

É, portanto, de uma definição produtiva de poder que se precisa quando nos detemos para analisar o teor das relações interétnicas numa situação de reconhecimento territorial. Nos termos de Foucault: “Deve-se considerá-lo (o poder) como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo

social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.” (1995: 08 - parêntesis adicionados)

Apoiado numa leitura do clássico de E. Leach (1993 [1954]), temos que as pessoas (nativos e antropólogos) criam suas próprias idéias acerca da realidade social em que estão inseridas *como se* esta operasse segundo os parâmetros de suas concepções. É esta realidade *como se* que as pessoas tentam vivenciar no cotidiano e que o antropólogo deve discernir através do pressuposto de que há o comportamento social real e o comportamento social idealmente esperado. Os trabalhos de identificação e delimitação que se iniciam com a chegada do GT da Funai numa dada comunidade criam, por tudo que tem sido exposto até aqui, um contexto de crise reveladora desses modelos ideais que governam as práticas sociais, bem como o jogo de interesses e ambições que os subjaze. É evidente, e acharia estranho se não o fosse, que a presença de funcionários da Funai, um órgão verdadeiramente alienígena para os membros (indígenas ou não) dessa comunidade, tensiona o sistema social vigente fazendo surgir conflitos, que por sua vez se exprimem por meio de um idioma de pertencimento/exclusão que acaba redefinindo identificações étnicas entre parentes, afins, patrões, empregados, amigos, inimigos, entre outros.

O importante é perceber que mesmo nesse jogo de redefinições: “... todas as pessoas que estão engajadas num campo têm um certo número de interesses fundamentais em comum, a saber, tudo aquilo que está ligado à própria existência do campo: daí a cumplicidade objetiva subjacente a todos os antagonismos. Esquece-se que a luta pressupõe um acordo entre os antagonistas sobre o que merece ser disputado.” (Bourdieu 1983: 90-91) O antropólogo aqui apenas contribui para a reprodução do jogo: “... contribuindo (mais ou menos completamente dependendo do campo) para produzir a crença no valor do que está sendo disputado.” (*idem ibidem*: 91)

Do breve período de “campo” (trinta dias em fevereiro e sete dias em dezembro de 1999) que tive como antropólogo-coordenador do GT acima mencionado, gostaria de sugerir que o que está sendo disputado é exatamente, para falar em linguagem sociológica, o: “... poder de impor – e

mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social.” (*idem* 2000: 12) Numa palavra, o que está em jogo entre Tremembés, Funai, regionais, entre outros, mais do que a própria terra, é o poder de produção das próprias identidades sociais (Silva 2000b: 83), i.e., o poder de afirmação de quem é e quem não é “índio”. Esse jogo deve ser entendido, para citar Barretto F.^o (1992: xxxviii), como uma: “... luta de poder de nomeação, de constituição de uma taxonomia oficial legítima, na qual diferentes agentes sociais, ocupando posições distintas no espaço oficial, utilizam-se dos recursos e capitais que dispõem para exercer influência nessa luta entre classificações.” O antropólogo dispõe aqui de um capital específico e ocupa uma posição de relativo peso no campo de produção cultural das taxonomias oficiais (*idem ibidem*: xxxviii) e este parece se constituir no seu único e especial poder. A idéia de poder que orienta esta disputa remete necessariamente a uma noção de “competição cooperativa”, que encontra no antropólogo-coordenador seu árbitro e principal articulador ao nível local e extra-local.

Quem deve ser índio e quem não deve ser? Quem será agraciado com o direito de permanecer nas terras onde foi *nascido e criado* e quem deverá partir para fixar residência noutra localidade? Quem, não sendo identificado oficialmente como índio, terá acesso aos mesmos direitos deste? Estas são questões cruciais, tanto quanto a extensão e forma do território, numa situação de reconhecimento territorial de uma área indígena, particularmente num contexto de baixa distintividade sociocultural como é aquele vivido pelos Tremembés no Ceará. Ressalto que tem cabido ao antropólogo o exercício do poder ou do direito de poder informar tais distinções e, conseqüentemente, controlar as condições de reprodução social do ambiente de outras partes. Não é por outro motivo que no córrego João Pereira, entre os rios Acaraú e Aracati-Mirim, território dos Tremembés, o antropólogo é chamado de *patrão*.

Este trabalho vem sendo escrito até aqui no espírito formular considerações gerais sobre o

poder e suas implicações para os trabalhos antropológicos de identificação e delimitação de terras indígenas. Doravante gostaria de promover, a título de conclusão e provocação, questões mais amplas que enfoquem o poder no cenário indígena sob a tutela indigenista enquanto pedra de toque de transformações mais profundas na estrutura social. Vale dizer que a maneira como pretendo enquadrar o poder aqui por diante parte do conjunto de posturas teóricas desenvolvidas a partir dos chamados “Estudos Culturais”. Minha concepção deste campo de estudos parte das reflexões de During (1999) para quem os Estudos Culturais não devem ser pensados como um campo tradicional ou uma disciplina, muito menos como um tipo de interdisciplinaridade, mas sim enquanto um campo no interior de uma multidisciplinaridade. Nesse sentido, o objetivo de introduzir uma perspectiva “multicultural” ao final deste trabalho implica numa tentativa de ser capaz de se movimentar criticamente entre limites disciplinares, sejam eles dados pela Sociologia, pela Antropologia ou pela Ciência Política, ao invés de ignorá-los.

Acredito que uma idéia de poder deu qualidade crítica aos paradigmas “culturalista” e “estruturalista” prevalentes nos “Estudos Culturais”, isto porque, como lembra McRobbie (1992: 724, tradução livre CTS) se assumiu como pressuposto que o: “poder é a condição para a sociedade ser possível”. Os Estudos Culturais, também como um certo estilo de engajamento [\[7\]](#) nos incitam a formular uma ampla variedade de questões quando nos posicionamos diante da tarefa de analisar as demandas indígenas e as respostas indigenistas no Brasil contemporâneo. Inspirado pelas questões formuladas ao final da primeira parte deste trabalho, temos as seguintes questões de caráter mais abrangente: qual território deverá ser considerado oficialmente indígena e quais serão “descartados”? Quais povos indígenas foram e serão merecedores de reconhecimento territorial e quais deverão ser mantidos à parte? Quem está reconhecendo quem e o quê e de que forma? Como ponto de partida para se chegar a respostas para estas questões, sugiro buscar definições mais precisas do que se poderia chamar “políticas indígenas” em contraste a uma “política indigenista” que informa as ações do Estado em seu movimento de territorialização (cf. Oliveira 1999). É justamente quando se percebe as reivindicações territoriais indígenas como ações políticas que se

percebe uma dimensão política ainda mais ampla: a de transformação da própria sociedade. Transformação que se busca conseguir através da produção de novos significados para categorias centrais da política indigenista oficial (entre elas a própria concepção do que seja “índio” e “terra indígena”).

Se nos colocarmos em acordo com a idéia de que a produção de novos significados para categorias políticas do indigenismo[8] tem servido de inspiração para diversas demandas indígenas no Brasil, perceberemos que estes almejam não só a transformação das políticas indigenistas oficiais, mas também a transformação da própria estrutura social envolvente, o que nos aponta para a necessidade de encarar a contramão das transformações aí propostas. Com isso quero dizer que as transformações ou resultados alcançados por certos movimentos sociais apoiados em identidades étnicas indígenas podem conduzir à outras formas de dominação. Como nos lembra Castells em livro bastante recente(1999:24): “(...) identidades que começam como resistência podem acabar resultando em projetos, ou mesmo tornarem-se dominantes nas instituições da sociedade, transformando-se assim em identidades legitimadoras, i.e., identidades introduzidas pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais.”[9]

Nota-se dessa forma a necessidade de abordar os resultados provenientes das reivindicações dos índios, muitas vezes materializados no deslocamento de um GT para o lugar de conflito com o intuito de traduzir os problemas indígenas numa questão de terras. Estes resultados serão responsáveis pelo redirecionamento dos processos de elaboração cultural e distribuição do poder entre os atores sociais, entre eles, os próprios índios. É nessa dialética entre as estruturas estruturantes de poder (o indigenismo) e as estruturas estruturadas por esse poder (as políticas indígenas) que os conflitos e contradições próprios ao sistema social que originou as reivindicações em foco se convertem em dilemas que não podem ser simplesmente eliminados ou indefinidamente desconsiderados justamente porque passam a constituir a dinâmica mesma da vida social no interior do Estado-nação. Nas palavras de Melucci (1998: 428, tradução livre e parêntesis CTS):

Quanto mais a sociedade se diversifica, mais os conflitos se tornam internos ao sistema e mais eles implicam todo o escopo do sistema social. Isso significa que os conflitos tendem progressivamente a se transformar em dilemas, tornando manifestas as polaridades no sistema (índio e branco, por exemplo) que não podem mais ser eliminadas porque elas definem sua própria estrutura.

Precisamos estar atentos para os diferenciais de poder na sociedade, i.e., para quem e sobre quem o poder se exerce, não como força repressora, mas como instância produtora de territórios e sujeitos “hiperreais”. É o que a primeira parte deste trabalho tornou evidente. Atentar para as razões culturais dessa concentração desigual do poder entre índios e brancos implica assumir como pressuposto que as reivindicações indígenas amalgamadas por identidades coletivas surgem como reação, pela reelaboração cultural (cf. Oliveira F.^o 1999), a um processo secular de aniquilamento das diferenças culturais na sociedade (cf. Lima 1995).

Os movimentos indígenas voltam-se, portanto, para práticas de redefinição da política institucional a partir da reorientação do sentido político hegemônico na sociedade nacional como sociedade “uniétnica”. E o antropólogo como intermediário ou *broker*, pode ter aqui um papel decisivo como tradutor e articulador das reivindicações dos índios perante uma instância mais abrangente e monopolizadora de poder, o Estado. A adoção desta perspectiva, por parte dos antropólogos-coordenadores de GT, caso pudessem redefinir seu próprio lugar perante o órgão indigenista, abdicando da posição de técnicos em favor de uma idéia de que são “negociadores” (na falta de um termo melhor), poderia repercutir em propostas de soluções heterodoxas a serem conduzidas pelo Estado diante das demandas indígenas, que até o momento tem respondido uniformemente aos problemas dos índios como um problema de regularização fundiária, que é um problema crucial, sem dúvida nenhuma, mas que sequer chegou a ser colocado para aqueles povos que ainda disputam a prerrogativa de serem reconhecidos como *índios*.[\[10\]](#)

As ações indigenistas, hoje municadas por uma retórica de direitos humanos, tem conduzido, nos casos a que tenho me referido (dos Tremembés, dos Tapuios, entre outros), a uma tolerância da impertinência de determinados grupos sociais se dizerem ou assumirem *índios*. Mas como toda tolerância não é, senão, outra forma mais civilizada da intolerância, pois quem tolera

suporta a presença do outro sem necessariamente reconhecê-lo, admitindo sua permanência como expressão de sua própria flexibilidade e generosidade[11], temos que a situação de diversos povos indígenas hoje exige uma perspectiva mais sensível aos diferenciais de poder partilhados por grupos étnicos no interior da nação.

Minha preocupação ao longo deste trabalho consistiu em estabelecer um quadro teórico referencial para se abordar o poder nos trabalhos de identificação e delimitação de terras indígenas. Em seguida, parti para a consideração das reivindicações indígenas como ações políticas encetadas por índios que almejam transformar não só a política indigenista oficial de territorialização, mas a própria estrutura social envolvente, o que implica uma redistribuição do poder simbólico como força produtora de novas taxonomias e territorialidades. O antropólogo, no papel de antropólogo-coordenador de GTs, apareceu aqui como um *broker* enredado *a priori* na estrutura de poder indigenista, mas portador de um poder específico de produção de delimitações étnicas e territoriais a partir da aplicação de taxonomias oficiais. Caberia ao antropólogo apenas “aplicar” tais taxonomias, ou, fazendo eco às indagações de Lima (1998: 267), caberia perguntar:

... o quanto se ampliou a consciência e a preparação do antropólogo sobre o que faz identificando terras indígenas, isto é, se sabe essencialmente usar sua preparação como tradutor/intérprete para, negociando com as sociedades indígenas, com as populações a ele circunvizinhos, com outros aparelhos de governo e a própria Funai com múltiplas ideologias em jogo e tendo o controle e capacidade de decodificação acurada dos discursos administrativos, sobretudo os do direito, propor textualmente contornos inscritos no espaço geográfico para uma dada atualidade político-territorial. (Lima 1998: 267)

Bibliografia

ADAMS, R. **The second sowing**. San Francisco: Chandler, 1967.

BAINES, S. Política Indigenista Governamental no Território dos Waimiri-Atroari e Pesquisas Etnográficas. **Série Antropologia n.º 225**. Brasília: DAN/UnB, 1997.

BAUDRILLARD, J. Simulacra and Simulations. In: POSTER, M. (ed.) **Jean Baudrillard - Selected writings**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

BARRETTO F.º, H. **Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, CE**. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1992. [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social]

BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

----- **O poder simbólico**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CASTELLS, M. **O poder da identidade – volume II**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHICAGO CULTURAL STUDIES GROUP. Critical Multiculturalism. In: GOLDBERG, D. T. (org.) **Multiculturalism**. Cambridge: Blackwell, 1994.

CLIFFORD, J. Traveling Cultures. In: NELSONS, C.; TREICHLER, P. & GROSSBERG, L. (eds.) **Cultural Studies**. New York: Routledge, 1992.

DA MATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. In: **Boletim do Museu Nacional**, nº 27, 1978.

DURING, S. (org.) **The Cultural Studies Reader**. 2ª edição. New York: Routledge, 1999.

ESTEVA, G. Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad. In: BARTOLOMÉ, M. & BARABAS, A. (orgs.) **Autonomias étnicas y Estados nacionales**. México: INAH, 1998.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

LEACH, E. **Political Systems of Highland Burma**. London: The Athlone Press, 1993 [1954].

LIMA, A. C. **Um grande cerco de paz**. Petrópolis: Vozes, 1995.

----- A "identificação" como categoria histórica. In: OLIVEIRA F. O., J. P. (org.) **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

MELUCCI, A. Third World or Planetary Conflicts? In: ALVAREZ, S.; ESCOBAR, A. & DAGNINO, E. (orgs.) **Cultures of Politics, Politics of Cultures**. Westview Press, 1998.

McROBBIE, A. Post-Marxism and Cultural Studies: A Post-script. In: NELSON, C.; TREICHLER, P. & GROSSBERG, L. (orgs.) **Cultural Studies**. New York: Routledge, 1992.

MAYER, A. The significance of quasi-groups in the study of complex societies. In: SCHMIDT, S. *et. al.* (orgs.) **Friends, followers and factions**. Berkeley: University of California Press, 1977.

OLIVEIRA, J. P. (org.) **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

----- (org.). **A viagem da volta**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, J. P. & ALMEIDA, A. W. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In: OLIVEIRA, J. P. (org.) **Indigenismo e territorialização**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

RAMOS, A. **Indigenism**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

SILVA, C. T. da. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Córrego do João Pereira/CE**. Brasília: Funai, 2000a.

----- Desconhecimento e reconhecimento oficial de grupos étnicos indígenas no Brasil contemporâneo. In: **Pós**, ano IV, 2000b.

VALLE, C. G. **Os Tremembé: Grupo Étnico Indígena do Ceará**. Laudo Antropológico. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1992.

----- **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1993. [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social]

WOLF, E. Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico. In: HEATH, D. & ADAMS, R. (orgs.) **Contemporary Cultures and Societies of Latin America**. New York: Random House, 1965.

----- **Pathways of Power.** Berkeley: University of California Press, 2001.

[1] Trabalho elaborado para a disciplina: “Seminário Avançado em Teoria I: Cultura e poder”, ministrada pelo Prof. Dr. Gustavo Lins Ribeiro no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, no 1º semestre de 2001.

[2] Para uma reflexão sobre a constituição de terras indígenas no Brasil como um processo de territorialização, cf. Oliveira, J. P. “Terras Indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural” (1998: 43-68).

[3] Conferir, por exemplo, o Estatuto do Índio de 1976, Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 e o Decreto 1775 do Ministério da Justiça de 1996.

[4] Sobre o modo como Organizações Não Governamentais – ONGs constroem seus próprios “índios hiperreais” cf. o trabalho de Ramos (1998: 275-276) para quem: “O simulacrum resulta da talvez totalmente inconsciente construção de uma simulação do índio real, o modelo que por antecipação substitui a experiência vivida dos povos indígenas. É um modelo que adequa os interesses dos índios à forma e necessidades da organização. Esse índio é mais real que o índio real. Ele é o índio hiperreal.” (*idem ibidem*: 275-276, tradução livre CTS)

[5] Sobre como o interesse comum propicia a base para o conflito cf. Adams, *op. cit.*: 42.

[6] Vale lembrar que caso o antropólogo-coordenador consiga lidar com este difícil papel o mesmo ainda deverá ponderar sobre suas ações no que tange aos impactos dos trabalhos do GT para os moradores não-indígenas da área considerada. Estes, muitas vezes, ocupam posições de subordinação e exploração na estrutura social e não sendo índios não gozam do direito de residir numa Terra Indígena, sendo transformados muitas vezes num estorvo para as agências estatais.

[7] Cf. Chicago Cultural Studies Group 1994, para uma crítica sobre os Estudos Culturais como uma forma “ocidentalizada” de engajamento político por parte de intelectuais.

[8] Por indigenismo e políticas indigenistas venho entendendo, segundo definições de Lima (1995: 14-15), um: “... conjunto de idéias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativos à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio.”

[9] É o que parece ter ocorrido com os Tapuios do Carretão. Estes buscaram na FUNAI em 1979 apoio para a preservação de suas terras reconhecidas e tituladas em 1949 pelo estado de Goiás. Nesta ocasião, se apresentando enquanto descendentes de índios Xavantes e Javaés não imaginavam que para serem reconhecidos teriam que ter sua própria identidade adequada aos termos do órgão indigenista que os designou pelo etnônimo bastante pejorativo na região e na época: tapuio.

[10] Cf. nesse sentido o texto de Henyo Barretto F.º, “Identidades emergentes, soluções heterodoxas: o caso da (não) demarcação da Terra Indígena Tapeba”, Boletim Virtual GERI n.º 04, <http://www.unb.br/ics/dan/geri>.

[11] Reproduzo aqui os argumentos sobre tolerância e hospitalidade elaborados por Esteva (1998).