



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

RAYANNE DE SALES LIMA

O DEVENIR INDÍGENA:

**UMA ANÁLISE SOBRE RECONHECIMENTO ÉTNICO DE
COMUNIDADES INDÍGENAS RESISTENTES NO BRASIL**

Brasília/DF
2016

Rayanne de Sales Lima

O DEVENIR INDÍGENA:

UMA ANÁLISE SOBRE RECONHECIMENTO ÉTNICO DE COMUNIDADES
INDÍGENAS RESISTENTES NO BRASIL

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de bacharela em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB.

Orientadora: Profa. Dra. Alejandra Leonor Pascual.

Brasília/DF

2016

TERMO DE APROVAÇÃO

RAYANNE DE SALES LIMA

O DEVENIR INDÍGENA:

UMA ANÁLISE SOBRE RECONHECIMENTO ÉTNICO DE COMUNIDADES
INDÍGENAS RESISTENTES NO BRASIL.

Trabalho de conclusão de curso aprovado como requisito parcial para obtenção do título de bacharela perante a Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, pela seguinte banca examinadora:

Profa. Dra. Alejandra Leonor Pascual.

Orientadora

Profa. Dra. Ela Wiecko Volkmer de Castilho

Examinadora

Me. Lívia Gimenes Dias da Fonseca

Examinadora

Me. Fernando de Luiz Brito Vianna

Suplente

Brasília/DF

2016

Isso de querer ser
exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além

Paulo Leminski

Este trabalho é dedicado a todos os povos indígenas do Brasil, aos que sofrem com a invisibilidade, e em memória do indígena Kaingang Vitor Pinto.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e ao meu pai, e à Gracinha que foram fundamentais na minha formação e traçaram todos os planos para a minha vida desde antes de ela existir.

À minha orientadora, a professora Alejandra Pascoal, por aceitar de forma tão espontânea me guiar na elaboração desse trabalho.

À professora Paola Ramos Novaes que, a partir de um convite para pesquisar violência, despertou em mim o amor pelos povos indígenas.

À professora Sonia Maria Ranincheski, a quem devo todo o meu desenvolvimento acadêmico. Além de uma das mais importantes professoras com quem pude contar nesses longos 7 anos de universidade, e que me orientou em momentos decisivos e confusos, se tornou uma ótima amiga de quem tenho muitas saudades .

Agradeço, por fim, aos amigos que fiz nesse percurso, em especial à Marina, Mariana, Paola e ao Danilo com quem compartilhei o peso da segunda graduação.

E por fim, ao meu grande amigo Sorriso. Sem ele minha vida não teria sido tão surpreendente.

RESUMO

Essa pesquisa buscou analisar a problemática, à luz da legislação vigente, em torno da determinação da identidade de comunidades que requerem o reconhecimento oficial por parte do estado brasileiro como povos indígenas, e avaliar a validade de mecanismos utilizados para determinar a identidade étnica das comunidades e tentar propor uma alternativa para o impasse em torno do reconhecimento étnico de comunidades indígenas resistentes na conjuntura político-social pós Convenção 169 da OIT.

Palavras – chaves: Índio, Reconhecimento Étnico, Etnogênese, Resistência, Estatuto do Índio, Convenção 169, RANI.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 - IDENTIDADE INDÍGENA NO BRASIL	13
1.1 – A ETNOGÊNESE NO BRASIL.....	13
1.1.1 CICLOS DE ETNOGÊNESE INDÍGENA, CONFORME ARRUTI.....	14
1.2– CONCEITO E INDETERMINAÇÕES EM RELAÇÃO AO SENTIDO DE “SER ÍNDIO”	21
1.2.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O SIGNIFICADO DE “SER ÍNDIO” DURANTE O REGIME MILITAR	23
1.2.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O SIGNIFICADO DE “SER ÍNDIO” DURANTE O REGIME DEMOCRÁTICO	27
1.2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS DESAFIOS DO SIGNIFICADO DE “SER ÍNDIO” NA ATUALIDADE.....	29
CAPÍTULO 2 - TENTATIVAS DE RECONHECIMENTO FORMAL.....	36
2.1—LIMITAÇÕES E PERSPECTIVAS DA ANTROPÓLOGA E DA PERÍCIA ANTROPOLÓGICA NO PROCESSO DE RECONHECIMENTO ÉTNICO NO BRASIL.	36
2.1.1 – A PERÍCIA ANTROPOLÓGICA E A ANTROPÓLOGA	36
2.1.2 - O PAPEL DA ANTROPÓLOGA E DO LAUDO NA DEFINIÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA NO BRASIL	38
2.2 – CONVENÇÃO Nº 169 DA OIT: UM NOVO PARADIGMA.....	44
2.2.1 – BASE TEÓRICA PARA IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA NA CONVENÇÃO 169 OIT	44
2.3 - REGISTRO ADMINISTRATIVO DE NASCIMENTO INDÍGENA – RANI: ATESTADO DE IDENTIDADE?	52
CAPÍTULO 3 - IMPASSES DO RECONHECIMENTO ÉTNICO NO BRASIL	57
3.1 – IMPASSES DO RECONHECIMENTO ÉTNICO APÓS A RATIFICAÇÃO DA CONVENÇÃO 169 OIT	59
3.1.1 O CASO DOS TUXI DE ABARÉ DA BAHIA.....	60
3.1.2 O CASO DOS TUXI DE BELÉM; DA ILHA DA VAGEM, CAOÍ E CANABRAVA EM PERNAMBUCO.....	62
3.1.3 O CASO DOS TAPUIAS DA BAHIA	63
3.1.4 O CASO DOS TRUKÁ - FAMÍLIAS MILITÃO, ALBERTO e DELFINO, EM PERNAMBUCO	64
3.1.5 O CASO DOS CHIQUITANO DE MATO GROSSO.....	65
3.1.6 O CASO DOS GUARASUG’WE DE RONDÔNIA	66
3.2 PERSPECTIVAS DA IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA NO BRASIL.....	69
3.2.1 A TEORIA DA TERRITORIALIZAÇÃO	72
3.2.2 A TEORIA DAS FRONTEIRAS ÉTNICAS	73

3.3 CONCLUSÕES SOBRE OS IMPASSES DO RECONHECIMENTO ÉTNICO NO BRASIL A PARTIR DE 2003	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

Durante um longo período da história nacional, os direitos dos povos indígenas foram negligenciados. Não havia o devido reconhecimento de suas particularidades e nem respeito por suas identidades. Segundo Carneiro da Cunha (1992), a ficção criada em torno da figura dos indígenas, de que eles estavam aquém do desenvolvimento civilizatório humano, configurou-se como base teórica para a formulação de políticas indigenistas que objetivavam a assimilação desses povos na sociedade brasileira.

Viveiros de Castro (2006) aponta que, no fim da década de 70, do século XX, quando o Brasil ditatorial tentava implementar seu projeto de colonização, em especial na Amazônia, a definição do que era o indígena, do ser indígena absoluto, e no que consistia a comunidade como indígena, apareceu como um instrumento jurídico discriminatório travestido de propósito emancipatório.

A emancipação se configurava como a ausência de responsabilidade do Estado brasileiro para com esses não mais indígenas e a tutela estatal, bem como o estado do regime especial de cidadania, só permaneceria caso o indivíduo não se perdesse como indígena com o contato e evolução social. Desde modo, a questão de ser ou não ser indígena era um marco de exclusão de direitos e garantias.

Com o advento da Constituição de 1998, inaugurou-se uma era de ampliação de direitos sociais. Viveiros de Castro (2006) aponta que o projeto de emancipação dos indígenas foi diametralmente modificado. A nova ordem democrática estabeleceu que as comunidades indígenas eram, por completo, sujeitos coletivos de direitos coletivos.

Essa concepção se contrapõe à noção de desrotulação do indivíduo indígena, um por um, até a completa descaracterização e eliminação dessa identidade coletivamente, propósito que se apresentava como a falácia da libertação, ou como mito da modernidade, nos moldes apresentados por Enrique Dussel (1993).

Nas duas décadas seguintes ao retorno da redemocratização, o Brasil avançou no que tange à proteção dos direitos dos povos indígenas. A promulgação da Constituição Cidadã preparou um terreno de confiança aos indígenas. Foi reservado a eles um capítulo inteiro que confessava a particularidade social desses povos frente à comunhão nacional.

Castro (2006) aponta que, ao contrário do preconizado Darcy Ribeiro, em seu livro “Os índios e a Civilização”, que previa, como certo para os indígenas um futuro de condição camponesa, ocorreu justamente o inverso: “um processo de transfiguração étnica”. Agora, no período democrático, a questão de quem é indígena retorna, mas em outras circunstâncias.

Nesse cenário, houve um processo de emergências de comunidades que tinham sido anuladas durante o período ditatorial. Anulações que se deram por diversos motivos, desde a necessidade de tentar se camuflar entre não indígenas para tentar evitar a extinção da comunidade por parte do Estado, quanto por influências político-religiosas ou mesmo pela descaracterização de toda a identidade de uma comunidade ao ser misturada com outras etnias, entre outros múltiplo e complexos fatores.

Mas, como indica Viveiros de Castro (2006, p. 42), marcados por uma sequência de eventos legislativos e jurídicos que os desqualificava como membros autônomos e capazes, tanto no plano civil quanto no plano social, a declaração da própria comunidade sobre a sua consciência indígena, não se apresentava como bastante para os próprios índios, muito menos para o Estado, para determinar qual comunidade era indígena, mesmo na vigência da Constituição de 1988.

Para ter acesso a direitos garantidos constitucionalmente, as comunidades se veem obrigadas a contar com a chancela estatal para atestar a sua própria consciência indígena, um cenário emblemático. Até o ano de 2003, o Estado brasileiro, na personificação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, quando era suscitado um incidente de reconhecimento, realizava uma investigação administrativa que culminava na elaboração de um laudo antropológico. A antropóloga, como perita, tinha o condão, junto ao poder judiciário, de determinar a veracidade da identidade indígena da comunidade.

Com a ratificação, em 2004, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, que estabeleceu que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”, como o Estado tem respondido as solicitações de reconhecimento étnico?

A FUNAI tem se inclinado pela não realização de laudos e utilizado o critério da declaração das comunidades; entretanto, a FUNAI não produz nenhuma manifestação política

relevante no sentido de atender as comunidades que pleiteiam uma série de direitos, a partir do pedido de reconhecimento.

Por sua vez, o Ministério Público Federal tem acionado a FUNAI para que sejam elaborados laudos no intuito de estabelecer a identidade dessas comunidades, nos moldes da antiga orientação da FUNAI, antes da OIT 169.

Esse cenário de impasse perpetua uma situação de invisibilidade social e se apresenta como um sério obstáculo para a obtenção dos direitos e garantias estabelecidas a esses povos pela própria Constituição Federal. A negativa de fornecimento de documentos civis, a falta de atendimento à saúde desses povos pela Secretaria de Especial de Saúde Indígena –SESAI, a demarcação de territórios indígenas, entre outros pontos, são exemplos de situações decorrentes dessa grave problemática atual.

O presente trabalho de pesquisa nasceu da inquietude frente a essa encruzilhada. Almeja-se poder contribuir, com esta apresentação dos estudos realizados, para uma melhor compreensão da complexidade da questão, num contexto de garantia de direitos humanos e para viabilizar a construção de caminhos para solucioná-la.

Para a elaboração deste trabalho foram realizadas pesquisas em obras bibliográficas de autores nacionais e estrangeiros, especialistas na matéria abordada, assim como na documentação referente aos processos de reconhecimento étnico; por sua vez, houve um constante acompanhamento da legislação em vigor em cada um dos períodos históricos abordados ao longo do trabalho.

O trabalho está dividido em quatro partes: no primeiro capítulo será apresentada a problemática envolvendo as emergências de comunidades indígenas resistentes, a trajetória histórica dessas etnogêneses, e as indefinições conceituais que envolvem o tema; no segundo, serão abordadas as tentativas de reconhecimento étnico empregadas pelo Estado brasileiro; o terceiro capítulo tratará dos impasses que permanecem em torno da questão; no quarto capítulo serão apontadas as perspectivas sobre o reconhecimento étnico no Brasil. Finalmente, nas considerações finais, tencionamos apresentar alguns pontos necessários a serem observados, com vistas a subsidiar na resolução dos entraves que permanecem em torno da indefinição jurídico-legislativa do que é ser indígena.

CAPÍTULO 1

IDENTIDADE INDÍGENA NO BRASIL

1.1 A ETNOGÊNESE NO BRASIL

De acordo com José Maurício Arruti, historiador e doutor em antropologia social pelo Museu do Índio, desde os anos 1920, no Brasil, verifica-se o aparecimento de populações que reclamam junto ao Estado o reconhecimento oficial da sua identidade como indígena. Esse fenômeno conhecido por emergência étnica, ou etnogênese, envolve, principalmente, mas não exclusivamente, grupamentos que foram vítimas de políticas estatais assimilatórias, que, em meio a conjunturas sociais e políticas propícias para a reivindicação de direitos, encontram espaço para solicitar a afirmação de sua identidade como povos indígenas. (ARRUTI, 2006, p. 50)

Sobre o movimento de emergências étnicas, o antropólogo da etnia Baniwa, Gersem dos Santos Luciano, explica que:

A “etnogênese” é um fenômeno” em que, diante de determinadas circunstâncias históricas, um povo étnico, que havia deixado de assumir sua identidade étnica por razões também históricas, consegue reassumi-la e reafirmá-la, recuperando aspectos relevantes de sua cultura tradicional. Em grande medida, o processo de etnogênese ocorreu e ocorre em todas as regiões do Brasil. O que acontece é que em algumas regiões, como a Nordeste, este fenômeno está tendo caráter mais impactante na dinâmica sociocultural e política da região. (LUCIANO, 2006, p. 121)

Conforme Miguel Alberto Bartolomé, antropólogo e membro da Academia Mexicana de Ciências, emergências étnicas não são exclusividades brasileiras. O autor cita que estão ocorrendo processos semelhantes na Bolívia, no Chile, e em outros países da América Latina, além de explicar que “a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade” (BARTOLOMÉ, 2006, p.40).

A etnogênese não cria uma categoria diferenciada de povos indígenas, pois, ela não é mais do que um processo social. Arruti (2006, p. 50) entende que há um risco em se classificar os grupamentos indígenas como emergentes, ou ressurgidos, porque se divide os indígenas entre reais, permanentes; e aquele índio menor, o coletivo que deixou de ser indígena e pode ficar a margem dos direitos concedidos aos verdadeiros indígenas. O que reflete uma falsa ideia de indígenas que possuem direitos em contraposição aqueles que são aproveitadores.

Arruti (2006, p. 50) afirma que os processos de etnogênese iniciaram por volta dos anos 20, do século XX, findando nos anos 1940. Esse movimento retornou 30 anos depois, no auge do governo militar, na década de 1970. (ARRUTI, 2006, p. 51). Mas, por que esses coletivos decidiram interromper o processo de continuidade assimiladora, para reivindicarem uma diferenciação nacional pautada na autoconsciência e na identidade comunitária?

1.1.1 CICLOS DE ETNOGÊNESE INDÍGENA, CONFORME ARRUTI

Arruti (2006, p. 51), analisando a situação dos povos indígenas na região Nordeste, estabelece dois ciclos de etnogênese indígena: o primeiro ciclo se situa no período compreendido entre as décadas de 1920 e 1940, seguido de um intervalo de 30 anos; quando começa o segundo ciclo, em 1970, e que vai até 2003.

Ainda que não seja a única onde ocorre o fenômeno, a região Nordeste concentrou as primeiras e maiores atenções relativas aos processos de etnogêneses. Não apenas por ser a região de colonização mais antiga e por ter tido todos os seus aldeamentos indígenas oficialmente extintos em um período de menos de 10 anos, entre as décadas de 1860 e 70, mas também porque foi nela que se registraram os primeiros grupos de caboclos reivindicando serem reconhecidos como indígenas. Tais reivindicações se iniciaram nos anos de 1920, prolongando-se por duas décadas, quando foram interrompidas por um longo período, até serem retomadas nos anos 70. Essa cronologia conforma o que eu sugiro percebermos como dois ciclos, com características próprias, que passarei a descrever de forma muito simplificada a seguir (ARRUTI, 2006, p. 51).

a- Primeiro ciclo de etnogênese indígena (1920-1940):

Arruti (2006, p. 51) informa que aproximadamente 27 nações indígenas, disposta em mais de 60 aldeias, povoavam a região nordeste no século XVIII. Essas populações foram oficialmente desclassificadas como indígenas até as duas últimas décadas do século XIX, por conta da instituição da Lei de Terras em 1850.

Essa lei determinou o cadastramento de todas as terras devolutas nos estados brasileiros. Esses trabalhos foram realizados em conjunto com as Comissões de Medição e Demarcação (CMD), que tinham por objetivo verificar, através de uma lista fechada de quesitos, se as comunidades que habitavam os aldeamentos ainda eram indígenas. Esses itens analisavam rasamente se os indivíduos tinham casamento com não-indígenas, se a fé professada era somente a indígena, se permanecia o domínio da língua ancestral.

O resultado desse trabalho foi a transformação do coletivo indígena em grupamentos caboclos, pois, não haviam grupos completamente intocados, e, pelos parâmetros da análise utilizados, não havia outra resposta que não essa reclassificação civil, que retirava das comunidades a legitimidade sobre seus territórios. Juridicamente desapropriadas, essas populações tiveram suas terras recolhidas, suas tradições proibidas e suas identidades apagadas.

Entretanto, aponta Arruti (2006, p.51), essas mesmas comunidades, cerca de 50 anos depois da promulgação da Lei de Terras, deram início a tentativa de retomada de seus territórios ancestrais. O ponto de partida para esse processo foi a reivindicação de sua condição como indígena. O processo de “retorno” a condição de indígena era paradoxal aos olhos da política nacional da época, que tinha por fundamento o mito da modernidade¹.

¹ Para Dussel a modernidade é um mito e não um conceito. A maneira de se retratar o avanço tecnológico e intelectual em oposição ao novo mundo. A modernidade não pode ser chamando de conceito. O autor afirma que utilizar o vocábulo conceito para designar modernidade esconde o caráter violento e opressor frente a outras civilizações. O autor aponta que o nascimento da modernidade como mito se dá com início das grandes navegações da península ibérica, Portugal e Espanha, e dessa forma surge, também, a constituição do outro como inferior e dominado, a centralização da Europa no mundo em oposição as novas terras, alocado, nesse sistema, como periferias (DUSSEL, 1993, p.38).

A força motriz dessa etnogênese foi a impossibilidade de desclassificação étnica dos indígenas presentes na região de Canijó de Águas Bellas, em Pernambuco. Os indígenas agrupados como Fulni-ô se encaixavam em todos os quesitos de avaliação da CMD, deste modo, não podiam ser incluídos no propósito desarticulador da comissão. (ARRUTI, p. 51)

Assim sendo, Arruti (2006, p. 51) informa que aquela comunidade recebeu o tratamento diferenciado do que vinha sendo dado aos grupamentos indígenas até então. Eles obtiveram proteção de seus territórios contra a ação de grileiros, assistência social para a manutenção de suas plantações, entre outras ações, que repercutiram instigando os novos caboclos a tentarem reaver sua identidade indígena e seus territórios.

Arruti aponta que esse movimento deu certo e, entre 1930 e 1940, na região, foram reconhecidas 11 coletividades como remanescentes indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais - SPI², órgão predecessor da FUNAI. Esse processo só foi possível por conta das relações de vizinhança e parentesco que se desenvolviam em redes de interrelação preestabelecida entre as comunidades que requeriam o reconhecimento étnico e, quando esse complexo emaranhado de conexões foi completamente abrangido, o processo se interrompeu, dando fim ao primeiro ciclo de etnogênese (ARRUTI, 2006, p.51).

b- Segundo ciclo de etnogênese indígena (1970-2003):

O segundo ciclo, de acordo com Arruti, iniciou-se em meados da década de 1970. O historiador informa que, de 1977 a 1979, cinco comunidades solicitaram oficialmente reconhecimento étnico. Na década seguinte, mais dez comunidades, e de 1990 a 1998, foram

² O SPI foi um órgão anterior à FUNAI, criado pelo Decreto nº 8.072/1910, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Commercio, durante o governo de Afonso Pena, para dar assistências aos indígenas brasileiros.

“Regulamento a que se refere o decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910

Do serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes

Art. 1º O Serviço de Protecção aos Indios e Localização dos Trabalhadores Nacionaes, creado no Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, tem por fim:

a) prestar assistencia aos indios do Brazil, quer vivam aldeiados, reunidos em tribus, em estado nomade ou promiscuamente com civilizados;

b) estabelecer em zonas ferteis, dotadas de condições de saubridade, de mananciaes ou cursos de agua e meios faceis e regulares de communicação, centros agricolas, constituídos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as exigencias do presente regulamento.”

registrados mais nove casos. O antropólogo ressalta que esse ciclo difere significativamente daquele dos anos 1920, pois, a sua estrutura não está pautada, necessariamente, nas conexões com os antigos territórios e nem com as redes de parentesco entre os diversos grupamentos. (ARRUTI, 2006, p. 52).

Para Arruti (2006, p. 52), esse fenômeno está relacionado a uma onda indigenista que estava se edificando nas décadas finais do período da ditadura militar e teve impacto significativo em importantes instituições entre elas a igreja católica, o que culminou na criação do Conselho Indígena Missionário – CIMI, além de propiciar o nascimento de inúmeras instituições não-governamentais de expressão nacional, como a Comissão Pró-Índio – CPI; principalmente após a divulgação da Declaração de Barbados (1971)³, que foi uma carta assinada por acadêmicos durante o Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, que denunciava a situação dos povos indígenas em diversos países da região.

Castro (2006, p.41) aponta que, no fim da década de 70, do século XX, quando o Brasil ditatorial tentava implementar seu projeto de colonização, em especial, na Amazônia, a definição do que era o indígena, do ser indígena absoluto, e no que consistia a comunidade como indígena, surgia como um instrumento jurídico discriminatório travestido de propósito emancipatório.

A emancipação se configurava como a ausência de responsabilidade do Estado brasileiro para com esses não mais indígenas. A tutela estatal, bem como a configuração do regime especial de cidadania só permaneceria caso o indivíduo não se perdesse como indígena com o contato e evolução social, conforme estabelecido pelo Código Civil de 1916, em seu artigo 6º, parágrafo único “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em

³ “O Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, realizado de 25 a 31 de janeiro de 1971, em Barbados, no Caribe, conhecido como Encontro de Barbados I, contou com a participação de quinze antropólogos, entre os quais quatro brasileiros: Darcy Ribeiro, Carlos A. Moreira Neto, Sílvio Coelho dos Santos e Pedro Agostinho. Foi uma tomada de posição dos antropólogos diante dos massacres físico e cultural contra os povos indígenas ocorridos no continente, sobretudo no Brasil. Procurava-se "estabelecer uma documentação científica sobre o problema indígena, que pudesse ser usada pelas organizações nacionais e internacionais" (Grünberg, 1972:9). Organizado pelo Instituto de Etnologia da Universidade de Berna, de Bridgetown, na ilha de Barbados, e patrocinado pelo Programa de Combate ao Racismo, do conselho mundial das Igrejas, esse encontro tornou-se um marco na luta pela sobrevivência dos povos indígenas. Destacou-se esse documento final, sobretudo, pela forma com que analisava as responsabilidades do Estado, da Igreja e da antropologia em relação a esses povos. Devido ao teor do texto, apenas Darcy Ribeiro, pelos brasileiros, assinou o documento, pois já se encontrava exilado no Chile, enquanto os demais, por serem professores universitários em atividade no Brasil, temiam possíveis represálias (id., ibid., pp. 508-510)”. (PREZIA, 2003, p. 54-55).

leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 41).

Viveiros de Castro (2006, p. 42) afirma que essa onda indigenista nasceu em oposição a “esse projeto de desindianização jurídica” que estava sendo promovido pelo governo militar. Formada por antropólogas, advogadas e defensoras da causa indígena – como as Comissões Pró-Índio, a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), e outras importantes organizações, se propuseram a pensar ontologicamente o indígena, entretanto, não com o intuito responder ao questionamento do regime militar, que tinha o propósito de evidenciar o nascimento do não indígena, e sim, para criar um modo de questionar a própria razão da pergunta “quem é indígena?”, bem como sua validade enquanto questão. Nas palavras de Castro:

Tudo isso surgiu desse movimento, que se constituiu precisamente em torno da questão de quem é índio – não para responder a essa questão, mas para responder contra essa questão, pois ela não era uma questão, mas uma resposta, uma resposta que cabia “questionar”, ou seja, recusar, deslocar e subverter. “Quem vai responder a essa resposta?”, pergunta o personagem de um filme de Herzog. Justamente: como responder à resposta que o Estado tomava como inquestionável em sua questão, a saber: que “índio” era um atributo determinável por inspeção e mencionável por ostensão, uma substância dotada de propriedades características, algo que se podia dizer o que é, e quem preenche os requisitos de tal quiddidade – como responder a essa resposta? Pois, a se crer nela, tratar-se-ia apenas de mandar chamar os peritos e pedir que eles indicassem quem era e quem não era índio. Mas os peritos se recusaram a responder a tal resposta. Pelo menos inicialmente. (CASTRO, 2006, p. 42).

Então, Arruti (2006, p. 52), aponta que no segundo ciclo, as demandas se relacionam em três categorias diferentes: a primeira delas é a reivindicação gerada pelo processo de partenogênese, ou seja, comunidades indígenas que se geraram de facções de outros coletivos, não sendo propriamente casos de comunidades emergentes; a segunda, está relacionada a permanência de laços genealógicos com comunidades já estabelecidas; e a terceira é a reivindicação da identidade por conta do compartilhamento de elementos dados como indígenas.

Na primeira categoria, a partenogênese dos coletivos indígenas deu-se no seio conflitivo das comunidades, que, muitas vezes, por escassez de recursos ou lutas de poder,

ocasionou o surgimento de novas estruturas sociais, políticas e interrelacionais seccionadas. Por conta dessas divisões, surgiram dois grupos, onde anteriormente era somente um, com reivindicações territoriais, assim como benfeitorias, assistência, além do reconhecimento da identidade étnica indígena também para aqueles que nasceram a partir dessas divisões.

É importante observar que nesses casos o ponto crítico das rupturas faccionais passa pelas limitações às negociações internas decorrentes de seus processos de territorialização. A moldura territorial das áreas indígenas, ligada à exigência de uma unidade político-administrativa, à qual se acopla uma extensão do aparelho burocrático do órgão tutelar, principal canal de acesso recursos externos, leva a que os recortes de natureza familiar ritual assumam uma dimensão territorial política que não seriam possíveis fora desse contexto (ARRUTI, 2006, p. 52).

Arruti exemplifica esse momento com a narrativa dos Tuxá, que tiveram suas terras tradicionais inundadas pelas águas da Hidrelétrica de Itaparica, e por não terem sido contemplados por um plano de compensação efetivo, o que causou disputas internas de poder e controle dos recursos, dividiram-se. Arruti afirma que essa divisão foi tão profunda que determinou diferenciações expressivas nas manifestações ritualistas e na organização política, o que culminou no surgimento de grupamentos indígenas completamente autônomos (ARRUTI, 2006, p.51).

A segunda categoria do segundo ciclo se deu pela ramificação genealógica da identidade ligada a uma comunidade já estabelecida. De acordo com Arruti, não havia uma solicitação por um reconhecimento étnico originário ou diferenciado, mas sim, a afirmação da permanência da identidade indígena nesses grupamentos, em atenção a uma coletividade já consolidada e de etnicidade nunca questionada. O antropólogo ressalta que muitos desses grupos são decorrentes de migrações na região do semi-árido, e destaca que entre os anos 1970 a 1995, 30 % das solicitações por reconhecimento étnico tinham relação com essa categoria, e todas eram de grupos que apontavam ligações com os indígenas Pankararu. (ARRUTI, 2006, p.52)

Por fim, na terceira categoria identificada por José Arruti (2006, p. 51) as reivindicações por reconhecimento partem de coletivos que nem são facções de alguma comunidade e nem são continuação de grupamentos indígenas já consolidados. Nessa hipótese, havia povos que habitavam um determinado território e recorriam a existência de

práticas e organização que eram reportadas como sendo indígenas, a exemplo do Toré⁴ para afirmarem sua identidade indígena. Essas comunidades reclamavam para si a realidade de uma identidade indígena inédita, com traços culturais compartilhados entre os povos da região.

Durante o segundo ciclo, o Estado passou a contar com uma ferramenta formal, os laudos antropológicos, para aferir a indianidade. Esses laudos conferiram às antropólogas o condão de determinar qual comunidade seria indígena ou não, que eram frequentemente solicitados em razão do pretense saber legítimo em relação aos povos indígenas.

Castro afirma que a declaração da identidade indígena como transformadora e única, não se apresentava como bastante para os próprios indígenas. Marcados por uma sequência de eventos legislativos e jurídicos que os desqualificavam como membros autônomos e capazes, tanto no plano civil quanto no plano social, as comunidades indígenas viam, agora, a necessidade, também, da chancela estatal da sua própria consciência indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 42)

Ademais, Arruti (2006, p.53) aponta que as solicitações por reconhecimento étnico estão intrinsecamente relacionadas com demandas por recursos: podendo ser eles de cunho cidadão, como o ingresso na universidade através do programa de cotas para indígenas; mas, principalmente, relacionadas com questões fundiárias.

Explica José Arruti (2006, p. 53) que muitos dos recursos solicitados provem direta ou indiretamente da estrutura estatal, e sua obtenção só é possível através do acionamento de uma estrutura burocrática que, se não tiver familiaridade com a existência da comunidade solicitante, provavelmente contará com uma etapa relativa ao reconhecimento identitário.

⁴ “O toré é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva por conta da variação semântica e das diversas formas de suas realizações práticas entre as sociedades indígenas e fora delas (1). Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Não se pode, além disso, precisar uma origem do termo e até do ritual do toré pela ausência de narrativas coloniais a seu respeito. O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política” (GRUNEWALD, 2008).

Deste modo, como os recursos geralmente são bens escassos, o Estado procura meios de conter o reconhecimento de tais grupos. Arruti (2006, p. 53) recapitula que, inicialmente, a ferramenta utilizada para identificar comunidades indígenas resistentes e filtrar o acesso aos direitos reivindicados, foi uma avaliação dos grupamentos comparando-os com o conhecimento prático do que seria uma comunidade indígena. No segundo ciclo de etnogênese, foram os laudos antropológicos, as ferramentas responsáveis pela consolidação das antropólogas como autoridade processos de reconhecimento étnico.

Por fim, Arruti (2006, p. 54) afirma que uma terceira fase de etnogênese poderia estar em iminência, por conta da ratificação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho em 2004. Esse novo dispositivo legal traz consigo um novo paradigma – a autonomia para a determinação da identidade dos coletivos pelos próprios coletivos.

Mas, afinal, quem é índio?

1.2– CONCEITO E INDETERMINAÇÕES EM RELAÇÃO AO SENTIDO DE “SER ÍNDIO”

“Todo mundo é índio, exceto quem não é” - Castro (2006, p. 45) cunhou essa sentença para expressar a impossibilidade de definir o que significa ser indígena e mais, da impraticabilidade de provar quem não é indígena. Essa frase, então, é o mais próximo de uma resposta para a pergunta sobre quem é indígena.

Viveiros de Casto afirma que a questão de definir quem é o indivíduo “índio” ou o que é a verdadeira “comunidade indígena” nasce de um contexto jurídico-ontológico, do qual podem derivar “monstros... pitorescos e relativamente inofensivos” (CASTRO, 2006, p.41).

O termo indígena ou índio foi cunhado por Cristóvão Colombo com base em uma imprecisão regional. Em 1492, ao sair da Espanha e atracar no atual continente americano, Colombo pensou ter chegado às Índias. Deste modo, indiscriminadamente, classificou os habitantes dessas terras como índios, terminologia genérica que permanece até os dias atuais.

Não há nenhuma comunidade com a intitulação de “índio”, pois, cada indivíduo indígena pertence a um povo com denominações estabelecidas pela própria comunidade, a exemplo dos Guarani Kaiowá, os Xavante, os Tupinambá. (LUCIANO, 2006, p. 30)

O termo “índio”, no decorrer da história do Brasil, era entendido como um termo depreciador, por conta dos preconceitos e discriminações difundidas contra as comunidades indígenas. Entretanto, nos anos de 1970, com a estruturação das organizações de movimentos indígenas, esses povos acordaram que era fundamental entender a terminologia “índio” como uma identidade articuladora necessária para estabelecer uma nova ordem social de defesa dos povos originários, conforme aponta Luciano (2006, p. 30):

Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes. (LUCIANO, 2006, p. 30 -31)

No Brasil, até 1973, não havia definição legal de índio. Esse termo designava um indivíduo presente no imaginário social, como aquele que vivia na floresta, em estado de isolamento. A conceituação legislativa do termo só surgiu com a instituição do Estatuto do Índio já no regime militar.

1.2.1. CONSIDERAÇÕES SOBRE O SIGNIFICADO DE “SER ÍNDIO” DURANTE O REGIME MILITAR

A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que "Dispõe sobre o Estatuto do Índio", apresenta uma determinação expressa do ser indígena, sujeito individual, não relacional, ou seja, não visualizado como coletividade e nem como sendo formado por ela, e que se identifica e é identificado por terceiros como indígena, além de estabelecer que para ser considerado como comunidade indígena, o coletivo deve se encontrar em completo isolamento da comunhão nacional. No seu art. 3º. a Lei 6001 estabelece que:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - 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;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - 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.

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.

O Estatuto do Índio, elaborado durante o período da ditadura militar com ideais de tutela e assimilação, adota duas teorias sobre identidade: o autorreconhecimento, que determina que o próprio indivíduo se reconheça como pertencente a uma identidade; e o heterorreconhecimento, em que um grupo externo identifica o indivíduo como tendo uma determinada identidade. Manuela Carneiro da Cunha (1994, p. 121-122), antropóloga e cofundadora da Comissão Pró-Índio de São Paulo, afirma que é possível interpretar os

questos estabelecidos pelo Estatuto do índio para determinar a identidade indígena através da compreensão platônica e da heracliteana.

A visão platônica pressupõe a existência de uma essência fundamental, na qual entende-se a “identidade e a cultura como coisas”, algo a ser alcançado, ser fiel e exato a um modelo. Essa forma de compreensão aproxima-se do critério de heterorreconhecimento para identificar o indígena: uma sociedade externa que tem em mente uma imagem do que é ser indígena, compara o indivíduo analisado com esse modelo e avalia se há ou não similaridades para determinar se permanece uma determinada identidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 121-122).

A outra noção, a heracliteana, entende a identidade como perenidade de um processo, de um movimento, uma memória. Infere-se, portanto, que a identidade vai além de um horizonte a ser alcançado ou do qual se tem distanciado, e diz respeito às fricções interétnica diferenciais e identificadoras estabelecidas pelas próprias comunidades em completude, e não pelos indivíduos que as compõem, ou grupos externos a ela. De acordo com o pensado por Carneiro da Cunha (1994, p. 121 - 122):

Como alternativa a esta perspectiva, pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória. A cultura não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes. Por comodidade, poderíamos chamar esta postura de heracliteana.

Nesse sentido, Oliveira (2002, p. 261) afirma que os critérios de autoidentificação e heteroidentificação estabelecidos simultaneamente no Estatuto do Índio para identificar quem é indígena são incompatíveis. Pois, “se uma identificação étnica corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito no interior de um contexto situacional, não faz sentido que as autotagificações e as tagificações por outrem devam necessariamente coincidir”.

O imaginário social, vigorosamente construído nas sociedades ocidentais modernas, em torno do que seria o indígena, aquele bom selvagem, que usa cocar, vive em ocas e permanece incluso nas florestas; juntamente com o que ele chama de “tradição legalista” se apresenta como barreira imponente para o desenvolvimento de estruturas teórico-

jurídicas que abarque os emblemas do reconhecimento de povos indígenas emergentes (ARRUTI, 2006. p 50).

Viveiros de Castro (2006, p. 42) aponta que se o indígena fosse um conjunto encadeado de características físicas e comportamentais, facilmente poderia se aferir o grau de indianidade de um indivíduo, bem como verificar se ele ainda se encaixava nessa estrutura. Uma simples perícia no indivíduo ou em sua comunidade seria suficiente para que fosse feita a indicação de quem é ou não mais indígena, entretanto, é justamente ao contrário.

Destaca-se que situação que originou a questão “o que é índio? ” foi o que Viveiros de Castro (2006, p.42) chama de submergência de etnias, que era o afastamento e deslocamento de comunidades inteiras de suas próprias tradições e referencial indígena, por causa do contexto histórico estrutural do período.

E era exatamente desses grupamentos de quem o governo federal, com mais força a partir de 1973, com a instituição do Estatuto do Índio, baseando-se no Código Civil de 1916, queria furtar-se da tutela. Pois com a comprovação de perda da indianidade, as terras habitadas por essas populações poderiam ser facilmente desocupadas, e inseridas no modo operante capitalista, bem como sua própria força de trabalho também deveria estar imersa e adaptada no mercado. Sobre esse contexto, Mauro (2013, 44-45) explana que:

Anteriormente à Constituição Federal de 1988, a política indigenista do Estado brasileiro tinha como objetivo declarado a promoção da “integração dos índios à comunhão nacional”. Até a década de 1970, muitas pessoas acreditavam que a extinção dos povos indígenas no Brasil não tardaria a acontecer. No período que ficou conhecido como “Milagre Econômico”, marcado pela forte expansão da economia interna, as frentes colonizadoras se alastravam pelo território nacional, causando sérios impactos para as comunidades indígenas e seus territórios. O governo militar subsidiava a implantação de grandes empreendimentos de infraestrutura, a instalação de indústrias e projetos agropecuários. Os índios eram vistos como entraves ao desenvolvimento. Até então se verificava uma tendência de decréscimo populacional significativo entre os índios por causa, principalmente, da mortalidade por contágio de doenças e da precariedade das condições de vida, e também em razão da assimilação cultural de indivíduos e grupos na sociedade envolvente. (MAURO, 2013, 44-45)

Viveiro de Castro afirma que, em meados dos anos 1970, surgiu um movimento em contraposição à política assimilacionista estatal, composta por antropólogas, advogadas,

entre outros setores da sociedade civil organizada, que tentavam “estabelecer (...) que índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito””(CASTRO, 2006, p. 42).

Castro (2006, p. 42). circunda a indianidade como um modo de *devir*, ou seja, a indianidade é um movimento perene, que se transforma e se adapta às realidades, e mesmo assim se mantém permanente. Não existe o “ainda” ou o “não é mais” indígena, o indígena não uma etapa civilizatória a ser ultrapassada para o estabelecimento da modernidade

Castro (2006, p. 41) afirma que a legislação indigenista era pautada na ideia de que os indígenas deveriam ser inseridos na estrutura econômica vigente. O processo mitológico da modernidade, apresentado por Enrique Dussel (1993, p. 43), era evidente: os indígenas, todos aqueles que ainda viriam a ser descobertos como indígenas, ainda estavam em uma etapa aquém do processo histórico evolutivo da comunhão nacional, e o Estado deveria utilizar todos os meios para assimilá-los e promover o desenvolvimento.

Durante todo o governo militar, foi tentado retirar a consciência indígena das populações e, em muitas coletividades, esse exercício surtiu efeitos sociais, que tiveram consequências tanto no contexto político quanto no contexto jurídico das pessoas que faziam parte desses grupamentos. De acordo com o relatório da Comissão Nacional da Verdade, a ditadura de 1964 considerava os indígenas como obstáculos para o desenvolvimento brasileiro. Com intuito de viabilizar a modernização nacional, o governo da época cometeu diversos tipos de violações contra os povos indígenas.

Sobre o assunto, a Comissão da Nacional da Verdade (2014, p. 251-252) expõe que:

É exatamente nesse período, através da promulgação da Lei nº 6.001/1973 (“Estatuto do Índio”) que a “integração” dos indígenas à “comunhão nacional” passa a ser consignada na legislação enquanto principal objetivo da política indigenista do país, ao lado da proteção da cultura indígena. A contradição patente entre as políticas voltadas à “integração” e aquelas voltadas à proteção da cultura, além de se manifestar na prática da política indigenista, também transparece o “Estatuto do Índio”, quando em seu artigo 3º, parágrafo 2º, exclui-se da definição de “comunidades indígenas” ou “grupos tribais” aqueles que estivessem integrados à comunhão nacional. Essa incongruência da lei foi o que motivou posteriormente a tentativa do governo, através da Funai, de “emancipar” boa parte dos povos indígenas, visando considerá-los “aculturados” e, com isso, argumentar que perderiam seus direitos territoriais assegurados pelas constituições de 1946 e 1967,

episódio já abordado na Introdução. Assim, se estabelece na prática uma política que, ao invés de proteger os “usos, costumes e tradições” indígenas, atua diretamente para alterá-los sempre que se julga que se apresentam como um “empecilho” ao projeto político do governo. É gestada uma política de exceção, a partir da qual o “modo de ser” de cada um dos povos indígenas permanece sempre sob suspeita e a proteção dos seus territórios, assegurada pela Constituição, torna-se arbitrariamente passível de relativização ao sabor de interesses políticos. Esse eixo comum, que transforma o “modo de ser” de cada um dos povos indígenas em alvo político da perseguição de Estado visando à apropriação de seus territórios, é que articula os cinco tipos de graves violações aqui analisadas e as torna complementares entre si. (...) Mais uma vez, o caso de Itaipu é emblemático. Após identificar os Guarani do oeste do Paraná enquanto “empecilho” para o projeto de construção da hidrelétrica binacional, que implicavam o alagamento de suas áreas de ocupação tradicional, o Estado se esforça para removê-los e expulsá-los de suas terras, utilizando-se de uma série de artifícios, inclusive a negação de sua identidade étnica por meio da emissão de “laudos de aculturação”.

O processo desencadeado durante o regime militar de assimilação dos indígenas serviu, por outro lado, para dar visibilidade a essas populações, que passaram a ser notadas na realidade nacional. Antes, eram só retrato de um imaginário distante e romântico há muito findado (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 42).

E mais, Castro (2006, p. 42) ressalta que a movimentação do governo ditatorial despertou nos próprios indígenas a necessidade de procurar o reconhecimento de sua identidade como sujeitos de direito, caso contrário, realmente perderiam sua identidade indígena e nessa conjuntura surgiram lideranças de expressão nacional, a exemplo de Mário Juruna, Maninha Xucuru-Kariri; Rosane Kaingang, Rita Potiguara, entre outras.

1.2.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O SIGNIFICADO DE “SER ÍNDIO” DURANTE O REGIME DEMOCRÁTICO

No período democrático, a questão retorna, mas em outra circunstância. A promulgação da Constituição Cidadã preparou um terreno de confiança aos indígenas. A eles foi reservado um capítulo inteiro que confessava a particularidade social da comunidade indígena frente à comunhão nacional.

Castro aponta que, ao contrário do preconizado Darcy Ribeiro (1970), que previa, como certo, uma futura condição camponesa, ocorreu justamente “um processo de transfiguração étnica”, e a emergências das comunidades como indígenas (CASTRO, 2006, p.43).

Com o advento da Constituição de 1988, o projeto de emancipação dos indígenas foi diametralmente modificado. A nova ordem democrática estabeleceu que as comunidades indígenas por completo eram sujeitos coletivos de direitos coletivos. Essa concepção se contrapõe a noção de desrotulação do indivíduo indígena, um por um, até a completa descaracterização e eliminação dessa identidade coletivamente, propósito que se apresentava como a falácia da libertação, ou mito da modernidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 44).

Nessa nova ordem constitucional, a individualidade foi substituída pela coletividade, tornando-se parte de um conteúdo relacional e transindividual, cenário que se adequa melhor a realidade de uma identidade indígena. A identidade de um indivíduo enquanto indígena só é possível por sua identificação com o grupo e o reconhecimento do grupo quanto ao seu pertencimento, e não somente em contraste com o não indígena.

Com a Constituição, consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos. O “índio” deu lugar à “comunidade” (um dia vamos chegar ao “povo” – quem sabe), e assim o individual cedeu o passo ao relacional e ao transindividual, o que foi, desnecessário enfatizar, um passo gigantesco, mesmo que esse transindividual tenha precisado assumir a máscara do supra-individual para poder figurar na metafísica constitucional, a máscara da Comunidade como Super-Indivíduo. Mas de qualquer modo o individual não podia deixar de ceder ao relacional, uma vez que a referência indígena não é um atributo individual, mas um movimento coletivo, e que a “identidade indígena” não é “relacional” apenas “em contraste” com identidades não-indígenas, mas relacional (logo, não é uma “identidade”), antes de mais nada, porque constitui coletivos transindividuais intra-referenciados e intra-diferenciados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 43).

A comunidade indígena é quem cria e define o que é o indivíduo indígena, sendo, portanto, o início e o fim de sua própria existência. As relações transindividuais da comunidade são as formadoras do corpo indígena e, portanto, não há índio sem comunidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 47)

Nesse cenário, Viveiros de Castro (2006, p. 48) aponta que houve um processo de ressurgimento das comunidades que tinham sido anuladas durante o período ditatorial. Anulações que se deram por diversos motivos, desde uma necessidade de se camuflar entre os não-indígenas, para conter a extinção da comunidade, quanto por influências político-religiosas, ou mesmo pela descaracterização de toda a identidade de uma comunidade ao ser misturada com outras etnias.

A Constituição de 1988 trouxe consigo uma sensação de segurança e legitimidade para que todas as comunidades indígenas pudessem retomar sua posição de detentores de direitos e deveres frente ao Estado brasileiro. Ela reconheceu o fracasso do processo de desindianização, que contava com o apoio do aparato jurídico e ideológico nacional, e estabeleceu um caminho de retorno para todas as comunidades que desejassem retomar sua identidade. A partir de então, a identidade indígena passou a ser vislumbrada como motivo de orgulho e privilégio, o que muito tempo foi apagado e rechaçado (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 49).

Deste modo, a questão inicial “Quem é índio?” deixou de ter a pretensão exterminadora e transmutou para a área de interesse dos próprios indígenas, bem como daqueles que pensam a favor da promoção dos direitos indígenas.

1.2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS DESAFIOS DO SIGNIFICADO DE “SER ÍNDIO” NA ATUALIDADE

Atualmente, a problemática surge como uma tentativa de contenção de uma dita banalização da consciência indígena, visto que toda coletividade pode, agora, reivindicar sua identidade indígena. Castro (2006, p. 44) acentua que, aparentemente, essa possibilidade viria a prejudicar as conquistas e direitos dos “verdadeiros” indígenas. Haveria uma banalização da condição jurídica e ideológica dessas comunidades, e quem poderia sair prejudicado seriam aqueles grupos que não deixaram de se reconhecer com indígenas.

Nesse contexto, ressurge uma falaciosa competência atribuída às antropólogas, que é a de garantir a identidade indígena. Mas, como já apresentado, só há indivíduo indígena por conta da existência de uma comunidade indígena e somente ela é capaz de determinar quem é indígena, e no caso de ser questionada a identidade da própria comunidade, ela

própria deve garantir sua identidade. Castro (2006, p. 47) evidencia que não há como isso ser feito por meio de laudos antropológicos ou estudos que visam identificar e determinar quem é indígena e quem não é.

Castro (2006, p. 47) chama atenção para o fato de que os elementos culturais pré-ameríndios são parte da história do país, da formação das Américas, e não servem, portanto, para determinar e fundamentar identidades, pois, essa noção não está diretamente relacionada com a formação da identidade indígena. As comunidades indígenas têm perspectivas diferentes, quando a sua identidade em referência a realidade histórica, mas elas são uma estrutura diferente do fundo cultural.

Arruti (2006, p. 50) afirma que a definição dos coletivos indígenas não é um processo endógeno pautado nas relações estruturais com os mecanismos autodeterminados, autoclassificados e transmitidos transgeracionalmente, que delimitam a existência e o pertencimento da própria comunidade. A cultura deixa de ser quesito obrigatório para a determinação de povos indígenas, pois, o conteúdo não é ponto único para apreender o que diferencia um grupamento da comunhão nacional, uma vez que ele não é a causa, mas sim, consequência de fatores diversos: políticos, sociais e históricos, uma variável resultante, também, dos próprios mecanismos de autodefinição de cada comunidade.

Viveiros de Castro (2006, p. 46-47) vai ao encontro do posicionamento de Arruti e propõe que a realidade indígena não um quesito cultural, pois, assim seria somente fazer uma perícia nos elementos culturais presentes para determinar se aquele coletivo é indígena. Existe um fundo cultural que compõe a coesão do grupo, que tem relação com as estruturas pré-colombianas, entretanto, essa condição não é determinante, embora possa ser suficiente, para definir quem é ou não indígena. Mas identidade também não pode ser aferida por meios biológicos. Segundo o autor, genes ameríndios estão presentes em todos os corpos brasileiros. Deste modo, a existência de uma biologia indígena faz com que todos os grupamentos sejam biologicamente indígenas, independentemente de se identificarem ou não como indígenas.

Mas, esse elemento não forma identidades, e sim, mais uma vez, apresenta-se como quesito formador da história nacional, que passou por um intenso processo de miscigenação racial, com propósitos excludentes, e de decomposição social. Viveiros de Castro (2006, p. 45) afirma que, mesmo com todas as políticas de diluição do gene indígena

na estrutura nacional, não foi possível destruir por completo a identidade da comunidade indígena.

A memória desses coletivos não pode ser completamente suprimida, nem mesmo sua própria configuração fática foi exterminada com essas políticas de miscigenação, pois, a identidade do indígena nasce e perpetua-se no momento da sua reprodução, na passagem da identidade de pertencimento, da compreensão do que é formar, participar e, principalmente, ser de um determinado grupo, sendo, portanto, difícil a destruição completa de uma identidade.

Nesse processo de desmembramento, as células das coletividades indígenas reestruturaram seu modo de vida, sua forma de pertencerem ao grupo, e conseqüentemente sua própria cultura. Ou seja, houve um rearranjo da estrutura identitária, que é sempre mutante, assim como de todas as coletividades.

Viveiros de Castro (2006, p. 46) destaca que, considerando o cenário de transformação constante e permanente das culturas, não há que se falar em cultura legítima, ou autêntica, ao mesmo tempo que não é possível a tese da existência não autêntica, visto que a própria concepção do que é autêntico se apresenta como mais um mito ocidental. Assim sendo, não existem os “verdadeiros índios” e nem se pode exigir que exista:

A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo mais que isso – ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arqui-metafísico. Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizada pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-anthropologia dos brancos. Que diabo teriam os índios a ver com isso? (CASTRO. 2006. p. 46).

Estabelecer o indígena cabal e, deste modo, determinar definitivamente quais são as coletividades indígenas, é uma problemática do poder judiciário? Viveiros de Castro (2006, p. 46) chama atenção para a origem dos impasses que giram em torno desse assunto: a ampliação da demanda por acesso a direitos constitucionais, principalmente, por terras.

Aparentemente, gente que não é indígena está querendo ser indígena, mas o fato é que têm grupos que nunca foram completamente desindianizados, pois passaram por um

processo de dissolução indígena incompleta, querendo retomar todas as prerrogativas decorrentes da identidade indígena. Só que essa situação é um tanto paradoxal para a lógica legislativa, jurídica e política nacional. O processo deveria correr para a “modernidade”, e, como verifica Castro, a única possibilidade era deixar de ser índio, não sendo exequível o caminho reverso (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 45).

Assim, Viveiros de Castro (2006, p. 46) ressalta que há uma pressão para que o judiciário determine até quando uma comunidade pode ser considerada indígena, seriam somente os indígenas isolados? Deveriam ser incluídos os de recente contato? Depois de inúmeros contatos, as comunidades perderiam a identidade indígena? Ou seja, quem teria direito a demarcação, delimitação e homologação de terras indígenas?

Ademais, Castro (2006, p. 46) indica que se houvesse uma determinação politico-jurídica de criar uma lista das comunidades indígenas, nos moldes do pensado pelos Estados Unidos - Indian Reorganization Act (1934)⁵, por mais fundamentados que fosse esse cerco delimitador, desencadearia uma corrida para ser registrado como indígenas, aos moldes do que já tem ocorrido com os requerimentos de emissão tardia do Registro de Nascimento Indígena - RANI. Esse mecanismo tem tido seu objetivo desvirtuado justamente por essa ideia de que indígena precisa de um documento que prove sua etnicidade perante o Estado brasileiro.

Viveiros de Castro faz um exercício de construção conceitual para definir nos moldes ditos jurídicos o que é índio. De acordo com o antropólogo, os indígenas “são enunciados performativos e não enunciados constativos, dependendo, portanto, de condições de felicidade e não de condições de verdade (no sentido de correspondência com um estado de coisas) ” e por esse estado, ele quer dizer que é uma consciência que possui suas próprias correspondências, e essas proposições não podem ser determinadas por um terceiro (CASTRO, 2006, p.47).

Castro chama atenção para o fato de que o que faz do indivíduo um indígena é o pertencimento a uma comunidade indígena, ou seja, o índio não é um ser singular, e sim, um

⁵ The Indian Reorganization Act -IRA, June 18, 1934 (Wheeler-Howard Act - 48 Stat. 984 - 25 U.S.C.§ 461 et seq) – É uma lei dos Estados Unidos que objetiva conservar e promover o desenvolvimento das terras e dos recursos dos povos reconhecidamente indígenas em âmbito federal. Além disso, prevê a possibilidade de estender aos indígenas o direito de criar suas próprias empresas, bem como de possuir sistema próprio de crédito. Essa legislação, contudo, estabeleceu um sistema de cadastro e somente as comunidades constantes na listagem oficial de povos indígenas poderiam usufruir das benesses da lei.

coletivo interrelacional. Sendo assim, não há como tentar definir a célula. Conclui Castro que o intento das antropólogas está em proporcionar a compreensão das condições indianidade das comunidades indígenas, e não as determinar. “Não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006. p. 49).

E, nesse tentame de favorecer o esclarecimento da definição de índio, Castro ensaia conceituar a comunidade indígena. Segundo o antropólogo, o termo “índio” revela uma espécie de organização coletiva e não uma condição de atores individualmente. Deste modo, propõe duas características para diagnosticar comunidades indígenas, são eles: as relações de parentesco ou vizinhança; e os laços com os povos pré-ameríndios, que podem ser tanto históricos quanto culturais (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 47).

O ponto realmente fundamental na escolha da “comunidade” como sujeito da minha definição fictícia é que o adjetivo “índio” não designa um indivíduo, mas especifica um certo tipo de coletivo. Nesse sentido não existem índios, apenas comunidades, redes (d)e relações que se podem chamar indígenas. Não há como determinar quem “é índio” independentemente do trabalho de auto-determinação realizado pelas comunidades indígenas, isto é, aquelas que são o objeto do presente exercício definicional, ou melhor, meta-definicional. O objeto e o objetivo da antropologia, diga-se de passagem, é a elucidação das condições de auto-determinação ontológica do outro. E ponto. [...] comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros. O “ou” aqui é evidentemente inclusivo: “seja parentesco, seja vizinhança”. Esse é um ponto importante, porque ele impede uma definição genética ou genealógica de comunidade. A ideia de vizinhança serve para sublinhar que “comunidade” não é uma realidade genética; por outro lado, colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade”. Em outras palavras, a comunidade que tenho em mente é ou pode ser uma realidade temporal tanto quanto espacial. Em suma, “parentesco” e “território”, para falarmos como Morgan, são tomados aqui como princípios alternativos ou simultâneos de constituição de uma comunidade. Convém sublinhar o caráter não-geométrico desse território: a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo ao contrário ser dispersa e descontínua. Então, (1) comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança, e (2) que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 48).

As relações de parentesco ou vizinhança são relativas à noção de monta da comunidade, formação e nascimento. Ela se dá pelos “vínculos interpessoais fundamentais”

que ligam os indivíduos entre si, e nas diferentes dimensões de identificação dessa conexão (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.48).

Os quesitos que identificam essa conexão são particulares a cada coletivo e por eles estabelecidos, assim como também são autodeterminados pelos grupamentos não-indígenas. A compreensão tanto do parentesco quanto da vizinhança é aquilo que a comunidade entende como sendo, e a percepção da própria comunidade é quesito fundamental e suficiente para sua determinação.

Ademais, Castro (2006, p. 47) elucida que o liame histórico-cultural com as sociedades pré-americanas é o componente inescusável para a compreensão da indianidade. Esse quesito está imbricado no reconhecimento da existência de um universo autônomo social anterior ao período colonial e que subsistiu na atualidade, e destaca que esse elo tem facetas multidimensionais, relativas as condições políticas, históricas e culturais, que não necessariamente aparecem ao mesmo tempo, e nem precisam estar juntas, basta que uma dessas circunstâncias esteja presente.

Nessas condições dimensionais históricas são: a permanência da ideia de inserção do coletivo em um território, de acordo com a sua perspectiva pré-colombiana, que a existência de um espaço para o desenvolvimento e relação do grupamento; e a manutenção da memória que culminou da dependência da trajetória para a situação atual do grupamento, quesito que leva em consideração a interferência dos movimentos assimilacionistas, catequizadores e exterminadores para a conjuntura atual de um determinado coletivo.⁶

O aspecto cultural é a vontade assertiva dos membros da comunidade de continuarem ligados a ela, e fazerem permanecer nela a identidade indígena, pois, nenhuma

⁶ Um parêntese se faz necessário - Dussel (1993, p. 13) explicita que esse processo histórico social de violência iniciou-se com o “descobrimento de novos mundos”, parte de um mito fundador heroico europeu. O novo mundo se refere à contraposição a algo já estabelecido e civilizacionado, que no caso seria a Europa, e descoberta alude ao fato de que não havia nada e nem ninguém nessas terras, que elas estavam à deriva no planeta, a espera dos grandes descobridores. Dussel apresenta duas faces da colonização ibérica: a colonização do espaço físico, que estruturou os futuros países como áreas periféricas desde a invasão dos colonizadores até hoje, capitalistas e fornecedoras de matérias primas. E o segundo olhar apresentado é o de que o colonizador também colonizou a vida dos habitantes originários, totalizando suas rotinas, escravizando seu trabalho, transformando as pessoas em assalariados de suas próprias terras, dominando corpos e almas. A dominação da alma se configurou no momento em que houve a catequização dos povos originários, a imposição a eles da religião europeia e a demonização das crenças praticadas no território. Os princípios de harmonia, fraternidade, caridade e amor foram violentamente impostos.

identidade pode ser coercitivamente estabelecida, os próprios membros de uma comunidade indígena devem querer ser parte dessa coletividade indígena, ao mesmo tempo que também é possível querer deixar de ser parte, ou ainda, retornar ao seu estado anterior de indígena, num movimento emblemático para o estado brasileiro, que durante muito tempo de sua história buscou impor o caminho da “desindianização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 48).

E por fim, Viveiros de Castro (2006, p. 49) delibera que a perceptiva sociopolítica é o arbítrio de se constituir como grupamento distinto da comunhão nacional, com o requerimento, expresso ou tácito, de manutenção dos usos e costumes tradicionais.

Em síntese, com o advento de uma nova ordem cidadã promovida pela Constituição de 1988 e a ratificação da Convenção nº 169 da OIT, a identidade indígena não pode mais ser entendida como algo individual, conforme determinado pelo Estatuto do Índio, nem aferido por quesitos biológicos, culturais, ou simplesmente históricos. A conceituação da identidade indígena é uma tarefa complexa, que deve levar em consideração e como fundamento a consciência da identidade étnica de cada povo que se identifica como indígena.

CAPÍTULO 2

TENTATIVAS DE RECONHECIMENTO FORMAL

2.1—LIMITAÇÕES E PERSPECTIVAS DA ANTROPÓLOGA E DA PERÍCIA ANTROPOLÓGICA NO PROCESSO DE RECONHECIMENTO ÉTNICO NO BRASIL.

2.1.1 – A PERÍCIA ANTROPOLÓGICA E A ANTROPÓLOGA

A Lei nº 5869/1973, que institui o Código de Processo Civil de 1973, no artigo 420, estabelece a perícia como meio de prova. O profissional que realiza as tarefas pertinentes a essa modalidade deve ter nível superior de escolaridade e estar inscrito na entidade de classe competente. Também deve possuir notório saber na área em que realizará a perícia, devendo comprovar essa especialização por meio de títulos, conforme determinado no art. 145 da referida lei:

Art. 145. Quando a prova do fato depender de conhecimento técnico ou científico, o juiz será assistido por perito, segundo o disposto no art. 421.

§ 1º Os peritos serão escolhidos entre profissionais de nível universitário, devidamente inscritos no órgão de classe competente, respeitado o disposto no Capítulo VI, seção VII, deste Código.

§ 2º Os peritos comprovarão sua especialidade na matéria sobre que deverão opinar, mediante certidão do órgão profissional em que estiverem inscritos.

§ 3º Nas localidades onde não houver profissionais qualificados que preencham os requisitos dos parágrafos anteriores, a indicação dos peritos será de livre escolha do juiz.

Ao analisar a função da perícia antropológica na afirmação dos direitos dos indígenas, o Subprocurador Luciano Mariz Maia afirma que esse instrumento, entre outros objetivos, é incumbido de realizar a identificação de grupos étnicos como coletivos étnicos. Essa perícia resultará em um laudo antropológico que prestará assistência ao juiz no processo decisório. A perícia antropológica se faz necessária quando se trata de entender outro contexto social, em que os fatos e verdades circundam em um cenário diferente daquele em que se

encontra o judiciário e que necessitam ser interpretados para terem seu significado social e interrelacional compreendido (MAIA, 2014).

Ilka Boaventura Leite explana que a produção de laudos está imersa em um contexto singular e, ao inserir elementos conectados com solicitações governamentais, altera “questões epistemológicas e éticas que, para muitos, podem soar descontextualizadas, estranhas e até extemporâneas”. Ela assegura que nesse contexto, a perícia antropológica se estruturou como um mecanismo constante nos trabalhos das antropólogas. (LEITE, 2005. p. 16).

A perícia antropológica já foi instrumento de interesses preestabelecidos e de propósitos questionáveis do ponto de vista da proteção das comunidades estudadas. Durante o período da ditadura militar, a atividade pericial antropológica foi contestada por seus próprios pares, que alertavam para violação pelo governo e pelos operadores do direito contra os povos analisados (LEITE, 2005, p. 15).

Citando Roberto Cardoso de Oliveira, Leite (2005, p. 16) afirma que a questão ética deve se sobrepor aos interesses desenvolvimentistas e privados em qualquer contexto, não somente para o profissional de antropologia. Além disso, ainda que a perícia antropológica se alicerça, no andar da Constituição de 1988, como ferramenta do Estado Democrático de Direito, contribuindo para a compreensão e promoção do convívio com as diferenças.

A atuação da antropóloga, quando solicitado para auxiliar na solução de uma questão jurídica ou administrativa, vai além da produção de um parecer, relaciona-se com as estruturas sociais da comunidade que está sendo observada e visa destacar a voz desse grupo, bem como suas perspectivas. Leite ressalta que a expertise da antropóloga angaria posição de destaque na comunicação entre o direito e a comunidade:

É, sobretudo, nesta conjuntura histórica que a perícia antropológica se consolida, pelas contribuições apontadas nas pesquisas etnográficas. Fica evidente que o trabalho do antropólogo perito não se constitui num mero parecer técnico, mas reflete uma preocupação central: o aprofundamento resultante da pesquisa de campo etnográfica, elaborado na vivência “in loco” e que busca realçar o ponto de vista dos grupos pesquisados. Os instrumentos consagrados pela prática antropológica adquirem, neste caso,

um lugar privilegiado na interlocução com o campo e com os profissionais do Direito, nas ações necessárias à revisão constitucional que se inicia desde a promulgação da Carta Magna (LEITE, 2005, p. 17).

Em novembro de 2000, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) editou a Carta de Ponta das Canas. Esse manifesto apresenta as condições estabelecidas pelos próprios antropólogos para aceitar realizar um laudo pericial, que afirmaram que as tensões envolvendo a administração, o poder judiciário e as antropólogas se dão no âmbito das singularidades das definições em cada área, do campo de atuação e das perspectivas sociais que norteiam cada uma dessas esferas. A Carta afirma que essas divergências se materializam nos antagonismos entre:

- 1- Produzir julgamentos ou produzir inteligibilidade;
- 2- Produzir “verdades” ou produzir interpretações;
- 3- Operar uma hermenêutica do código legal para aplicação objetiva de um ordenamento jurídico nacional ou realizar descrições densas da realidade local, que dificilmente podem fugir de suas aplicações contextuais; (LEITE, 2005, p. 35).

2.1.2 O PAPEL DA ANTROPÓLOGA E DO LAUDO NA DEFINIÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA NO BRASIL

Durante o período compreendido pelo segundo ciclo de etnogênese identificado por Arruti (de 1970 a 2002), a FUNAI, apoiando-se na definição de *índio* determinada pelo Estatuto do Índio, de 1973⁷, consolidou o rito de utilização de laudos antropológicos para a determinação de identidades étnicas de comunidades indígenas, conforme indica Mauro (2013, p. 56).

Mauro (2013, p.56) afirma que a administração pública e o próprio poder judiciário, ao debater as questões voltadas para a proteção dos direitos indígenas solicitavam

⁷ O estatuto do índio, conforme art. 3º, apresenta três critérios para verificar se um indivíduo é indígena - ascendência pré-colombiana, ser identificado, e se identificar como índio.

com frequência laudos antropológicos para tentar determinar conclusivamente a identidade de grupos que se autointitulavam indígenas.

Acreditava-se que a identidade de um povo poderia ser aferida por elementos diferenciativos, tais como a cultura, a língua e o isolamento. Com os laudos, a FUNAI objetivava verificar a legitimidade da declaração da comunidade através da comprovação dada por um perito. A voz da coletividade não era ouvida.

Em meio à vigência da tutela estatal sobre os povos indígenas, não havia o reconhecimento da capacidade civil desses povos. Além disso, a política estatal vigente visava diminuir a quantidade de indígenas que deveria cuidar e proteger e a solicitação de laudos periciais tinha esse intuito, ou seja, barrar a entrada de comunidades no estreito círculo da tutela (ARRUTI, 2006, p. 52).

Leite sinaliza que os anos que antecederam à promulgação da Constituição de 1988 foram fundamentais para a consolidação da perícia antropológica como instrumento promotor de direitos, por conta das colaborações etnográficas realizadas nos anos anteriores, (às quais já foram citadas no capítulo 1, Ciclos étnicos conforme Arruti (p. 16-20)). E destaca que a aproximação das antropólogas com os agentes do poder judiciário promoveu uma interlocução favorável para a promoção dos direitos indígenas (LEITE, 2005, p. 17).

Nesse período, intensificaram-se os debates em torno da promoção efetiva dos direitos dos povos indígenas e comunidades remanescentes de quilombolas, o que chamou a atenção dos operadores do direito e da administração pública para a efetiva contribuição de laudos antropológicos na consolidação e promoção de direitos, dando início a um maior estreitamento entre o direito e a antropologia. (OLIVEIRA, 2002, p. 243).

Entretanto, ressalta Oliveira (2002, p. 248) que, por mais que as antropólogas sejam entendidas na identificação da etnicidade de coletivos indígenas, a menos que sejam integrantes do grupo que estão observando, elas apresentarão o relato mais próximo da realidade, mas que não será completamente fiel às relações ali observadas; desse modo, o relato terá, como os olhos de estrangeira, uma realidade apreendida por um filtro impossível de se desvencilhar, por se tratar de uma temática muito complexa para ser avaliada pelos laudos antropológicos.

Por mais que a metodologia tente minimizar o distanciamento do perito com a sociedade em análise, quanto a determinar identidades, a perícia apresenta-se uma prova arbitrária. Oliveira (2002, p. 251) destaca que, ao solicitar uma perícia antropológica para determinar uma identidade étnica, atribui-se a essa coleta de dados uma expectativa maior do que ela realmente possui, pois, não é possível para a antropóloga identificar e classificar indivíduos ou sociedades, com base nos elementos culturais presentes, em tipos ideais.

Nesse sentido, Oliveira aponta que a cultura não é um elemento constante e homogêneo. As sociedades humanas se transformam constantemente e de forma profunda, sendo mutantes dentro de si mesmas, não havendo possibilidade, portanto, que os dados apresentados pela antropóloga, na perícia solicitada para determinar a identidade de uma comunidade, apresente a precisão científica requerida e desejada:

As formas culturais não revelam a mesma homogeneidade e regularidade que a transmissão genética, e as unidades sociais não são claramente recortadas, descontínuas e permanentes como gêneros e espécies naturais. E, principalmente, as unidades sociais mudam com uma velocidade e com uma radicalidade sem precedentes no âmbito do processo da evolução natural. As unidades sociais abandonam velhas formas culturais, recebem (e reelaboram) algumas de outras sociedades, e ainda criam formas novas e distintas (OLIVEIRA, 2002, p. 259).

Castro (2006, p. 44) afirma que, a partir do momento em que a questão do que define o indígena foi inserida num contexto de judicialização, as antropólogas tornaram-se instrumentos e interlocutoras do Estado, num processo que ia além dos requisitos estabelecidos nos processos de demarcação de terras, que utilizam antropólogas para avaliar a tradicionalidade do uso da terra.

A atribuição de poder discriminar quem é ou não indígena, sendo a antropóloga a técnica responsável por essa análise, garante a elas a prerrogativa de autoridade para instruir a instituição que por si só tem a capacidade de decidir definitivamente a questão, o Poder Judiciário. Desse modo, a problemática gira em torno desse cenário, a antropóloga em posição de estabelecer a identidade da comunidade com a chancela do judiciário (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 45).

Silva (2005, p. 120) afirma que a identificação étnica se caracteriza por ser um processo de “categorização recíproca e pragmática” que é realizado como resultado de cotejos analíticos nos cenários em que cada sociedade está inserida e que intermedeiam o contato com as esferas materiais e simbólicas, além de estabelecerem coesão a um dado sistema social.

Oliveira (1994, p. 119) considera que a identidade é “contrastiva”, ou seja, ela se estabelece a partir de uma contraposição entre um grupo e o outro, mas não para identificar o externo, mas sim, para determinar os limites *do nós*. Pois, a afirmação de uma identidade é fruto de uma oposição, não sendo possível surgir isoladamente.

Silva (2005) estabelece que a identidade étnica não pode ser determinada por um indivíduo externo a essa comunidade, através de um laudo antropológico, por exemplo. A identidade só pode ser aferida e “identificada” pelos próprios integrantes do grupamento, que estão imersos em conjunturas sociais e históricas *sui generis*, em que as relações sociais de entrada e permanência nessa sociedade são esculpidas no seio desse mesmo povo. E assim, não há como determinar a identidade do outro por meio de laudos antropológicos pois as categorias só podem ser estabelecidas na comunidade e o laudo é uma apreensão dessas categorias preestabelecidas e não sua determinação.

Oliveira (2012, p.73-74) sinaliza que, quando se trata de etnicidade, a antropóloga não deve se deixar seduzir pela autoridade científica que lhe é concedida pelos aparatos estatais e pela solicitação do poder judiciário e, desse modo, determinar as perspectivas sociais nas quais as sociedades avaliadas estão imersas em substituição desses mesmos coletivos.

Por outro lado, Oliveira aponta que:

É importante, portanto, face às amplas e contraditórias expectativas sociais que suscitam, bem como considerando as distorções que apresentam, discutir três aspectos da utilização desse quadro teórico nos laudos periciais. O primeiro ponto a destacar é um direcionamento próprio, onde a investigação conduzida pelo antropólogo deveria voltar-se para encontrar uma identidade étnica (frequentemente entendida como urna auto-classificação), enquanto por outro lado deveria explicitar como a sociedade regional envolvente continua a distingui-la de si própria (o que usualmente se dá através da manipulação de preconceitos e estigmas). Assim diz Carneiro da Cunha (1986:118): “a identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função da auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente”. Cabe notar que essa é uma apropriação pouco fiel das formulações de Barth (1969), que apenas afirma que um grupo étnico SÓ pode ser definido segundo critérios de pertencimento e exclusão

por ele mesmo elaborados. Ou seja, que um grupo étnico deve existir enquanto um conjunto de categorias nativas, utilizadas pelos próprios atores sociais. O que chama a atenção de Barth (1969) não é a definição de uma identidade étnica, mas a busca de fatores (positivos e negativos, os estigmas estando entre esses últimos) que levam ao fenômeno da manipulação da identidade étnica. Se uma identificação étnica corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito dentro de um dado contexto situacional, não faz sentido supor que as auto-classificações e as classificações por outrem devam necessariamente coincidir (OLIVEIRA, 2012, p. 73-74).

O antropólogo Cristhian Teófilo da Silva (2005, p. 122) considera que laudos antropológicos não servem para determinar a identidade de nenhum povo, independentemente da metodologia utilizada. Cabe a antropóloga, quando solicitada para auxiliar ao poder judiciário ou à instância do poder executivo no que se refere à etnicidade de um determinado grupo, trazer à tona as categorias identitárias estabelecidas pela própria comunidade. Deste modo, não haveria um laudo, no sentido estrito da palavra, mas sim uma documentação etnográfica das perspectivas da comunidade sobre sua própria condição de indígena.

Quanto à produção de relatórios de identificação étnica, a Carta de Ponta das Canas faz uma importante ressalva ao afirmar que os laudos antropológicos não têm o condão de confirmar ou determinar uma identidade, e sim, de surgir como um elemento auxiliador das atuações governamentais quanto à implementação das orientações estabelecidas pela nova ordem constitucional. “Os assim chamados relatórios de identificação étnica não têm caráter de atestado, devendo ser elaborados como diagnoses das situações sociais investigadas, que orientem e balizem as intervenções governamentais na aplicação dos direitos constitucionais” (LEITE, 2005, p. 34).

A Carta afirma, ainda, que as demandas por elaboração de laudos antropológicos para a determinação de identidades têm se apresentado em conjunturas de atrito, em que se questiona a plena aplicação de direitos constitucionais. Os requerimentos por essa peça surgem das desconfiças de uma possível “manipulação instrumental” realizada pelos atores sociais que pleiteiam demandas, e é nesse sentido que a autoatribuição étnica ainda não tem sido bastante para determinar a identidade étnica de povos indígenas, em muitas situações, para a disponibilização das garantias sociais pelo Estado brasileiro (LEITE, 2005, p. 34).

Viveiros de Castro (2006, p.43) ressalta que o antropólogo não tem o papel de definidor de identidades e nem pode ser atribuída essa capacidade a ele. Não há que se falar

da determinação de identidades por meio de laudos antropológicos, pois a própria pergunta que essa pretensão visa responder não tem legitimidade de se apresentar dentro do escopo antropológico. Nem todas as questões postas pelo Estado são passíveis de análise pelas antropólogas. Para o autor, definir quem é indígena é uma questão jurídica:

O problema, para mim, é a legitimidade da pergunta. Não aceito essa pergunta como sendo uma pergunta antropológica. Ela não é uma pergunta antropológica, é uma pergunta jurídica. Oh não, ela é uma pergunta essencialmente, fundamentalmente, visceralmente política, obtemperarão meus argutos colegas. Mas é claro que é uma pergunta política, replicarei. E minha resposta política a ela é dizer que ela não é uma questão antropológica, mas uma questão jurídica, e de que é aqui que se distingue o antropólogo do jurista: no tipo de pergunta que eles têm “o direito” de fazer e, portanto, de responder.

Entretanto, em contraposição a essa interpretação de Viveiros de Castro, manifestar-se quanto à pergunta “quem é índio?” não diz respeito exclusivamente à seara jurídica. Ela Wiecko Volkmer de Castilho (2005, p. 57), Subprocuradora Geral da República, explana que a antropóloga não pode se furtar a auxiliar as operadoras do direito e a administração pública, quando for requerido. Se esse profissional avaliar que não é capaz de apresentar uma resposta, ele deve assessorar os órgãos que pediram sua ajuda em como melhor avaliar o tema e em como elaborar uma solução:

Então, apesar de eu concordar que o antropólogo não é obrigado a dar respostas, o profissional de Direito também não o é. Li um artigo em que o autor, interpretando o artigo 231, conclui: “Isto não é resposta que o Direito vai dar, mas a Antropologia”. Um joga a bola para o outro. Então quero dizer: muito bem, vocês, antropólogos, não são obrigados a dar essa resposta, mas vocês têm que ter percepção de que determinadas questões estão em aberto e a Antropologia não pode também tirar o corpo fora, ela não pode perder chance de integrar a concepção jurídica de uma forma que reduza a desigualdade existente na sociedade. Ela tem que interpretar de modo a construir a igualdade. O antropólogo tem que perceber que pode ajudar o profissional do Direito a construir o jurídico. Temos o conceito legal, o conceito jurídico e o conceito antropológico. O conceito legal, por exemplo, é o conceito de índio na Lei 6001. Diante da Constituição de 1988 esse conceito legal não tem valor. A Constituição não deu o conceito de índio, mas inaugurou uma nova forma de pensar e podemos construir o

conceito jurídico usando os parâmetros da Constituição, mais próximos do conceito antropológico. (CASTILHO, 2005, p. 57)

Em 29 de maio de 2003, o então presidente da FUNAI, Eduardo Aguiar de Almeida, encaminhou ao Diretor de Assuntos Fundiários o Memorando. nº 109/PRESS/03, que determinava o fim da utilização de laudos antropológicos como quesito para resposta aos pleitos das comunidades emergentes. De acordo com o citado documento, o critério utilizado a partir de 2003 seria aquele recomendado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ou seja, a consciência do pertencimento étnico como critério fundamental para a determinação da identidade indígena de uma comunidade. Por fim, o presidente da FUNAI determinou, ainda, que todos os grupos que solicitavam reconhecimento étnico até aquele momento deveriam ser incluídos como beneficiários de todas as políticas públicas reservadas aos povos indígenas.

Entretanto, é possível verificar que os laudos antropológicos são constantemente requeridos para tentar solucionar os impasses referentes ao reconhecimento étnico de comunidades emergentes. Ainda em 2015, o Ministério Público Federal na Bahia solicitou à FUNAI a produção de laudos antropológicos de reconhecimento étnico das comunidades Tapuia, Tuxi de Abaré, e das famílias Militão e Alberto como indígenas Truká; por sua vez, o Ministério Público Federal em São Paulo, também em 2015, demandou à FUNAI a produção de laudos antropológicos para reconhecer famílias que residem naquele estado como indígenas Tupinambás.

2.2 – CONVENÇÃO Nº 169 DA OIT: UM NOVO PARADIGMA.

2.2.1 – BASE TEÓRICA PARA IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA NA CONVENÇÃO 169 OIT

As ideias do antropólogo norueguês Fredrik Barth⁸, apresentadas em 1969, influenciaram mundo afora a compreensão da noção de identidade étnica, pois inauguraram

⁸ Thomas Fredrik Weybye Barth é um antropólogo social norueguês. Atualmente professor emérito do Departamento de Antropologia da Universidade de Boston, foi professor catedrático na Universidade de Oslo,

um novo paradigma ao estabelecer a noção de fronteiras étnicas para a compreensão da formação e manutenção das identidades - conectados aos processos relacionais de inclusão e exclusão dentro de uma determinada comunidade, em contraposição à ideia antropológica que vigorava a época, de que os elementos culturais eram os critérios fundamentais para avaliar o pertencimento étnico.

A maior expressão de suas teorias foi materializada na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, que versa sobre Povos Indígenas e Tribais, que em seu art. 2º estabelece que “a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

De acordo com Barth (2000, p. 26) as estruturas de determinação da identidade de um grupo étnico se dão através do estabelecimento de fronteiras, e sua gênese se materializa através de tipos organizacionais, não sendo, portanto, uma definição fundamentada em quesitos históricos e culturais. As diferenças étnicas entre as distintas comunidades são resultado de protocolos determinados por elas próprias, sendo essas diferenças muitas vezes as bases que estruturam o grupamento. O autor ressalta que os contatos entre as comunidades e a ausência de isolamento não são capazes de desconstruir as particularidades identitárias, que podem persistir apesar da interdependência entre diferentes etnias.

Barth teoriza que os grupamentos étnicos assim o são por conta de distinções estabelecidas pelas próprias comunidades, que determinam seus padrões organizacionais e as fundamentações de sua própria existência. Nesse sentido afirma:

Em primeiro lugar enfatizamos o fato de que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como características organizar as interações entre as pessoas. Tentamos relacionar outras características dos grupos étnicos a essas características básicas. Em segundo lugar, todos os trabalhos apresentados assumem na análise um ponto de vista gerativo: em vez de trabalharmos com uma tipologia de formas de grupos e de relações étnicas, tentamos explorar os diferentes processos que aparecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos. Em terceiro lugar, para

observarmos esses processos, deslocamos o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e sua manutenção. Cada um desses pontos requer certa elaboração. (BARTH, 2000, p. 25).

Ademais, Barth (2000, p. 28) não rechaça a importância de elementos considerados definidores étnicos, com a língua ou a cultura, mas ressalta que a definição das coletividades, baseadas nesses quesitos, não abordam a complexidade do fenômeno identitário e criam barreiras para o completo entendimento sobre essas comunidades, bem como sua posição na sociedade.

Pois, ao estabelecer comunidades através da cultura, por exemplo, criam-se tipos-ideais que serão apresentados como modelos do que deve ser considerados ou não para a gênese, manutenção e funcionamento das comunidades; desse modo, poderia ser ignorada uma série de elementos que são significativos para os atores desses grupos na manutenção das fronteiras identitárias.

2.2.2 – CONVENÇÃO 169 DA OIT: INOVAÇÃO E DIFICULDADES

Com a ratificação da Convenção 169 pelo Brasil em 2004, através do Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004, inaugurou-se um novo paradigma para o reconhecimento étnico. O Estado não mais poderia determinar a identidade de nenhuma comunidade, pois aceitou a autonomia das próprias comunidades para estabelecer os padrões de sua etnicidade e organização. Desse modo, o reconhecimento foi compreendido como composto, multiforme e complexo, conforme aponta Arruti (2006):

A Convenção (169 da OIT) abre “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram”. E estabelece (artigo 1º, parágrafo 2º) que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.” A partir de então, os mecanismos de legitimação das etnogêneses deixam de ser determinados pelo Estado, passando a estar submetidos a uma dinâmica social mais complexa (ARRUTI. 2006, p. 53).

Arruti (2006, p. 53) narra que já em maio de 2003, reflexo dessa nova legislação, foi realizado o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico, em Pernambuco. Dentre as solicitações das comunidades ali reunidas, foi expressamente requerido o fim da realização de laudos antropológicos e que a nova forma de compreender os povos indígenas, deveria levar em consideração a consciência da identidade étnica das próprias comunidades, como critério fundamental para determinar a etnicidade, conforme estabelecido pela Convenção nº169.

Estiveram presentes nesse encontro representantes de 47 comunidades indígenas que buscavam o reconhecimento oficial e apresentaram-se como povos resistentes, rechaçando a denominação de ressurgidos e emergentes.

Arruti (2006, p.53) afirma que os representantes da FUNAI que participaram do encontro afirmaram que a Fundação entendia que o laudo antropológico não era mais a ferramenta adequada para proceder ao reconhecimento étnico de comunidades indígenas e que já havia determinado a extinção da prática, tendo em vista que o órgão compartilhava do entendimento dos indígenas quanto à prevalência da Convenção 169 OIT.

A Funai já tinha determinado a extinção da utilização de laudos antropológicos ainda em 2003, antes mesmo da ratificação da Convenção 169 da OIT, através do Memorando nº 109/PRESS/03, assinado pelo então Presidente da Fundação, Eduardo Aguiar de Almeida, estabelecendo que, a partir daquele momento, o único critério a ser utilizado para identificação dos povos indígenas que reclamassem por reconhecimento seria a autoidentificação.

Entretanto, a tradição jurídico-legalista apresenta-se como obstáculo para a efetiva implementação da Convenção nº 169 no que tange ao reconhecimento étnico. Permanece no imaginário institucional o ideário de comunidade indígena como uma sociedade isolada na floresta; além disso, mesmo os órgãos que visam promover a garantia dos direitos dessas comunidades, ainda requerem uma prova palpável juridicamente, nos moldes da perícia antropológica. Esses posicionamentos obstaculizam avanços teóricos e jurídicos em torno da temática (ARRUTI, 2006, p. 53).

Em 2006, a Procuradoria Federal Especializada junto à FUNAI - PFE/FUNAI elaborou parecer jurídico, o Ofício nº 10/PGF-PG/FUNAI/07, de 05 de janeiro de 2006, sobre a utilização da auto-identificação como critério único identitário. A dúvida que havia no momento era se a Convenção nº 169 da OIT havia revogado o art. 3º do Estatuto do Índio, que estabelece, além da autoidentificação, o heterorreconhecimento como elemento necessário para a identificação de grupos indígenas.

De acordo com o parecer, o art. 3º da Lei nº 6.001/1973 foi recepcionado pela Constituição Federal e se inclui na premissa estabelecida pela Convenção nº 169 da OIT, porque a autoidentificação é estabelecida pela Convenção como critério fundamental e por fundamental não se entende único, e sim necessário ou indispensável, sem o qual não poderia haver nenhum tipo de movimentação no sentido de definir ou atribuir uma identidade.

Assim sendo, ao estabelecer um quesito fundamental, ela abriu a possibilidade de outros não fundamentais, mas que, se existentes, poderiam contribuir para essa identificação; como o Estatuto não elimina o autorreconhecimento, mas sim, prevê o heterorreconhecimento como outro critério, não haveria que se falar em revogação.

A PFE/FUNAI destaca que uma determinação implícita da Convenção é a proibição de estabelecer a identidade de um determinado indivíduo ou coletividade independentemente de sua consciência de pertencimento, atribuindo-lhe uma identidade que lhe é recusada.

O parecer ressalta que não há nenhuma normativa que determine quem é o responsável pela identificação dos indígenas, e por isso, essa responsabilidade é atribuída involuntariamente ao órgão responsável pelas políticas públicas para os povos indígenas que, com a retomada e fortalecimento da democracia, tem recebido crescentes pedidos de reconhecimento oficial, e não estabeleceu um entendimento quanto à questão e nem procedimentos a serem adotados para respondê-los.

Por fim, que afirma é necessária uma regulamentação por parte da FUNAI para determinar como serão os procedimentos a serem adotados para avaliar e responder aos pedidos de reconhecimento étnico das comunidades indígenas emergentes e destaca que, mesmo não tendo efeitos legais para os outros órgãos da administração pública, os mecanismos adotados pela Fundação repercutiriam nas outras esferas, o que terá impacto na promoção de direitos e deveres dos solicitantes em todos os âmbitos do Estado nacional.

Ressalta-se que no despacho manuscrito que acompanha o Ofício nº 10, dirigido à Coordenação Geral de Identificação e Demarcação - CGID, da Diretoria de Assuntos Fundiários, o então presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, afirmava que a Fundação deveria emitir portaria referente a esse assunto, com intuito de pacificar a questão e que já existia uma proposta de regulamentação dos procedimentos de reconhecimento étnico de comunidades solicitantes, mas que nunca tinha sido publicada e que deveria ser levada em consideração para a elaboração de uma nova portaria.

Entretanto, por mais que a Convenção nº 169 OIT estabeleça a possibilidade de haver outros elementos que possam contribuir para a determinação das identidades étnicas, a compreensão da validade do heterorreconhecimento para a determinação da indianidade é incompatível com a autodeterminação dos povos e com a extinção da tutela estatal sobre as comunidades indígenas.

De acordo com Oliveira (2002, p. 261), atrelar a identidade de um determinado grupamento à identificação de um grupo externo a ele não faz sentido, já que a designação identitária é um trabalho de categorização pensado e perpetuado pelos atores internos a um determinado contexto; assim sendo, nem sempre a identificação externa e a interna serão as mesmas.

Apenas os elementos socialmente relevantes, que são aqueles determinados pelos próprios membros de uma determinada coletividade, e não as características diferenciadoras entre um grupo e outro, que devem ser levadas em consideração para se detectar as relações de pertencimento. Ou seja, estabelecer que a identidade possa ser ao mesmo tempo determinada pelos próprios membros da coletividade, mas que devem passar pelo crivo de um outro grupo, que não determinou os parâmetros de pertencimento e nem coaduna desses elementos, apresenta-se como uma realidade paradoxal. Nesse sentido, Barth (2000, p. 33) afirma:

Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e “objetivas” que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. Os efeitos disso, comparados com outros fatores que influenciam o

comportamento efetivo, podem então ser tomados como objeto para investigação.

Ademais, a Lei nº 6001/1973 foi elaborada no contexto do Código Civil de 1916, que determinava que os indígenas eram relativamente incapazes e ficariam submetidos a um regime tutelar até que passasse essa condição de incapacidade, que terminaria na medida de sua completa assimilação à "civilização do país".

Art. 6. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, n. 1), ou à maneira de os exercer:

I. Os maiores de dezesseis e menores de vinte e um anos (arts. 154 a 156).

II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.

III. Os pródigos.

IV. Os silvícolas.

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação.

Deste modo, o critério de heteroidentificação serviria para avaliar aqueles que mesmo considerando-se indígenas, já haviam deixado de sê-lo aos olhos do Estado brasileiro e não fazia mais jus à condição de proteção, visto que já havia se completado o processo de assimilação à sociedade brasileira.

A Constituição Federal de 1988 extinguiu a tutela estatal e reconheceu que os indígenas não se encontram em estados passageiros da evolução social; além disso, afirmou que a eles são resguardos suas próprias formas de organização, além de serem completamente capazes para pleitear judicialmente a defesa de seus direitos.

Ramos⁹ e Abramo¹⁰ (2011, p. 8) afirma ainda que “A autoidentificação indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeitos da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça”.

⁹ Christian Ramos é especialista da OIT em Povos Indígenas

¹⁰ Laís Abramo é Diretoria do Escritório da OIT no Brasil

Portanto, a Convenção nº 169, levando em consideração as teorias antropológicas que abordam a temática e que fundamentaram a operacionalidade da teoria da identidade na própria Convenção, bem como a interpretação de autodeterminação dos povos indígenas verificada na Constituição Federal, pode-se afirmar que esse quesito é implicitamente incompatível com o quesito heterorreconhecimento.

Ademais, em 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas reafirmou a autoidentificação como parâmetro determinante para a identificação da identidade indígena. No art. 33 da referida Declaração é estabelecido que “os povos indígenas têm o direito de determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições”, conforme já preceituado pela Convenção 169.¹¹

Em 2015, a pedido do então Diretor de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável da FUNAI, Júlio Gomes Pinho, foi solicitado à PFE/FUNAI manifestação quanto à obrigatoriedade de produção de laudo antropológico para determinar a identidade de uma comunidade e foi afirmado que a Fundação entendia que o determinado pela Convenção 169 era o que fundamenta o diagnóstico de pertencimento étnico de uma determinada comunidade.

Entretanto, como se operacionaliza a aplicação da Convenção 169 às comunidades que solicitam o reconhecimento oficial perante o estado de sua identidade? Como viabilizar a autoidentificação sem ferir esse quesito? As respostas a essas questões não estão postas na Convenção e permanecem em aberto.

11 Em agosto de 2008, durante o projeto co-financiado pela União Européia e Oxfam “Protagonismo dos Povos Indígenas Brasileiros através dos instrumentos internacionais de Direitos Humanos”, as organizações indígenas Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME; Conselho Indígena de Roraima - CIR; Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB e Warã Instituto Indígena Brasileiro, fizeram uma análise independente sobre a Convenção nº 169 OIT e apresentaram suas conclusões através da Comunicação ao Comitê de Especialistas na Aplicação das Convenções e Recomendações da OIT sobre o cumprimento da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. No que tange a identificação e determinação da indianidade das comunidades, as organizações pleiteiam para que o Estado brasileiro efetivamente utilize os critérios estabelecidos pela Convenção 169 para o reconhecimento da identidade étnica das comunidades emergentes.

2.3 - REGISTRO ADMINISTRATIVO DE NASCIMENTO INDÍGENA – RANI: ATESTADO DE IDENTIDADE?

O Estatuto do Índio estabeleceu, no Capítulo III, do Registro Civil, que o órgão responsável pela proteção dos povos indígenas deveria manter um arquivo de registros administrativos dos indígenas em analogia aos documentos civis de nascimento, o de óbito, de casamento e de cessão da incapacidade.

Art. 13. Haverá livros próprios, no órgão competente de assistência, para o registro administrativo de nascimentos e óbitos dos índios, da cessação de sua incapacidade e dos casamentos contraídos segundo os costumes tribais.

Parágrafo único. O registro administrativo constituirá, quando couber documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova.

Essa normativa, evidentemente pautada pelo princípio de assimilação e tutela dos indígenas, visava o acompanhamento do processo de assimilação dos indígenas a comunhão plena com a unidade nacional. Deste modo, aqueles indígenas que ainda não haviam “deixado de ser indígenas”, seriam registrados administrativamente, e os já assimilados, poderiam obter o registro civil, conforme estabelecido pelo § 2º art. 50 da Lei 6.015 de 31 de dezembro de 1973, que versa sobre os registros públicos “Os índios, enquanto não integrados, não estão obrigados a inscrição do nascimento. Este poderá ser feito em livro próprio do órgão federal de assistência aos índios.”

Com intuito de regulamentar o art. 13 da Lei nº 6.001/1973, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da Portaria nº 003/PRES, de 14 de janeiro de 2002, estabeleceu o Registro Administrativo de Nascimento e Óbitos de Indígenas (RANI).

O RANI é um cadastro de caráter censitário promovido pela própria FUNAI, em que os nascimentos e óbitos de indígenas são registrados pelas Coordenações Técnicas Locais (CTL), os antigos postos indígenas, e devem conter o maior número de informações possíveis tanto do indígena nascido, bem como do falecido.

Art. 9º - Os nascimentos de indígenas serão registrados pelos respectivos Postos Indígenas, nos livros a eles destinados (livro nº 1), constando dos assentamentos, sempre que possível, os seguintes dados a seu respeito:

- a) Nome usado na respectiva língua indígena;
- b) Prenome e nome usado no idioma nacional, se houver;
- c) Dia, mês, ano, local do nascimento e a hora, na medida do possível;
- d) Sexo;
- e) Povo e/ou comunidade indígena ao qual pertence;
- f) A declaração, se for o caso, de que natimorto, morreu no parto ou após a realização do mesmo;
- g) Com referência aos pais, os nomes usados na respectiva língua indígena, prenome e nome no idioma nacional e grupo indígena ao qual pertencem

Art. 11 – O falecimento de indígena será inscrito no livro próprio (livro nº 2), logo que se tenha conhecimento do óbito, fazendo-se constar, dentre outros, os seguintes dados do falecido:

- a) A hora, dia, mês e ano do falecimento;
- b) Local do falecimento;
- c) Nome usado na língua indígena, prenome e nome no idioma nacional, caso exista;
- d) Sexo, idade presumível, povo e/ou comunidade indígena ao qual pertencia o falecido e local em que habitava;
- e) Com referência aos pais do falecido, nomes usados na respectiva língua indígena, prenomes e nomes no idioma nacional e grupo indígena ao qual pertencem;
- f) Mencionar se a morte foi natural ou acidental, mencionando, conforme o caso, o atestado de óbito expedido por quem de direito.

Parágrafo Único - Sendo impossível o reconhecimento do indígena falecido, o assentamento deverá conter declaração de estatura ou medidas, idade presumida e qualquer outra indicação que possa auxiliar no seu reconhecimento e, caso tenha sido encontrado morto, deverá ser mencionada esta circunstância e o local onde foi encontrado.

O RANI é um documento administrativo estatístico da FUNAI, que pode ser apresentado como prova para a solicitação de certidões civis, como a de nascimento e de óbito, sem, contudo, substituí-los. O documento não tem objetivo atestar a identidade indígena de nenhuma pessoa e nem se propõe a esse papel, nesse sentido versa o “Art. 23 - Os registros administrativos ora regulamentados são destinados ao controle estatístico da FUNAI, não constituindo, por si só, instrumento legal e cartorial de registro natural do direito civil, não podendo, gerar direitos de família e/ou sucessórios”.

Os registros de óbito e de casamento estão sendo extintos pelo desuso. Contudo, o RANI, com o advento das políticas públicas de inclusão dos povos indígenas, a exemplo do sistema de reserva de vagas para indígenas no ensino superior, ganhou força e passou a ser emitido com regularidade. Passou-se, então, a uma busca pelo cadastro, não só daqueles pais que desejavam incluir seus filhos nas contagens populacionais, mas, também, dos já nascidos,

o que gerou a formulação da modalidade tardia do RANI, que é registro feito após os 12 anos de idade.

O propósito oficial do RANI tem se desvirtuado. Desde o início, com a emissão de certidões quando do registro, tal-qualmente é feito para as certidões de nascimento, ele passou a carregar um estigma identitário determinante: todos aqueles que têm RANI são indígenas, somente indubitavelmente indígenas eram cadastrados no RANI, logo, quem não tivesse o registro para comprovar a sua indianidade, não era índio.

A própria portaria possibilitava essa interpretação, pois no artigo 18, ela prevê que, caso haja dúvida, perante o Estado, sobre a condição de indígena de qualquer indivíduo, poderá ser realizado um laudo antropológico para determinar se o solicitante era ou não indígena. Ou seja, o documento poderia certificar a autenticidade da identidade étnica do indivíduo.

O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP), em 19 de abril de 2012, apresentaram a Resolução Conjunta nº 03, que dispõe sobre o assento de nascimento de indígenas no Registro Civil de Pessoas Naturais (RCN). Essa normativa estabeleceu uma nova função ao RANI, de subsidiário de prova para o Registro Civil de Nascimento.

Essa determinação reforçou a incumbência identitária do registro administrativo, pois, o contexto em que eles poderiam ser requeridos, além do pleito pelo Registro Tardio de Nascimento, é o de dúvida quando ao lançamento do nome indígena, servindo para confirmar a pretensa etnicidade a ser declarada no RCN.

Art. 2º. No assento de nascimento do indígena, integrado ou não, deve ser lançado, a pedido do apresentante, o nome indígena do registrado, de sua livre escolha, não sendo caso de aplicação do art. 55, parágrafo único da Lei nº 6.015/73,

§4º Em caso de dúvida fundada acerca do pedido de registro, o registrador poderá exigir o Registro Administrativo de Nascimento do Indígena - RANI, ou a presença de representantes da FUNAI (BRASIL, Resolução nº 03 de 19/04/12).

Ademais, destaca-se que a Portaria que instituiu o RANI não estabeleceu procedimentos para sua efetiva implantação e nem os procedimentos a serem seguidos quanto a sua emissão. De acordo com a Nota Técnica nº 03/2014/COPS/CGPDS/DPDS/FUNAI-MJ essa situação deixa o documento vulnerável a fraudes.

O documento também expõe que há muitas dúvidas quanto a solicitação de emissão de RANI para indivíduos pertencentes a comunidades resistentes, ou quanto ao RANI tardio, pois, nesses casos, a administração encontra-se em uma encruzilhada: determinar ou não a indianidade do indivíduo, ao mesmo tempo em que a Fundação entende que a noção de identidade indígena da comunidade deve ser o critério fundamental para o estabelecimento da indianidade, conforme a Convenção nº 169 da OIT.

Comunidades resistentes, que pleiteiam seu reconhecimento, tem se utilizado do RANI para tentar alcançar o almejado o status oficial de indígena perante o Estado. Essas comunidades solicitam a inscrição no RANI de toda a comunidade, e esperam que através desse documento possam certificar a existência e a etnicidade de sua comunidade, a exemplo do pleito do povo Xerente do Araguaia, que em outubro de 2014, apresentou solicitação dirigida à Coordenação Técnica Local da FUNAI - CTL de São Felix do Araguaia requerendo a emissão de RANI aos indivíduos de toda a comunidade, como via alternativa para angariar o reconhecimento étnico oficial de toda a comunidade.

A nota expõe, ainda, que a utilização do RANI como atestado de identidade étnica tem gerado um cenário antagônico, ao mesmo tempo em que ele é considerado um importante instrumento para angariar e reafirmar direitos frente ao Estado, também se apresenta como sendo uma ferramenta de opressão e discriminação entre os indígenas e em relação ao próprio Estado.

A questão é exemplificada com a conjuntura em duas localidades: no Mato Grosso do Sul, região pautada pelos conflitos de terras com os grandes latifundiários, o documento é reclamado e utilizado pelos indígenas como meio para atestar seus direitos e garantir a oferta de políticas públicas. O Mato Grosso do Sul é um dos Estados que, fundamentando-se na Portaria Conjunta 03/12 CNJ/CNMP, exige a apresentação do RANI como condição obrigatória para o fornecimento da certidão de nascimento. Num segundo cenário, nas jurisdições da Coordenação Regional Nordeste I e II, a função do RANI como certificado de identidade é rejeitada, pois, os indígenas declaram que o documento

marginaliza os indivíduos. Atualmente, a região concentra a maioria dos casos de comunidades que pleiteiam o reconhecimento étnico.

Com intuito de sanar os problemas entorno do RANI, através da Portaria nº 191/PRES, de 25 de março de 2015, foi formado o Grupo Técnico (GT) "com o objetivo de avaliar as normativas vigentes acerca do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), em especial a Portaria nº 003/PRES, de 14 de janeiro de 2002, e propor nova regulamentação para o instituto, no âmbito da Fundação Nacional do Índio, atualizando-o à legislação indigenista em vigor."

A Portaria 191/2015 determinou que, durante o período de análise do GT, as emissões do RANI tardio, aquele que é fornecido depois dos 12 anos de idade, seriam suspensas. Com prazo de 180 dias para apresentação de parecer a ser deliberado pela Diretoria Colegiada da Fundação, dia 29 de dezembro de 2015, foi divulgada a manifestação final do GT, através da Nota Técnica nº 02/COPS/CGPDS/DPDS/FUNAI-MJ.

O GT concluiu pela manutenção da emissão de certidão no ato do Registro Administrativo de Nascimento Indígena, pois foi avaliado que haveria prejuízo aos indígenas quanto a emissão da certidão civil de nascimento, tendo em vista sua vinculação ao RCN a partir da Resolução Conjunta CNJ/CNMP 03/2012.

Entretanto, o propósito do RANI deverá ser "gerar dados voltados ao planejamento, coordenação, monitoramento e execução de ações indigenistas pela Funai" (FUNAI, 2015. p.5). Ficou acordado que o documento não iria presta-se a identificar os povos indígenas e nem confirmar nenhuma declaração de identidade étnica, pois seria produzido de acordo com a livre e espontânea alegação dos indígenas, conforme será estabelecido por uma nova portaria a regular o registro administrativo.

Destaca-se que o GT sugeriu que para desvencilhar o RANI do propósito de determinação de etnicidade é necessário que, além da alteração e atualização da Portaria nº 003/2002, que estabeleceu o registro, também é fundamental que sejam difundidos os princípios e as orientações do documento, bem como suas finalidades, para todas as esferas governamentais e para a sociedade civil, com intuito de favorecer o entendimento da função do RANI e prevenir os possíveis desvios de utilidade; e principalmente, favorecer contextos em que os povos indígenas possam apresentar seus critérios de identificação e declaração de indianidade.

CAPÍTULO 3

IMPASSES DO RECONHECIMENTO ÉTNICO NO BRASIL

Com a reação dos povos indígenas à política assimilacionista, durante os anos 1970, e no contra fluxo da dissolução da identidade, intensificaram-se as reclamações por uma afirmação étnica estruturada em um contexto de orgulho e confirmação da identidade, o que criou uma ideia de empatia entre aqueles que se consideravam indígenas em torno do termo “índio” (CASTRO, 2006, p. 49).

No anos 1970, quando o volume de solicitações de reconhecimento étnico aumentou, os que reivindicavam a identificação de índios não partilhavam do mesmo etos social, político, cultural e histórico, muito menos mantinham os mesmos protocolos identitário; o que eles tinham em comum era a “aceitação genérica de índio” como prerrogativa de autoestima e força para retomar e estabelecer definitivamente seu espaço como coletivos capazes e detentores de direitos (LUCIANO, 2006, p.33).

De acordo com Mauro (2013, p. 1), a Constituição Federal de 1988 interrompeu o princípio assimilatório das políticas nacionais voltadas para os povos indígenas e consolidou a autodeterminação dos povos assim como a proteção e defesa dos usos e costumes de acordo com suas tradições. Esse momento atenuou o paradigma de repúdio que envolvia a identidade indígena e gerou um panorama que impulsionou os movimentos de etnogênese. Mauro destaca que grande parte dos grupos que estão passando por um processo de emergência foi forçada a recusar suas identidades indígenas para não sofrerem perseguições (MAURO, 2013, p. 49).

De acordo com Bartolomé (2006, p. 45), os processos de etnogêneses podem se apresentar como efeitos colaterais de rearranjos políticos e de promoção de políticas públicas dirigidas a uma determinada minoria. O autor aponta que é possível verificar que, em casos em que há uma solicitação por reconhecimento étnico, observa-se que a comunidade passou por um processo mutacional e renovador de conexões indígenas passadas, em que os atores foram forçados a se desligar, contudo, após um período de fortalecimento democrático e social, seus entes tentam retomar sua identificação, pois entendem que ela pode lhes trazer ganhos grupais.

Em algumas situações, a retomada pela etnicidade indígena se manifesta por conta do desaparecimento do estigma negativo que envolvia o pertencimento, mas, o contexto que se apresenta com mais frequência é o impulso dado pelas novas legislações que garantem direitos, que antes estavam bloqueadas a esses grupos (BARTOLOMÉ, 2006, p. 45).

Apesar de verificar que o reconhecimento se apresenta como pressuposto para a obtenção de benefícios sociais, não é possível observar o fenômeno da etnogênese pela ótica do utilitarismo, pois eles envolvem questões fáticas que vão além dos ganhos objetivos que podem ser apreendidos com a reivindicação de uma determinada identidade, pois, como aponta Viveiros de Castro (2006, p. 48), índio não é quem quer, índio é aquele que se garante enquanto indígena.

Ademais, informa Mauro (2013, p.51) que o Estado brasileiro, durante o governo militar, reagia aos pedidos de reconhecimento étnico com desconfiança sobre a condição autodenominada de um determinado grupamento, e como consequência dessa descrença e da política assimilacionista, iniciaram-se os pedidos de laudos antropológicos para confirmar a pretensa identidade reclamada por eles.

Muito do estranhamento causado pelas solicitações de reconhecimento étnico se deu por conta da ideia de que as comunidades que reivindicam reconhecimento étnico não poderiam mais ser indígenas, pois estariam por demais misturadas à nação corrente. Há uma concepção de que eles estão simbioticamente dentro da comunhão nacional e assim não podem mais reclamar uma identidade diferenciada; além disso, não se parecem mais com a imagem de indígena difundida no imaginário social. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 45).

Contudo, Bartolomé (2006, p. 46) ressalta que aculturação não quer dizer assimilação e que os elementos culturais não são suficientes para determinar um protocolo identitário. Como já apresentado por Barth (2000), somente os atores de um determinado grupo étnico pode determinar suas sistematizações de pertencimento e assim se apresentar à externalidade.

3.1 – IMPASSES DO RECONHECIMENTO ÉTNICO APÓS A RATIFICAÇÃO DA CONVENÇÃO 169 OIT

Com a ratificação da Convenção nº 169 da OIT, iniciou-se um processo de consolidação de um novo entendimento sobre a identidade indígena e pela extinção dos laudos antropológicos. Contudo, ainda perduram no âmbito jurídico-administrativo as balizas sociais fundamentadas na legislação tutelar, que guiaram as formulações de políticas públicas até 1988 e que persiste na necessidade de produção de um laudo atestatório de etnicidade. É possível inferir que corrobora para a indefinição da solução, quanto às solicitações de reconhecimento étnico, a dúvida legislativa sobre a revogação do art. 3º do Estatuto do Índio, pela Convenção nº 169 da OIT.

Ilustra a complexidade da questão, bem como sua indefinição, o caso das identificações providas pelos indígenas Tuxá. Em 2015, a Coordenação Geral de Baixo São Francisco - CR BSF encaminhou, para conhecimento da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) da FUNAI, relato de lideranças do povo Tuxá, que estariam por conta própria realizando o reconhecimento étnico de uma família do Município de Rodelas (BA).

Desse ato depreende-se que essa comunidade estaria ao mesmo tempo afirmando sua identidade indígena; atestando a indianidade que a família avaliada como Tuxá; comunicando dos procedimentos adotados pela comunidade e defendendo a hipótese de que tais protocolos deveriam ser dados por suficientes para a definição da identidade daquela família. A referida comunidade também comunicou o caso ao MPF na Bahia, à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e ao Distrito de Saúde Especial Indígena (DESEI) da região.

Ademais, a dificuldade do processo de etnogênese, além da indefinição que circundam os procedimentos que devem ser adotados para diagnosticar a identidade de uma comunidade, é que ela abarca complexas relações interétnicas, que não causam choque somente entre indígenas e não indígenas, mas também, revelam tensões existentes entre as diversidades de comunidades indígenas.

Em junho de 2015, por exemplo, o Movimento Indígena da Bahia (MIBA) encaminhou ofício ao Ministério da Justiça e à FUNAI requerendo providências quanto ao

problema que se apresentava e chamado de “bagunça aqui na Bahia, as pessoas dormem como um branco e acordam como um indígena, na verdade o norte e oeste da Bahia virou uma fábrica de índio”. Em resposta, a DPDS encaminhou o Ofício 903/2015 (08620.046562/2015-07), pelo qual ficou determinado que a FUNAI convocaria, futuramente, uma reunião para tratar das supostas irregularidades no reconhecimento de indígenas na Bahia.

Como já apresentado no capítulo anterior, com a ratificação da Convenção 169 da OIT, a FUNAI, em 2003, expediu o Memorando nº 109/PRESS/03, que determinou a incorporação de todas as comunidades, que até aquela data reclamavam pelo reconhecimento oficial de sua identidade étnica, pelas políticas públicas pensadas para os povos indígenas. Contudo, esse memorando não vinculou a orientação da Fundação quanto aos pedidos posteriores ao ano de 2003. Com a troca da Presidência da FUNAI dois meses depois da expedição do memorando, não houve a continuidade dos debates referentes ao tema, e nem foram construídos protocolos de recepção desses pedidos, que, desde então, permanecem sem resolução.

Passa-se, então, aos relatos dos casos de etnogênese que se encontram sob a análise da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) da FUNAI.

3.1.1 O CASO DOS TUXI DE ABARÉ DA BAHIA

Em 2013, a Procuradoria da República em Paulo Afonso (BA) instaurou o Inquérito Civil nº 1.14.006.000003/2013-75, referente à solicitação do grupo autodenominado Tuxi de Abaré/BA, que pediu a intervenção do Ministério Público Federal na Bahia para auxiliar no pleito de demarcação de terras e para a criação de escolas em sua aldeia, além de atendimento de saúde diferenciado, conforme a Portaria nº 044/2013, de 14 de maio de 2013.

A demanda por reconhecimento étnico não é o ponto central das reivindicações; ela se apresenta como um pressuposto para as solicitações de terra, educação e saúde. Observa-se que a solicitação tentada é por reconhecimento de direitos, conforme expresso na carta encaminhada ao MPF em Paulo Afonso (BA), em 24/09/2012:

O motivo dessa (carta) é para solicitar a colaboração dessa Procuradoria da República para que o nosso povo tenha os seus direitos reconhecidos pelos órgãos competentes, como a FUNAI, para a demarcação de nossas terras; Secretaria de Saúde do Índio do Ministério da Saúde e Secretaria de Educação do Estado da Bahia para que nos assista com a implantação de uma escola indígena em nossas aldeias, dentre outros. (MPF/BA, 2013).

Por oportuno, destaca-se que, conforme relatado no IC em análise, o território reivindicado pelos Tuxi de Abaré (BA) se sobrepõe em parte à área já identificada pela Diretoria de Proteção Territorial (DPT) como Terra Indígena Tumbalalá, delimitada por meio do Despacho nº 33/PRES de 01/06/09.

O MPF na Bahia oficiou tanto a Coordenação Regional do Baixo São Francisco (CR BSF) quanto a DPT solicitando informações do andamento do processo de reconhecimento étnico da comunidade. Em 25/08/2014, por meio do Ofício nº 759/DPT/2014, a DPT informou ao MPF que já constava no banco de dados da FUNAI reivindicação fundiária formalizada referente à área solicitada pelos Tuxi de Abaré.

Em outubro de 2014, através dos Ofícios nº 743/2014 e 744/2014 – GAB/PRM/PA, o MPF requisitou diretamente à DPDS a “elaboração de estudo antropológico, com trabalho *in loco*, para definição do reconhecimento do povo Tuxi de Abaré/BA, o qual vem gerando conflito com a comunidade”.

Em atenção a essa solicitação, foi encaminhada resposta, em entendimento com a DPT, sinalizando a possibilidade de que a FUNAI viabilizasse, em 2015, estudo de contextualização do conflito, com vistas a subsidiar solução, o qual não se confundiria com um laudo de reconhecimento étnico, tendo em vista a Convenção nº 169 da OIT e dada a impossibilidade da FUNAI realizar tal tarefa.

Nos ofícios nºs 550 e 552/2015-GAB/PRM/PA o MPF/BA informou que a Convenção 169 da OIT não furta a FUNAI de realizar laudos antropológicos de reconhecimento étnico e ainda, afirmou que ao não realizar a demanda requerida pelo órgão, a Fundação está ignorando e prolongando os conflitos entre as comunidades Tuxi de Abaré, Tumbalalá e os Tuxí de Belém.

Ademais, reiterou a necessidade do estudo, da imediata indicação do nome do antropólogo e do cronograma de atividades a serem realizadas, além de ressaltar que a

omissão, retardamento ou mesmo a recusa de atendimento de requisição do MPF, implicaria a responsabilidade civil, administrativa e criminal de quem lhe desse causa.

No intuito de subsidiar resposta da DPDS, a PFE/FUNAI elaborou a NOTA n. 00010/2015/COAE/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU, onde expõe o contexto jurídico da impossibilidade de realização de laudo para atestar etnicidade indígena e orienta a DPDS a tentar dialogar com o Ministério Público no tocante à não realização de um laudo e procurar uma forma de solucionar a lide.

Deste modo, foi encaminhado Ofício nº 800/2015/DPDS/FUNAI-MJ (08620.043142/2015-61), em que a FUNAI se dispõe a articular junto ao MPF nos limites da competência legal dos entes envolvidos, visando à resolução das controvérsias.

Após esse encaminhamento não houve nova manifestação do Ministério Público quanto ao assunto e nem movimentação da autarquia responsável pelas políticas indigenistas quanto aos pleitos da comunidade, permanecendo assim o impasse quanto ao reconhecimento étnico, bem como em relação ao acesso à saúde e educação diferenciados.

A etnicidade desse povo é contestada pelos Tumbalalá, juntamente com os Tuxi de Belém de São Francisco, Trukás e Tuxá de Rodelas, conforme Notícia de Fato nº 1.26.004.000006/2014-99, que versa sobre o uso indevido da identidade Tuxi.

3.1.2 O CASO DOS TUXI DE BELÉM; DA ILHA DA VAGEM, CAOÍ E CANABRAVA EM PERNAMBUCO

A comunidade Tuxí de Belém (PE) é justamente um dos grupos que questiona a identidade étnica dos Tuxí de Abaré (BA). De acordo com o Memo. nº 756/GAB-CR.BSF.BA/2014, de 11/07/14, os Tuxi de Abaré são o Grupo reconhecido pelo povo Tumbalalá, o qual possui território em fase de homologação contestado pelo grupo Tuxi de Belém, como sendo os verdadeiros Tuxi. Nesse documento é informado, ainda, que os Tuxi de Abaré estão buscando junto à FUNAI e SESAI “seus direitos como indígenas”.

Através do Inquérito Civil nº 1.26.004.000103/2014-81 é possível inferir que a demanda do grupo, assim como das outras comunidades é, também, principalmente territorial

e está simbioticamente ligada a área reivindicada pelo grupo da Bahia, visto que se os Tuxi de Abaré forem considerados não indígenas, a comunidade de Pernambuco seria automaticamente alçada à categoria de “indígenas verdadeiros”, com direitos territoriais latentes, e os Tumbalalá não teriam seu território, que já está identificado, reduzido.

Em fevereiro de 2015, o Ministério Público em Salgueiro (PE) solicitou à Coordenação Regional da Funai em Paulo Afonso informações quanto às providências tomadas pela FUNAI em relação ao reconhecimento do Povo Tuxí da Ilha da Vagem, Caxoí e Canabrava, através do Ofício nº 56/2015/POLO-SGO, e também à DPDS, se havia sido enviado antropólogo para analisar o pleito de reconhecimento dessa comunidade, através do Ofício nº 55/2015/POLO-SGO.

A DPDS encaminhou resposta ao MPF através do Ofício 213/2015/DPDS/FUNAI-MJ, apontando que não houve nenhuma solicitação relativa ao reconhecimento étnico desse grupo específico à Sede e ainda apontou que a solicitação de “trabalhos de reconhecimento étnico identificação e delimitação” da terra tradicional desse grupo não era matéria de competência regimental da DPDS, conforme estabelecido pela Portaria nº 1.733/PRES, 27 de dezembro de 2012, Regimento Interno da Funai.

Após o envio de resposta ao Ministério Público Federal não houve nova manifestação do parquet nem novas tratativas da FUNAI quanto ao caso.

3.1.3 O CASO DOS TAPUIAS DA BAHIA

O grupo familiar autodenominado Tapuia é residente no povoado Passagem, no município de Muquém do São Francisco/BA, e pleiteia a demarcação das terras já ocupadas por seus integrantes, bem como atendimento diferenciado em relação à saúde e educação, conforme Inquérito Civil nº 1.14.003.000085/2012-05.

Em atenção ao requerimento do MPF da Bahia, através do Ofício nº 194/2015-PRM/BA/GAB2/PRSS que solicitou a realização de estudo antropológico do grupo familiar Tapuia, além de informações sobre a instauração de procedimento para fins de titularização das terras habitadas pelo grupo, também foi pedida informação sobre se eles estão recebendo a assistência devida, em especial no que concerne à saúde.

A DPDS encaminhou o Ofício nº 822/2015/DPDS/FUNAI-MJ, com o entendimento desta Fundação quanto ao referido grupo, juntamente com o Ofício 418/2015 – da Diretoria de Proteção Territorial - DPT. Nesse documento foi informado que a Fundação não faz reconhecimento étnico, com base no parecer NOTA n. 00010/2015/COAE/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU, bem como não consta no banco de dados da FUNAI pedido formalizado de demarcação de território.

Em relação ao atendimento diferenciado de saúde, esta DPDS encaminhou o processo nº 08620.071584/2014-16 à Coordenação Geral de Promoção aos Direitos Sociais - CGPDS, para a gestão junto à Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI, com o intuito de promover assistência à saúde do referido grupo familiar Tapuia, observando PARECER Nº 04/2012/PFE-FUNAI/PGF/AGU, que informa sobre a inclusão de indígenas não aldeados ou habitantes de terras não demarcadas como beneficiários de serviços públicos destinados à população indígena.

Após essas tratativas não houve nova manifestação do Ministério Público; contudo, neste caso, a DPDS encaminhou ofício ao Distrito Sanitário Especial Indígena na Bahia questionando sobre o fornecimento de saúde aos Tapuia, que informou que já atende o referido grupo desde 2012.

3.1.4 O CASO DOS TRUKÁ - FAMÍLIAS MILITÃO, ALBERTO e DELFINO, EM PERNAMBUCO

O presente caso é diferente dos anteriores. Trata-se de conflito entre membros da comunidade Truká, que questionam a identidade indígena de famílias que residem na Terra Indígena Truká, localizada na Ilha da Assunção, no médio São Francisco, município de Cabrobó (PE).

Conforme relata o Inquérito Civil nº 1.26.004.000075/2013-11, em trâmite na Procuradoria da República em Pernambuco, a divergência iniciou por conta de uma suposta proibição imposta pelo Cacique Damião, e pela família Ciriaco da Luz, e bem como de outras lideranças ligadas a ele, aos membros da família Alberto de candidatarem-se ao curso de licenciatura intercultural da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), exclusivo para

indígenas, por não os reconhecerem como indígenas. O referido inquérito civil relata, ainda, que a alegação de que haviam não indígenas entre os moradores da Aldeia Assunção gerou uma dúvida geral entre os membros da comunidade Truká. As famílias Delfino, Militão e Alberto, então, requereram seu reconhecimento como indígenas Trukás.

Para tentar solucionar a controvérsia, o MPF em Pernambuco solicitou a elaboração de laudo antropológico ao analista em antropologia do MPF, Otávio Siqueira, para que avaliasse se existe histórico de convivência entre os membros dessas famílias que têm sua identidade questionada com a comunidade indígena Truká, em decorrência do período de tempo em que eles habitam a terra indígena na Ilha Assunção; e porque aquela família deveria ser considerada indígena.

O estudo concluiu que tanto os Delfino como os Alberto, desde sua origem, foram identificados e reconhecidos com indígenas Truká, e já vinham de longa data sendo beneficiados com políticas públicas dirigidas aos Truká. Em relação à família Militão, apesar do laudo ser inconclusivo, afirma que, desde o estabelecimento do grupo na Ilha da Assunção, ela se integrou completamente à comunidade Truká. Diante disso, o MPF em Pernambuco solicitou à FUNAI que todas as famílias fossem reconhecidas como indígenas.

A CR BSF noticiou a DPDS sobre o caso e solicitou a liberação de um antropólogo para realização de laudo antropológico em atenção aos requerimentos do MPF em Pernambuco, que solicitou a indicação das providências tomadas para solucionar a questão. Ressalta-se que o Parquet, não fez nenhuma requisição direta e a DPDS no que tange a essa questão, de acordo com o processo administrativo nº 08620.021812/2015-98.

3.1.5 O CASO DOS CHIQUITANO DE MATO GROSSO

Em novembro de 2014, o MPF em Mato Grosso oficiou ao Coordenador Geral de Cuiabá - CR Cuiabá e solicitou providências quanto às medidas cabíveis em relação ao “reconhecimento da condição indígena do grupo comunitário Chiquitano da aldeia Hitchi Tuúrns, com especial atenção ao atual estado social do grupo, identificando eventuais circunstâncias que denotem vulnerabilidade ou risco a que estão suscetíveis”. Frisando o comentário relativo ao estado social do grupo, a CR Cuiabá, em janeiro de 2014, encaminhou

o ofício do MPF à DPDS “para providências cabíveis das atribuições desta diretoria”, conforme Memo nº 015/2015/DIT/CR CGB.

No caso relatado, segundo a Notícia de Fato nº 1.20.001.000241/2014-12, o grupo Chiquitano, assentado no município de Vila Bela da Santíssima Trindade (MT), deseja ser reconhecido formalmente com indígena, para ter acesso às políticas públicas e sociais voltadas para os povos indígenas.

O MPF informou, ainda, que era possível apreender que a comunidade possuía plena consciência de sua condição de indígena e estava segura de que a partir da autoafirmação seria possível determinar sua identidade e usufruir dos direitos que lhe eram negados, conforme ofício nº 1254/2014 – GAB 1 – Extrajudicial PRM –CAC-MT-00005213, de 13 de novembro de 2014, Cáceres/MT.

Foi promovido o arquivamento sem a instauração de Inquérito Civil, porque não foram observadas irregularidades promovidas pela FUNAI: negligência quanto a situação do povo em questão, ou mesmo negativa de avaliação de suas demandas, dado que a Fundação não havia sido, sequer, comunicada do pleito de reconhecimento. Entretanto, o MPF/MT recomendou que a autarquia tomasse providências quanto à situação do grupo.

3.1.6 O CASO DOS GUARASUG’WE DE RONDÔNIA

O caso refere-se à solicitação dos membros da etnia Guarasugwe quanto ao reconhecimento de sua identidade étnica. Diferencia-se dos anteriores não somente pela localidade, mas também, porque o pleito diz respeito ao cadastro no Registro Administrativo de Nascimento de Índigenas – RANI, conforme consta do o Inquérito Civil nº 1.31.001.000308/2012-65.

De acordo com o Ofício nº 1750/2013/PRM/JP/GAB 3º OF/6ª CRR, o Inquérito Civil de referência foi instaurado pela Procuradoria da República de Ji-Paraná no intuito de acompanhar o cadastramento e emissão de certidão do RANI para todas as pessoas da etnia Guarasug’we, residentes nos municípios de Pimenteiras e Costa Marques, em Rondônia,

De acordo com o relato de Laura Vicuña (2014), integrante do referido povo e membro do Conselho Indígena Missionário – CIMI, em reportagem publicada no Portal do CIMI, em 2014, a comunidade Guarasug'we foi expulsa de suas terras durante a desapropriação dos seringais, nas décadas de 1960 e 1970, sendo forçados a se dispersarem entre Pimenteiras, no Brasil, e em Bella Vista, na Bolívia, onde atualmente habita grande parte dos grupos dessa comunidade:

A história vivida por este povo continua presente na memória dos mesmos e dos antigos moradores de Pimenteiras, onde afirmam que Riozinho antigamente era o território dos indígenas, que compreendia o rio Riozinho e o rio Santa Cruz. No final da década de 60 e ainda na década de 70, com a desapropriação dos seringais, os Guarasugwe são obrigados a deixar Riozinho, que passa a ser propriedade de fazendeiros e nos dias atuais, terra do agronegócio. Na década 70, com o avanço das frentes de colonização em curso, em pleno governo militar, com a extensão da pecuária e a grilagem da terra, os Guarasugwe foram expulsos de Riozinho, ficando assim sem o seu território tradicional. Após a morte da grande liderança do povo, Capitão Miguel, seus filhos se dispersam e passaram a viver em Pimenteiras, no Brasil e Bella Vista, na Bolívia, no espaço geográfico onde se encontra o território tradicional do povo Guarasugwe. (VICUÑA, 2014).

Em 2013, o Ministério Público Federal em Ji-Paraná encaminhou o Ofício nº 1750/2013/PRM/JP/GAB 3º OF/6º CCR à FUNAI com a Recomendação nº 008/2013, que recomendava o levantamento e cadastramento de todos aqueles que se declaravam indígenas da etnia Guarasug'we, e solicitava, ainda, informações sobre se a Fundação iria acatar essa recomendação.

No mesmo ano, o braço descentralizado da autarquia, a Coordenação Geral em Ji-Paraná (CR JI-PARANÁ), juntamente com o Ministério Público realizaram levantamento de informações, para verificar a autenticidade da identidade indígena alegada pelo patriarca da referida comunidade, José Frei Leite, com intuito de emitir o RANI tardio do cidadão, conforme o Memorando nº 457/2013/GAB/CR Alto Purus/FUNAI/AC.

Em 2013, através da NOTA nº 423/PFE-FUNAI/PGF/AGU-GAB, a PFE/FUNAI afirmou que, baseando-se nas informações do relatório da CR Ji-Paraná, bem como em atenção à análise da DPDS, reconhece a procedência do pleito de cadastro no Registro

Administrativo de Nascimento Indígena – RANI, pois seria possível concluir “que o Sr. José Frey é um indígena pertencente ao povo Guarasug’we, que habita a faixa de fronteira entre o Brasil e a Bolívia” (PFE/FUNAI, 2013, p. 2).

A Coordenação Geral de Promoção aos Direitos Sociais - CGPDS/DPDS, então, expediu o Memorando nº 163/2013/COPS/CGPDS/DPDS/FUNAI-MJ, informando que a FUNAI acatava as recomendações do parquet e emitiria a documentação referente ao cadastramento tardio de José Frei Leite e, ainda, estabeleceu que a CR Ji-Paraná deveria realizar um levantamento de todos os indígenas que ainda permanecem sem documentos, tarefa que deveria ser incluída no plano de trabalho de 2014 da Coordenação.

É importante destacar que, mesmo com uma declaração oficial do órgão indigenista no sentido de que procederia ao cadastramento de toda a comunidade no RANI, e que a CR deveria atender e zelar pelas demandas daquele grupo, o fato de não terem sido emitidas as certidões do RANI para todo o grupo, processo interrompido ainda em 2014, é entendido, pelos indígenas, como recusa do Estado a reconhecer sua etnicidade, mostrando a tamanha importância que o documento adquiriu.

Em 2015, a emissão de RANI foi oficialmente suspensa, devido à fragilidade dos procedimentos de expedição e, de acordo com Carta, de novembro de 2015, encaminhada pelos Guarasug’we à DPDS, essa interrupção teria causado incontáveis prejuízos pois, sem o documento muitos não conseguiam acessar as vagas reservadas para indígenas e nem atendimento em hospitais do Sistema Único de Saúde (SUS).

Durante os anos 2014 e 2015, como consta no inquérito civil nº 1.31.001.000308/2013 -65, foram realizados pelo Ministério Público laudos, relatando a situação histórica e social do povo Guarasug’we, no intuito de instruir os autos do inquérito e informar a FUNAI sobre a autenticidade do pleito desse grupo, com vista a reforçar a recomendação de emissão de RANI.

Apesar de aparentemente solucionado, o caso continua em aberto e aguarda a publicação da nova portaria responsável pela regulamentação do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), o qual terá condições de dar continuidade ao cadastramento dos membros do grupo.

3.2 PERSPECTIVAS DA IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA NO BRASIL

A identificação étnica é uma classificação mútua e objetivamente metódica, realizada pelos diversos atores e coletividades, com fundamentos em seus choques diferenciativos, comparando os diversos contextos sociais em que vivem e que controlam o acesso que cada comunidade possui aos recursos materiais e simbólicos, bem como a posição de cada indivíduo num sistema potencialmente desnivelado. (SILVA, 2005, p. 120-121)

Conforme afirma Silva (2005, p.120).

Diante do exposto, uma vez que se apreendem as abordagens teóricas de Barth e de Cardoso de Oliveira sob a consideração da manipulação da identidade como algo legítimo e as reflexões de Carneiro da Cunha sobre a etnicidade como uma “bagagem contrastiva”⁷, devemos entender por “identificação étnica” menos uma atividade técnica e racional de funcionários especializados que buscam materializar um vínculo concreto (para alguns, consanguíneo) de pessoas e grupos contemporâneos com o passado pré-colombiano, e mais como manifestação sucessiva de múltiplas estabilizações contrastivas de grupos que vivenciaram e vivenciam situações de “diáspora”, “contato” e “misturas”.

Silva (2005, p.121) ressalta que não há como realizar determinações identitárias sem ser autoritário quanto à visão de uma comunidade, sistematizando arbitrariamente a classificação com base em seus próprios entendimentos quanto ao povo, o que é contrário às teorias que dirigem o tema, bem como a função do próprio antropólogo, que seria de apresentar uma interpretação a partir do olhar daquele que é observado.

Não dispensando os trabalhos das antropólogas, Silva (2005, p. 122) afirma que essas profissionais têm o papel de reconhecer as categorias identitárias construídas pelos próprios atores da comunidade e registrá-las. Nesse sentido, o Estado também não teria competência para realizar o reconhecimento oficial de um grupo que se autoidentifica como indígena, devendo agir como um “requeredor” de subsídios para auxiliar na proteção dos direitos dos povos indígenas e na promoção de políticas públicas voltadas para a comunidade solicitante, que se afirma como sujeito indígena (SILVA, 2005, 121).

Assim sendo, Silva propõe que não haja nenhum tipo de reconhecimento étnico nem de pessoas, muito menos de povos inteiros, independentemente de serem ou não fundamentados em critérios objetivos e específicos. Para Silva, não é possível conceber que a realização da identificação de uma determinada identidade seja responsabilidade de um indivíduo ou instituição estranha ao povo, uma vez que esses terceiros não estariam submersos no contexto histórico, social, cultural e protocolar específico daqueles que estão sendo avaliados. (SILVA, 2005, 121).

Silva afirma que as antropólogas não podem determinar uma identidade, mas sim, fornecer entendimentos sobre um diagnóstico étnico, como estruturas de organização diferenciativas que se estabelecem pela manutenção de suas próprias linhas fronteiriças, possíveis de serem apreendidas através das arenas de discursos, tanto para recepcionar a voz das comunidades que se afirmam indígenas, assim como para fornecer dados às instituições estatais que são responsáveis por transmitir a imagem dessas comunidades. (SILVA, 2005, p. 122).

Silva (2005, p. 122) salienta, nesse mesmo sentido:

Sendo assim à Antropologia e aos antropólogos não cabe fazer a “identificação étnica”, mas produzir o conhecimento sobre a “identificação étnica” na qualidade de um processo social e político que engendra mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares. Tais mecanismos podem ser apreendidos, por sua vez, na forma de “arenas de discursos” responsáveis pela articulação não só das representações sociais e das formas de representar os “índios” por diversos sujeitos localmente situados, mas também das representações que agentes e agências indigenistas trouxeram e trazem para a cena local, uma vez que foram e são acionados como instâncias de colonização ou de intermediação do conflito Inter étnico.

Silva (2005, p. 122) explica que as arenas de discursos, conforme a teoria de Gluckman (1987), são exteriorizações das estratégias de difusão de poderes, estruturadas e gerenciadas pelos atores sociais de uma determinada comunidade. É possível inferir, nesse sentido, que existem várias arenas de discurso, entretanto, algumas são mais aceitas que outras, e deste modo, requerem para si a legitimidade sobre a fala numa determinada conjuntura.

Nesse contexto, Silva (2005, p. 122) afirma que o discurso indigenista é um ponto chave para compreender a questão do reconhecimento étnico, pois, ele incorpora a característica de legítimo por se apresentar como o discurso oficial, que chama para si a concepção da definição de índio e de todas as outras classificações “adscritivas de teor jurídico” relativas aos povos indígenas:

Nesses casos, as “arenas de discursos” podem ser definidas como expressão dos esquemas de distribuição de poder elaborados pelos vários sujeitos sociais de uma “comunidade” (Gluckman, 1987). O discurso “indigenista” desempenha um papel resignificador decisivo nestes esquemas, por razão do diferencial de poder constituído pelo mesmo na qualidade de “discurso oficial” que busca o monopólio semântico de termos como “índio”, “isolado”, “integrado” entre outras categorias sociais adscritivas de teor jurídico.

O resultante do discurso indigenista é que a compreensão da realidade dos indígenas em processo de etnogênese fica condicionada ao próprio discurso indigenista, que estabelece como esses indivíduos devem se organizar por meio dos rearranjos institucionais. Silva (2005, p. 123) destaca, por fim, que compreender como a coletividade se entende como indígena também pressupõe verificar como essa interpretação se insere no contexto do direito indigenista. Pois, o direito cria molduras cognitivas, que por mais que não tenha a intenção, determina quais são as arenas relevantes de fala e, para ser compreendido nesse contexto, é necessário se adequar a elas.

A identificação étnica dos chamados indígenas misturados ou daqueles que não-são-mais-índios, está atrelada a um método de arranjo social das discriminações arbitradas pelas agências estatais indigenistas que, com objetivo de regular o acesso a direitos, muitas vezes externalizados pelas políticas públicas, tentam monopolizar o que significa ser indígena e assim estabelecer critérios racionais para o fornecimento destes mesmos direitos (SILVA, 2005, p. 123).

A lógica da identificação étnica, que hoje está presa no dilema de ser aquela que transforma indígenas genéricos em indígenas autênticos, deveria avançar teórica e socialmente no campo da visualização da permanência de identidades, sempre considerando as transformações que a etnicidade de cada comunidade teve que se submeter ou foi submetida. (SILVA, 2005, p. 124).

Não há que se falar em o que há de indígena naquele indivíduo ou comunidade, e sim, buscar uma forma de compreender o *modus operandis* da autoidentificação indígena, de acordo com suas vivências e condições reestruturantes. Sobre o assunto, Silva avalia que:

[...] o drama de identificação ou reconhecimento oficial vivido pelos “índios misturados” não deveria ser reduzido a um questionamento sobre serem eles indígenas ou não, uma vez que foram submetidos a processos de integração nacional (aldeamento, acamponesamento e proletarização são apenas alguns desses processos), mas em como reconhecer a permanência de suas identidades indígenas particulares a despeito das transfigurações étnicas a que foram submetidos (Ribeiro, 1970). Nesse sentido, a questão não é saber quanto de “índio” sobrou na mistura, mas saber como elaborar um modelo de interpretação para múltiplos processos de mistura conformadores de múltiplas indianidades ou modos de ser índio (SILVA, 2005, p. 123-124).

3.2.1 A TEORIA DA TERRITORIALIZAÇÃO

João Pacheco Oliveira (1988, p. 30) propõe a teoria da territorialização para compreender o fenômeno da etnogênese. De acordo com citado antropólogo, co-fundador do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões – Maguta, a territorialização seria a reestruturação da comunidade em amplas dimensões que formam relações de poder necessárias ao domínio de um Estado sobre seu território e povo. A partir de cenários históricos determinados e de ações político-jurídicas é possível visualizar que a incumbência de movimento de territorialização é a assimilação de comunidades etnicamente diversas à comunhão nacional.

Contudo, Oliveira (1988, p.30) aponta que como consequência da territorialização as comunidades que estão num processo de assimilação se rearranjam e, ao invés de desaparecer, elas ressurgem com um novo contexto de dualidade de forças e realidades sociais, que seria a etnogênese.

Ao explicar o processo de territorialização, Silva (2005, p. 124) sinaliza que essa teoria pode auxiliar na superação das questões burocráticas que circundam a etnogênese, pois, conforme o autor:

A noção de territorialização pode ser operacionalizada aqui na qualidade de uma unidade comparativa que permitiria assinalar aspectos particulares e aspectos gerais envolvendo múltiplas situações colonialistas e estruturas estatais de subordinação. Deste modo, uma antropologia das relações Interétnicas poderia ser desdobrada em uma sociologia da dominação Interétnica. (SILVA, 2005, p. 124).

Infere-se, portanto, que a territorialização ao apresentar-se como ferramenta para os campos antropológico e sociológico, se estrutura também como elemento capaz de auxiliar o Direito nos desdobramentos da análise do reconhecimento étnico, pois estabelece uma ferramenta viável na concretude da proteção e garantia dos direitos dos povos indígenas, ao apontar a existência de um duelo de forças organizacionais e, a partir dela, perceber os rearranjos sociais, ultrapassando a noção de quem exatamente é índio ou quem já o deixou de ser. (SILVA, 2005, p.124)

Ademais, Silva (2005, p.129) considera, ainda, que fronteiras étnicas são consequência da reorganização estatal das diversas manifestações culturais e as tentativas de manutenção dessas fronteiras bem como sua mutabilidade, podem ser contrastadas e apreendidas através da noção de territorialização. As fronteiras surgem, então, como um elemento de análise da territorialização, assim como uma situação palpável de conflito social, que de formas particularizadas para cada comunidade, vislumbram contextos de emergências étnicas.

3.2.2 A TEORIA DAS FRONTEIRAS ÉTNICAS

Barth (2000), ao tratar da compreensão das identidades étnicas, como já apresentado nos capítulos anteriores, é o autor que primeiro expõe a noção de fronteiras para entender como se dão os mecanismos de permanência e mutação das identidades.

O citado antropólogo (2000, p.34) sustenta que sua manutenção dessas linhas divisórias é conflituosa e requer constantes relações de força entre as comunidades em contato, pois, uma comunidade não se estabelece pelo seu isolamento, ou seja, os indígenas não são indígenas enquanto isolados ou com pouco contato com as sociedades não indígenas. Conforme Barth (2000, p. 34):

As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento, assim como maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas.

Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. Ou seja, é pressuposto que ambos estejam basicamente "jogando o mesmo jogo", e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínio de atividade. Por outro lado, a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto a formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamentos de valor e de performance, bem como uma restrição da interação àqueles setores em que pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos.

Destarte, Barth (2000, p.32) afirma que análises isoladas de fatores contextuais, elencados como determinantes identitários, induzem a uma falaciosa inteligência de que cada povo cria seus alicerces de forma separada, como se cada comunidade fosse gerada dentro de um tipo ideal isolado e facilmente apreensível, e que não haveria problemas nas delimitações das fronteiras étnicas. Barth explana que as mudanças culturais, a partir dos múltiplos contatos, se apresentam como um fenômeno constante.

Mesmo que haja uma diminuição significativa das diferenças culturais dos diversos grupos, isso não quer dizer que haja também da redução da relevância das identidades étnicas. Quando se considera os protocolos de manutenção das fronteiras entre os diversos coletivos “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais” (BARTH, 2000, p.35).

Por mais que haja transformações e variações dentro dos contextos étnicos, as fronteiras identitárias só são redimensionadas caso a comunidade que se propõe delimitar a rejeite. Independente da motivação para essa reorganização, a mudança não é feita por um ente exterior, mas sim, por causa da vontade social do grupo, que pode ser tanto porque não seja assim que eles se visualizam, ou porque não entendem beneficiários sociais de uma determinada identidade, entre outros fatores que afetam as particularidades sociais, sem que essa nova fronteira identitária seja compreendida como ilegítima ou mesmo falsa, conforme apontado por Barth (2000, p. 55-56):

[...] os atores lutam por manter definições de situação convencional nos encontros sociais, através da percepção seletiva, do tato e de sanções, além da dificuldade de encontrarem outras codificações mais adequadas para a experiência. A revisão só ocorre nos casos em que as categorizações se mostram grosseiramente inadequadas - e não apenas porque são não-verdadeiras em algum sentido objetivo, mas porque agir em termos dessas categorias não traz nenhuma recompensa no domínio em que o ator torna essa categorização relevante.

Barth sugere, então, que “o foco central para a investigação (do diagnóstico da identidade) passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado” (BARTH, 2000, p. 33-34). Contudo, reforça que não há como determinar a identidade ou étnica de nenhum grupo que não seja aquele ao qual o avaliador pertença, pois, somente as próprias comunidades podem estabelecer quais são os elementos considerados importantes para o estabelecimento de sua identidade, bem como se dão os protocolos de pertencimento no grupo. (BARTH, 2000, p. 25).

3.3 CONCLUSÕES SOBRE OS IMPASSES DO RECONHECIMENTO ÉTNICO NO BRASIL A PARTIR DE 2003

A partir de 2003, as demandas por reconhecimento étnico permanecem semelhantes aos da segunda onda de etnogênese e baseiam-se no reconhecimento com pressuposto para alcançar direitos garantidos aos povos indígenas, principalmente de ordem fundiária. Contudo, o fenômeno que transformou as emergências atuais em um novo ciclo foi

a inovação trazida pela Convenção nº 169 da OIT: a consciência do pertencimento étnico como critério fundamental para a identificação como indígena. Antes mesmo de sua internalização ao ordenamento nacional, a Convenção já influenciava as formas de pensar a questão das emergências étnicas no Brasil (ARRUTI, 2006, p.54).

A nova ordem democrática de 1988 inaugurou a quebra do contexto assimilatório dos povos indígenas a comunhão nacional e declarou o fracasso dessas políticas a ordem social, assim, houve espaço para uma compreensão que contivesse as necessidades de todos, inclusive dos povos indígenas que havia deixado de assim se classificar, ou que haviam sido excluídos dessa identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p.43).

A Convenção nº 169, mesmo sendo ratificada pelo Brasil somente 14 anos depois de sua proposição, foi capaz de expor a contradição da legislação nacional referente aos povos indígenas: como uma Constituição que se propõe cidadã e abarca o princípio da autodeterminação dos povos, poderia conviver com um Estatuto do Índio que é explicitamente norteado pelos princípios de assimilação e tutela dos indígenas (ARRUTI, 2006, p. 53)?

O paradoxo revelado pela Convenção nº 169 está posto justamente quanto ao reconhecimento étnico, pois, apesar de não proibir a existência de outros quesitos para se identificar o pertencimento identitário, ela estabelece como critério fundamental a autodeterminação e, na nova ordem constitucional, que aboliu a tutela dos povos indígenas, não é possível a convivência com o art. 3 da Lei 6.001/73, que além da autoidentificação, estabelece a heteroidentificação como elemento necessário para a definição com índio. Pondera Arruti (2006, p. 53):

Mas com a ratificação da Convenção 169 da OIT, o Estado brasileiro finalmente abdicou formal e teoricamente dessa sua prerrogativa com relação ao poder de classificar sua população. A Convenção abre “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições formas de vida seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram”. Estabelece (artigo 1º, parágrafo 2º) que “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.” A partir de então, os mecanismos de legitimação das etnogêneses deixam de ser determinados pelo Estado, passando a estar submetidos a uma dinâmica social mais complexa. (ARRUTI, 2006, p. 53):

A Convenção estipulou a autoidentificação como parâmetro imperativo para a indianeidade com o intuito de não ser possível o Estado imputar, contra a vontade da comunidade, uma identidade rechaçada por esse determinado grupamento, conforme apontado no OFÍCIO Nº 10/PGF-PG/FUNAI/07, elaborado pelo Procurador Luiz Fernando Villares e Silva, a pedido do então presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, para apresentar um parecer jurídico sobre as solicitações de reconhecimento étnico.

Contudo, nessa linha de raciocínio, é possível afirmar que retirar de um povo a classificação referente à sua identidade também seria exercício vedado pela OIT 169, conforme afirmam Ramos e Abramo (2011, p. 8) “A autoidentificação indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeitos da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça”.

Entretanto, o critério de heteroidentificação, estabelecido pelo Estatuto do Índio, tem justamente o poder de “desclassificar” os povos enquanto indígenas, pois o objetivo desse quesito era justamente avaliar o grau de assimilação de uma comunidade na comunhão nacional, tendo em vista o contexto político-social da época da formulação dessa legislação, que avaliava a identidade indígena como condição transitória.

Ademais, adiante na questão, a FUNAI, com mais força a partir da década de 1970, e fundamentando-se no Estatuto do Índio, solicitou a produção de laudos antropológicos para avaliar os pedidos de reconhecimento étnico. A antropóloga passou, então, a ter um papel central nesse contexto de dúvida, ele poderia determinar se haviam ou não elementos para provar que a declaração de indianeidade de uma comunidade era verdadeira ou não, bem como determinar que o próprio coletivo não tivesse consciência de sua identidade, como ocorreu no emblemático caso dos Caxixó, que contou com a elaboração de três laudos antropológicos, sendo que o primeiro deles afirmou que a comunidade, que até então reclamava uma identidade indígena, “na verdade” era remanescente quilombola, sendo esse laudo refutado pelos dois posteriores (ARRUTI, 2006, p. 52).

Cabe ressaltar que mesmo com o fim da tutela indígena, os laudos antropológicos continuaram sendo instrumentos fundamentalmente utilizados para solucionar as lides decorrentes desse tema, como no caso dos Caxixós, anteriormente citados. Contudo,

em 2003, a FUNAI estabeleceu o fim da utilização de laudos como ferramenta imprescindível para diagnosticar identidades étnicas através do Memorando nº 109/PRESS/03.

O documento mostra que o órgão acataria integralmente a recomendação da Convenção nº 169 OIT, de utilizar a autoidentificação como quesito fundamental para atender aos pedidos de reconhecimento oficial, e como resolução inédita, determinou a inclusão de todas as comunidades solicitantes nas políticas públicas reservadas aos povos indígenas.

Contudo, apesar desse importante passo para o estabelecimento da autoidentificação como quesito fundamental para a identidade étnica, pela falta da regulamentação da aplicabilidade dessa disposição, que esteve em vias de ser realizada em 2004 e 2007, conforme despacho manuscrito do então Presidente da FUNAI, Mércio Gomes, permaneceram em diversos setores responsáveis pela proteção dos direitos indígenas os preceitos jurídico-administrativos anteriores à Convenção nº 169, cenário exemplificado pelas reiteradas solicitações do Ministério Público à FUNAI para que sejam elaborados laudos antropológicos com vistas a reconhecer oficialmente comunidades indígenas emergentes ainda em 2015, como ilustra o trecho do Ofício, da Procuradoria da República em Paulo Afonso, abaixo:

O Ministério Público Federal, pela Procuradora da República infra firmada, para fins de instrução do Inquérito Civil em epígrafe (IC nº 1.14.006.000003/2013-75), com fulcro no art. 129, inciso VI da Constituição Federal e art. 8º, inciso II e IV da Lei Complementar nº 75/93, REITERA o ofício 744/2014-GAB/PRM/PA e Ofício 367/2014 – GAB/PRM/PA, requisitando, no prazo de 30 (trinta) dias, que seja elaborado estudo antropológico, com trabalho *in loc*, para definição do reconhecimento do povo Tuxi/Abaré-BA, o qual vem gerando conflito com a comunidade Tumbalalá e com os denominados Tuxi de Belém do São Francisco, os quais impugnam esse reconhecimento e os consequentes direitos. (CIRNE, Analu Paim. Ofício nº 552/2015-GAB/PRM/PA, de 12 de junho de 2015. Paulo Afonso/BA).

Cabe destacar que, em 2015, através da NOTA n. 00010/2015/COAE/PFE/PFE-FUNAI/PGE/AGU, a Procuradoria Federal Especializada junto à FUNAI - PFE/FUNAI, mesmo afirmando que o Estatuto do Índio adota os critérios de auto e heteroidentificação, afirma que somente as próprias comunidades têm capacidade para estabelecerem sua própria identificação étnica:

Neste sentido, não cabe a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, dada a inexistência de autorizativo legal, bem como pela impossibilidade ontológica, elaborar estudos antropológicos para esclarecer e declarar a condição de indígena de uma comunidade ou indivíduo, sob pena de malferimento ao princípio da legalidade administrativa e à autodeterminação dos povos. (PFE/FUNAI, 2015, p.2)

Apesar de a PFE/FUNAI anteriormente já ter se posicionado a favor da pertinência da heteroidentificação, ela atenta para a necessidade de regulamentação de procedimentos de reconhecimento étnico:

Seria interessante que o procedimento fosse regulamentado por esta Fundação, para que casos como o ora apresentado, em que um Administrador Regional expediu uma declaração reconhecendo uma comunidade como indígena seja evitado. Por falta de uma definição explícita, o ato, embora eivado do vício da incompetência, não deve sofrer reprimenda rigorosa. (FUNAI, 2006. p. 6).

A propósito, a própria Portaria nº 003/2002, que instituiu o RANI, estabelece formalmente a necessidade de utilizar laudos para sanar possíveis dúvidas da identidade quanto à declaração do “suposto indígena” que solicita o registro; essa posição, como já verificado, teve seu papel estatístico desvirtuado, transformando-se em um documento atestatório de identidade, conforme apontado no relatório final do GT do RANI, através da Nota Técnica nº 02/COPS/CGPDSIDPDS/FUNAI-MJ.

Deste modo, o panorama atual sobre a questão do reconhecimento étnico de comunidades resistentes é que, apesar de que não serem realizados laudos antropológicos e de se entender que não é de competência da FUNAI determinar a identidade indígena de nenhuma comunidade, o órgão ainda não propôs alternativas aos procedimentos adotados antes da recepção da Convenção nº 169 da OIT.

O Ministério Público Federal, ao tentar zelar pelos direitos dos povos indígenas nesse contexto, tem requerido a produção de laudos antropológicos o que acaba por reforçar a necessidade da heteroidentificação para avaliar a pertinência da declaração da comunidade requerente como povo indígena, o que coloca em xeque a voz desses atores.

Ademais, a existência de uma certidão emitida pelo órgão indigenista e que só pode ser fornecida aos indígenas, mas que possui procedimentos de emissão bastante frágeis e vulneráveis criou um instrumento arbitrário e discriminatório que angariou força para regular o acesso a políticas públicas, bem como oficializar uma identidade como legítima, frente a indivíduos genéricos. Entretanto, normativamente, o RANI não tem essa atribuição e nem competência para tanto.

Assim, considerando a nova orientação política nacional quanto aos povos indígenas desde 1988, os parâmetros estabelecidos pela Convenção nº 169 da OIT, bem como as teorias que analisam e debatem os processos de etnogênese, depreende-se que se faz impreterível a elaboração de protocolos de apresentação dos povos indígenas resistentes ao Estado brasileiro, em contraposição a uma normativa sobre parâmetros para regular o reconhecimento oficial de comunidades.

Silva (2005, p. 121) opina, em relação ao reconhecimento étnico:

Em outras palavras, sustento que não deve haver “identificação étnica” *stricto sensu* de pessoas ou grupos sociais particulares como “índios” a partir de quaisquer critérios, por mais objetivos que sejam. Fazê-lo seria abdicar da posição de antropólogo, i.e., de pesquisador da produção mesma destes critérios de adscrição para assumir uma posição autoritária de aplicador de taxonomias arbitrárias para discriminar indivíduos ou grupos sociais, o que contraria os princípios norteadores da prática e da interpretação antropológica centrados que estão no ponto de vista dos outros. (SILVA, 2005, p. 121)

A apresentação difere do reconhecimento na medida em que não visa autenticar a identidade étnica de uma comunidade específica, num contexto revisional ao critério da heteroidentificação; mas, sim, tomar conhecimento da existência do povo que se declara como indígena e, a partir dessa notícia, avaliar a pertinência do atendimento ou não das solicitações atreladas a essa identidade, a exemplo dos requerimentos por demarcação de terras, que frequentemente acompanham os pedidos de reconhecimento étnico, consolidando o critério da autoidentificação como indisponível no que tange à identidade indígena.

Nessa conjuntura, a emissão de certidão de Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) também demandaria reconsideração, visto que essa ação é um

dos principais fatores que contribuíram para a distorção da função estatística do documento. Mas, por estar atrelado ao acesso ao Registro de Nascimento Civil, conforme Resolução Conjunta nº 3, de março de 2012, do Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP), do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), a abolição da emissão dessa certidão poderia causar prejuízo aos indígenas, de acordo com a avaliação do Grupo Técnico do RANI, apresentada na Nota Técnica nº 02/COPS/CGPDS/DPDS/FUNAI-MJ, de 29 de dezembro de 2015.

A elaboração de um instrumento que compreenda a identidade indígena como um *devenir* e não um *dever ser* auxiliaria na consolidação da autoidentificação como fundamento simbioticamente contido na autodeterminação dos povos e contribuiria para fortalecer os direitos indígenas em sua integridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT foi uma inovação em termos de identidade e afirmação indígena. Ela proporcionou ao contexto indigenista a declaração da relevância da voz das comunidades que clamam para si a designação étnica indígena, avançou o entendimento quanto ao reconhecimento étnico e, ainda, na conjuntura nacional atual, expôs os paradoxos da legislação nacional quanto aos critérios adotados para verificar a identidade de comunidades indígenas.

As teorias que influenciaram a produção do texto do artigo 1º da Convenção 169, com destaque para as fronteiras étnicas propostas por Frederik Barth (2000), apontaram para a impossibilidade de se determinar a identidade de uma comunidade e assim imputar a ela esse pertencimento. O que pode ser feito é a apreensão dos protocolos diferenciativos que mantém as estruturas das fronteiras étnicas ou a interpretação dos elementos sistematizadores da comunidade, fundamentais para a determinação de sua identidade.

Além disso, com a redemocratização do Brasil e a promulgação de uma Constituição Federal eminentemente cidadã, em 1988, foi inaugurada uma conjuntura social diferenciada em prol dos povos indígenas. Eles foram alçados à categoria de detentores de capacidade e de direitos e a tutela estatal foi abolida, bem com o princípio assimilatório, que norteavam toda a legislação indigenista até então.

Deste modo, os laudos antropológicos, que tinham por incumbência apresentar respostas objetivas sobre a validade das declarações das comunidades que reclamavam a identidade indígena, nesse cenário, perderam sentido, visto que a indianidade não era mais concebida como condição passageira.

Com base nas teorias que abordam a temática da etnogênese e da estruturação da identidade étnica, este trabalho sugere que sejam elaborados protocolos de apresentação das comunidades que se afirmam indígenas, em contraposição à formulação de possibilidades de reconhecimento étnico.

A apresentação atende a hipótese de que os alicerces de pertencimento étnico, assim como de manutenção e limites dessa identidade, são gerados pelos próprios atores da

comunidade que assim se classifica, e atenta para o fato de que não é possível apreender etnicidades por meio de elementos considerados identificadores, como a cultura, ou a língua, pois, eles são consequência e não causa de identidade.

Já o reconhecimento étnico implica a atribuição de determinar a validade dos discursos identitários aos órgãos ou entidades de gerência das políticas públicas para os povos indígenas, os quais estão em um contexto social e étnico diferente ao da comunidade avaliada, reforçando os laços da necessidade do heterorreconhecimento, onde estão presentes resquícios jurídico-legislativos da transitoriedade da identidade indígena.

Ainda não existem procedimentos que apontem os critérios dentro dos quais a consciência do pertencimento étnico deve ser operacionalizada em caso de solicitações de reconhecimento identitário e, até o presente momento, o impasse que circunda a questão permanece. O Estado brasileiro não estabeleceu formas de recepcionar essas demandas no contexto pós-Convenção 169 OIT, lacuna que apresenta óbice para promoção e proteção aos direitos dos povos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Ugo Maia. Relatório Antropológico de Identificação Étnica do Grupo Kalancó (AL) - Contrato de consultoria n. 22/2002/FUNAI – São Paulo. Abril de 2003. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.99-139, jul. 2004.

APOINME, CIR, COIAB e Warã Instituto Indígena Brasileiro. **Comunicação ao Comitê de Especialistas na Aplicação das Convenções e Recomendações da OIT sobre o cumprimento da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. 2008. Disponível em http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1220640410_indio.pdf. Acesso em 02/01/2016.

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto. e RICARDO, Fany. (Editores gerais). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006. p. 50-54.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.

BARTOLOME, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, Abril. 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100002&script=sci_arttext. Acesso em 25 de dezembro de 2015.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em 17 de dezembro de 2015.

_____. Comissão Nacional da Verdade. Relatório / Comissão Nacional da Verdade. – Recurso eletrônico. – Brasília: CNV, Volume II. 2014

_____. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em 17 de dezembro de 2015.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 17/12/2015.

_____. **Lei nº 9.051, de 18 de maio de 1995**. Dispõe sobre a expedição de certidões para a defesa de direitos e esclarecimentos de situações. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9051.htm. Acesso em 25/12/2015.

_____. **Portaria nº 003/PRES, de 14 de janeiro de 2002**. Regulamentar o Registro Administrativo de Nascimento e Óbito de Índios. Disponível em <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ouvidoria/pdf/aceso-a-informacao/Portaria-n003-2002.pdf>. Acesso em 17 de dezembro de 2015.

_____. Ministério Público Federal na Bahia. **Inquérito Civil nº 1.14.003.000085/2012-05**. Fiscalizar e exigir o cumprimento dos direitos constitucionalmente assegurados aos indígenas da etnia Tapuia, residentes no Povoado de Passagem, município de Muquém do São Francisco/BA. Representante: Albertina Farias da Silva do Nascimento; Maria Leda da Conceição Lima dos Santos. Autuação de 09 de abril de 2012.

_____. Ministério Público Federal de Rondônia. MPF/RO. **Inquérito Civil nº 1.31.001.000308/2012-65**. Acompanhar a emissão de documentos de identidade indígena para membros da etnia Guarasugwe, de Pimenteiras e Costa Marques. Autuação em 14 de dezembro de 2012.

_____. Ministério Público Federal na Bahia. **Inquérito Civil nº 1.14.006.000003/2013-75**. Apurar a demarcação de terras indígenas da Comunidade Tuxi de Abaré/BA entre outras demandas. Interessado: PRM-PAULO AFONS – Procuradoria da República no Município de Paulo Afonso – BA. Representado: DSEI-BA -Secretaria Especial de Saúde Indígena – Distrito Especial de Saúde Indígena da Bahia; FUNAI; INCRA; Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Representante: Povo Indígena Tuxi – Abaré – Aldeia Currealinho. Autuação de 14 de maio de 2013.

_____. Ministério Público Federal de Pernambuco. MPF/PE. **Inquérito Civil nº 1.26.004.000075/2013-11**. Apurar a notícia de reconhecimento da condição de índios aos membros das famílias Militão, Delfino e Alberto por parte do Cacique Truká Damião Pereira da Silva e outras lideranças da família Ciriaco da Luz. Representante: Representantes da comunidade indígena Truká. Autuação de 05 de novembro de 2013.

_____. Ministério Público Federal na Bahia. **Inquérito Civil nº 1.26.004.000103/2014-81**. Analisar a situação do reconhecimento dos índios Tuxí pela FUNAI. Representado: FUNAI/BA Fundação Nacional do Índio em Paulo Afonso/BA. Representante: Povo Indígena Tuxí. Autuação de 26 de junho de 2014.

_____. Ministério Público Federal de Mato Grosso. **Notícia de Fato nº 1.20.001.000241/2014-12**. NF instaurada a partir de requerimento do Sistema Cacicado Antônio Eurides Leite, que solicita providências para o reconhecimento do cacicado. Representante: Sistema Cacicado Antonio Eurides Leite. Autuação de 05 de novembro de 2014.

CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de. A atuação dos antropólogos no Ministério Público Federal. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.) **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005. p. 53 – 58.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). **Legislação Indigenista no Século XIX**: Uma compilação: 1808-1889. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão pró-índio de São Paulo, 1992.

_____. **O futuro da questão indígena**. Estud. avenida São Paulo , v. 8, n. 20, p. 121-136, Abril. 1994. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000100016&script=sci_arttext. Acesso em 23/12/2015.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto. e RICARDO, Fany. (editores gerais). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socio ambiental, 2006. p. 41-49.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del Otro** (Hacia el origen del "mito de la Modernidad"). Colección Académica nº Uno. La Paz: Plural, 1994.

FUNAI. **Carta S/N de 28/11/1992**. Representantes de 25 povos indígenas do Nordeste, MG e ES, solicitam demarcação de suas terras. Processo trata da TI Kaxixó. Processo Administrativo nº 08620.001494/1993-82.

_____. Memo. nº 756/GAB-CR.BSF.BA/2014. **Referente Solicitação Vinda de um Antropólogo para Laudo Antropológico Sobre o Povo Tuxí de Abaré-BA**. Paulo Afonso, 11 de junho de 2014. Processo Administrativo nº 08774000324/2014-11

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil**. Cienc. Cult., São Paulo, v. 60, n. 4, Out. 2008. Disponível em http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252008000400018&script=sci_arttext. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

HELM, Cecília Maria Vieira. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais**. Curitiba, 16: 5-17 vol.3. Disponível em: <http://revistas.facbrasil.edu.br/cadernosdireito/index.php/direito/article/viewFile/768/723>. Acesso em 17 de dezembro de 2015.

KELLY, Lawrence C. **The Indian Reorganization Act: The Dream and the Reality**. Pacific Historical Review (1975): 291-312. Disponível em http://www.jstor.org/stable/3638029?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 18 de dezembro de 2015.

VICUÑA, Laura. **Funai continua negando o reconhecimento étnico do povo Guarasugwe**. Conselho Indígena Missionário - CIMI. 2014. Disponível em <<http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7932>> Acesso em: 18/01/2015.

LEITE, Ilka Boaventura. Debatendo a Carta. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005. p. 45 - 52

_____. Os Laudos Periciais – um novo cenário na prática antropológica. . In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.) **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005. p. 45 - 52 p. 13 - 28

LOBO, Luiz Felipe Bruno. **O Direito Indigenista Brasileiro**. São Paulo: LTr, 1996.

LUCIANO, Gerssem S. O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>. Acesso em 18/01/2016

MAIA, Luciano Mariz. **Do Papel da Perícia Antropológica na Afirmação dos Direitos dos Índios**. Disponível em http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/artigos/do_papel_da_pericia_antropologica_na_afirmacao_dos_direitos_dos_indios.pdf. Acesso em 17 de dezembro de 2015.

MAURO, Victor Ferri. Etnogênese e reelaboração da cultura entre os krahô-kanela e outros povos indígenas. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, jan./jun. 2013.p. 37-94.

Disponível em <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/download/33293/26394>. Acesso em 19 de dezembro de 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco. Os Instrumentos de bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais. In: HELM et alii (organ.). **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis. 1994. pp. 115-139.

_____. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L'ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia (Org.). **Antropologia, impérios e estados nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002. p. 253-277.

PREZIA, Benedito. (Org.). **Caminhando na Luta e na Esperança**. Retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do Cimi. São Paulo: Loyola, 2003.

RAMOS, Chistian. ABRAMO, Laís. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho**. Brasília: OIT, 2011, p. 8.

SANTOS. Ana Flávia Moreira; OLIVEIRA. João Pacheco de. **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: LACED, 2003.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.113-140, jul. 2005.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, Abril. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100006&lng=en&nrm=iso>>. Acesso em 02/01/2016.