

Parte IV

**Perícia Judicial:
Convergências e Perspectivas**

Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais

João Pacheco de Oliveira Filho¹

A colaboração entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República têm sido muito positiva. Estimulou um debate mais direcionado e atual entre os juristas e os antropólogos, deixando para trás as categorias do evolucionismo e os esquematismos do formalismo, instaurando um canal de intercomunicação onde as novas temáticas e os procedimentos mais modernos puderam estabelecer um novo patamar de diálogo, certamente mais profícuo e criativo. Vitórias importantes para os povos indígenas resultaram dessa colaboração, o que gerou grandes expectativas quanto a ganhos futuros. Juízes, advogados e procuradores têm demonstrado uma nova disposição para ouvir índios arrolados em processos e mesmo ler e pesquisar em trabalhos etnológicos, confiantes assim em estarem contribuindo para uma melhor aplicação das leis e um aperfeiçoamento da ação do judiciário. Por fim os próprios antropólogos, algumas vezes criticados pela pequena reversibilidade que seus prolongados estudos possuiriam para os grupos humanos por eles pesquisados, vêm demonstrando grande eficiência e crescente responsabilidade com o fato de que os conhecimentos por eles acumulados possam vir a fornecer evidências e argumentos que tenham papel destacado no reconhecimento dos direitos indígenas (especialmente os territoriais).

As diversas comunicações que compuseram este Seminário vêm a ilustrar claramente a fecundidade dessa cooperação. Mas a minha intenção nessa sessão de encerramento não é de recapitular os avanços realizados, mas sim refletir sobre os perigos, dificuldades, desvios e armadilhas que podem ser encontrados pelo caminho ainda a percorrer. Pois nem sempre a junção entre pesquisa antropológica e ação judicial, movidas ambas pelo desejo de viabilizar a aplicação dos direitos indígenas, resultará nas mais felizes soluções para as duas, cada uma das quais movida por uma lógica própria, com doutrinas e interesses diferenciados.

1 - Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN, UFRJ

Foi apenas a relativa novidade desse encontro que desencadeou expectativas excessivamente otimistas e despropositadas. Ao invés de praticar uma exploração analítica das virtualidades dessas articulações, absolutizou-se alguns casos e naturalizou-se o contexto histórico em que concretamente esta colaboração se iniciou. Contexto, aliás, marcado com nitidez por uma conjuntura de redemocratização e extensão dos direitos de cidadania, na qual advogados e cientistas, através de suas associações representativas, tiveram um papel importante e convergente.

Mas as dificuldades não se limitam de maneira alguma ao exame das conjunturas e das convergências políticas. Ao contrário, tratando-se com disciplinas como o Direito e a Antropologia, com métodos e corpos doutrinários bem delineados, cristalizados em códigos escritos e saberes específicos, transmitidos, ampliados e corrigidos por canais institucionais bem regulados, deve-se duvidar que a simples vontade política determine as ações concretas dos atores individuais, fazendo tábula rasa sobre as disposições e tradições anteriormente vigentes.

Para ser bem direto, a minha preocupação é com o conjunto de tarefas e expectativas que estão sendo atribuídas aos antropólogos. Sem dúvida há um grande avanço na etnografia dos povos indígenas que habitam no território nacional, bem como importantes teorias explicativas da dinâmica do contato interétnico, das formas de organização e do simbolismo dessas sociedades. Mas é preciso ter em conta que as questões que lhes são dirigidas no contexto judicial são bastante específicas e exigem um conhecimento aplicado, com conclusões bem circunscritas e respostas supostamente exatas.

O antropólogo pode efetivamente assegurar que um determinado grupo humano é (ou não) "indígena", isto é, mantém relações de continuidade com populações pré-colombianas? Ou ainda, pode o antropólogo estabelecer, tendo em vista tal grupo étnico, qual é precisamente o território que lhe corresponde?

O antropólogo certamente dispõe da competência específica para discorrer e analisar tais assuntos. Mas é importante indagar se o seu pronunciamento estará sendo interpretado como legitimamente o permite a pesquisa antropológica, ou se inversamente, as injunções e expectativas contidas no contexto de um laudo pericial, o transformam em algo estranho à própria Antropologia.

Estas são questões muito complexas do ponto de vista antropológico, mas para as quais juízes, procuradores e advogados aguardam por respostas precisas. É por isso que qualificam como "perícia" as investigações (que o antropólogo chamaria de "pesquisa") empreendidas para a elaboração de "um laudo", ao qual é intrinsecamente atribuído um elevado grau de exatidão técnico-científica. A comparação, algumas vezes lembrada, com a chamada "perícia de paternidade", feita através do exame de DNA, é assustadora.

As Ciências Sociais, lidando com símbolos e práticas de uma sociedade, operam necessariamente em uma escala de abstração muito diferente, onde o objeto do conhecimento não é independente do sujeito cognoscente, nem peritos e juízes são totalmente estranhos ou indiferentes aos sentimentos e opiniões suscitadas pelos fatos por eles considerados. Ademais, as Ciências Naturais tratam com sistemas fechados, enquanto as direções de um processo social podem ser mudadas pelos atores que o integram, até mesmo em virtude do conhecimento ou das expectativas face a essas tendências.

Nesse quadro as inferências não podem ser unívocas nem ser construídas de forma simplista. O que não significa que inexista rigor em suas análises, mas sim que as suas generalizações são de outra ordem. E também que é imprescindível um alto grau de controle sobre os instrumentos e a situação da pesquisa de modo a vir a ser possível atingir o desejado rigor.

A elaboração de laudos periciais não responde a interesses ou questões colocados pela teoria antropológica, nem tais atividades de peritagem são financiadas ou promovidas por iniciativa da comunidade acadêmica. Solicitada e viabilizada por outras instâncias — seja por diferentes esferas do judiciário ou pelo próprio órgão tutelar² — os laudos periciais implicam claramente na aceitação tácita de certas regras e expectativas que não são definidas no contexto estrito da prática antropológica.

A preocupação aqui manifestada é justamente o quanto o antropólogo pode — ou deve — avançar na resposta a tais questões sem abandonar o rigor conceitual e a vigilância metodológica próprios a sua disciplina. Porque se o antropólogo afastar-se radicalmente de seu solo privilegiado, o que ainda existirá de “antropológico” no laudo por ele produzido? E qual seria então a validade probatória e a confiabilidade de uma tal perícia?

2 - É enriquecedor aproximar os laudos emitidos no correr de processos judiciais, dos quais se falou exaustivamente nesse Seminário, de outras ações que fazem parte de processos administrativos e que decorrem portanto de iniciativas do Poder Executivo. Refiro-me aqui aos relatórios elaborados por “antropólogos” como resultado dos chamados “grupos de trabalho para identificação de terras indígenas”, constituídos por portaria do Presidente da FUNAI e atualmente regidos pelo Decreto nº 22/91. Nesses contextos o antropólogo deve igualmente produzir um parecer por escrito (aí chamado de “relatório”) que fundamenta uma proposta de delimitação de tal área indígena, estando para isso apoiado em “estudos antropológicos e etno-históricos”, regulados por normas administrativas que definem esta modalidade de “peritagem”. Existem, no entanto, algumas diferenças significativas — em termos das regras que a norteiam, de quem as executa e da autoridade e que se destinam — entre essas duas modalidades de “perícias antropológicas”, diferenças essas que, dada a questão de espaço, apenas haverá oportunidade de comentar em um trabalho futuro.

Longe de ser essa uma comunicação triunfalista ou apologética, o seu tom geral é de problematização, operando como uma espécie de "mauvaise conscience" desse encontro entre a Antropologia e o Direito. O exercício ora proposto é o de retomar, a luz das contribuições e dos impasses da moderna pesquisa antropológica, as perguntas dirigidas ao antropólogo no âmbito de laudos periciais. Assim o seu objetivo é de explicitar os instrumentos de investigação que sua disciplina lhe fornece, circunscrevendo com nitidez as áreas de efetiva positividade e os limites (inclusive éticos) do trabalho antropológico face a expectativas muito amplas e nem sempre justificadas que se lhe contrapõem.

A primeira questão que focalizarei incide sobre a problemática da definição de um grupo étnico. De acordo com as concepções mais antigas do evolucionismo e do funcionalismo, as unidades sociais em que vivem os povos indígenas são pensadas de um modo naturalizado (vide Oliveira, 1988:25-35), segundo o modelo das ciências naturais. As expectativas do senso comum relativas à atuação dos antropólogos nos laudos periciais caminham igualmente na mesma direção. Tal como os estudiosos da natureza são capazes de, através da morfologia de animais e plantas, produzir a identificação e classificação de um exemplar do mundo natural, também o antropólogo deveria ser um especialista capaz de identificar e classificar, pelas formas culturais que adotassem, os homens concretos dentro das unidades sociais a que pertenceriam. Talvez a tarefa pudesse até ser substancialmente simplificada, pois como um animal falante, o próprio homem seria capaz de auto-classificar-se.

Mas nada se passa conforme tais expectativas. As formas culturais não revelam a mesma homogeneidade e regularidade que a transmissão genética, as unidades sociais não são tão claramente recortadas, descontínuas e permanentes como os gêneros e espécies naturais. E, principalmente, as unidades sociais mudam com uma velocidade e com uma radicalidade sem precedentes no âmbito do processo de evolução natural. As unidades sociais abandonam velhas formas culturais, recebem (e reelaboram) algumas de outras sociedades, e ainda criam formas novas e distintas. Nesse quadro de mutabilidade e instabilidade, como seria possível assegurar que as unidades de que se fala são ainda as mesmas?

Tendo em vistas as finalidades práticas dos laudos periciais, a questão não é saber se uma etnia mantém-se como unidade apesar de suas variações, mas sim de afirmar (ou não) que, considerando o momento presente e as alterações que sofreu, ela ainda continua a ser uma etnia indígena? Não importa saber af se os Maku atravessaram um profundo processo de tukanização, os Txukharamãe passaram por um processo de xinguanização ou se os Tapeba são ou não descendentes dos Potiguaras, o que conta é saber se tais etnias podem ser caracterizadas como indígenas.

Em algumas situações o trabalho do antropólogo é relativamente mais simples, notoriamente quando focaliza grupos que mantêm uma forte distintividade face a padrões culturais da sociedade nacional (ou ainda de seus segmentos com os quais esteja em contato direto). Um aspecto privilegiado dessa distintividade cultural é quando um grupo possui e conserva o uso de sua própria língua, tornando-se muito mais fácil demarcar os limites dessa unidade sócio-cultural. Também nos casos, hoje já bastante raros, de grupos que vivem em situação de marcado isolamento, a caracterização como indígena passa por critérios do senso comum, dados como absolutamente consensuais, como a posse de uma tecnologia bastante simples ou o nomadismo.

Em muitas outras situações a investigação pode ser bem mais complexa e conduzir a resultados que estão longe de ser consensuais. Assim grupos étnicos que já perderam a língua e cuja cultura não é visivelmente contrastante com a regional, têm sua condição de indígenas passível de ser questionada em duas linhas (em parte complementares).

De um lado o senso comum argumenta que o elo de continuidade histórica já foi rompido e que tais grupos com a aceleração do processo de aculturação, acabaram por tornar-se inteiramente assimilados, e, portanto, indistintos do restante da população brasileira. Tratar-se-ia então de "descendentes" ou "remanescentes", que ainda que conservassem elementos de memória ou fragmentos (folclorizados) de costumes não poderiam mais ser caracterizados como "índios".

De outro lado, argumenta-se também, a cultura originária de um dado grupo foi de tal forma modificada, sofrendo um tal desvirtuamento, que já nada lhe resta de típico ou autêntico. Tratar-se-ia então de uma simples manipulação da identidade étnica, onde em decorrência de vantagens materiais bem definidas surgiriam "falsos índios" e culturas indígenas "inautênticas" ou "forjadas".

Para sair de tais impasses é necessário retomar a conceituação antropológica de grupo étnico. Já Max Weber ponderava que os fatores que compõem o fenômeno étnico, como descendência comum (lugar de origem, consangüinidade ou raça), visão de mundo, língua própria ou religião, não explicam por si só a formação das comunidades étnicas, cuja unidade de ação só pode resultar de uma unidade em termos de vontade política. Desde Barth (1969) que os antropólogos vêm operando com uma definição bastante precisa do que seja um grupo étnico, muito distinta da acepção do senso comum. Os elementos específicos de cultura (como os costumes, os rituais e valores comuns) podem sofrer grandes variações no tempo ou em decorrência de ajustes adaptativos a um meio ambiente diversificado. O que importa, contudo, é a manutenção de uma mesma forma organizacional, a qual prescreve um padrão unificado de interação entre os membros e os não membros daquele grupo. A metáfora utilizada é de um vaso

(uma forma organizacional ou padrão de interação), que aceitaria líquidos de diferentes cores e texturas (os elementos da cultura) sem no entanto mudar sua natureza básica.

Tal recapitulação é bastante conhecida pelos antropólogos brasileiros, seja pela consulta direta aos autores estrangeiros, seja via as apropriações pioneiras feitas por Roberto Cardoso de Oliveira (1971 e 1976) ou de Manuela Carneiro da Cunha (1979, 1981 e 1983, reunidos em uma publicação de 1986). As referências bibliográficas — quase obrigatórias e exclusivas — contidas nos laudos apresentam porém duas distorções, relativas respectivamente aos autores estrangeiros e nacionais.

Por um lado registra-se uma inibição no que toca à bibliografia mais ampla e especializada sobre etnicidade, circunscrevendo-se aos textos mais conhecidos (como Barth, 1969 e Cohen, 1974), deixando de lado não só as próprias reelaborações teóricas posteriores (como Barth, 1984 e 1988), como relegando ao esquecimento autores não vinculados à linha “instrumentalista” (ver Cohen, 1978; Bentley, 1987 e Williams, 1989 para um mapeamento dos estudos sobre etnicidade).

Por outro lado nota-se que os artigos dos autores nacionais (especialmente Carneiro da Cunha, 1983), descontextualizados das preocupações teóricas e das circunstâncias específicas que os geraram, passam a ser utilizados como um verdadeiro manual prático para pareceres, laudos periciais e mesmo relatórios de grupos de trabalho na FUNAI.

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 (freqüentemente entendida como uma 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. É justamente o contrário que demonstra Moerman (1966) em uma análise situacional das atribuições étnicas na península da Tailândia, indicando que os Lue só constituiriam um grupo distinto segundo sua própria visão, sendo classificados conjuntamente com outros (e diversos) subgrupos Thai por estes mesmos e pela população de origem chinesa. O que esta e outras análises situacionais (vida Nagata, 1974) têm apontado é que classificações realizadas por diferentes sujeitos sociais podem variar não apenas no valor atribuído aos termos, mas também no próprio recorte desses elementos e na definição da natureza dos níveis de inclusão.

É muito grande a distância entre a conceituação antropológica de grupo étnico e a definição nominalista dada por um seminário promovido pelo Instituto Indigenista Interamericano (1954), e depois incorporada pela legislação de diversos países latino-americanos. Nela se diz que é índio quem se considera enquanto tal e assim é considerado pela sociedade envolvente, sendo daí que procede a caracterização contida no artigo 3 do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73). Mais adiante, no ponto três, voltarei a falar sobre os riscos de identificar um grupo concreto como indígena tendo em vista as representações coletivas existentes sobre o índio.

A meu ver na realização dos laudos periciais o antropólogo deve privilegiar a pesquisa sobre as categorias e práticas nativas, pelas quais o grupo étnico se constrói simbolicamente, bem como as ações sociais nas quais ele se atualiza. O agente classificatório e o objeto primário de sua etnografia devem ser o próprio grupo investigado. As classificações (étnicas, de classe, etc.) utilizadas por outros agentes sociais devem ser consideradas na medida em que afetam os circuitos de interação de que participam os membros daquele grupo, possibilitando a definição por estes de várias e diversificadas estratégias simbólicas e sociais. Ao invés de trabalhar com classificações étnicas operadas genericamente pela sociedade regional, o antropólogo deve explorar as incongruências internas aí verificadas, percebendo que elas constituem parte de um campo de luta em que estão envolvidos todos esses atores. Partindo dessa análise é que poderá vir a descrever o conjunto de símbolos e práticas sociais (primordialmente os preconceitos, estigmas e censuras) pelas quais os diferentes atores não-índios, de modo acumulativo mas também concorrencial, barreiras sociais que demarcam negativamente àquele grupo.

O segundo ponto é a natureza da continuidade atribuída a um grupo étnico. Ao ler os quesitos elaborados por juízes, promotores ou advogados de defesa, a impressão que se tem é de que a identidade étnica é algo substancial, cristalino, permanente, que independe de conjunturas e divisões internas. A bibliografia sobre etnicidade contém muitos exemplos de como não é assim que as coisas efetivamente se passam. Para exemplificar vou pegar um registro etnográfico não-brasileiro, o caso dos Ndendeuli, descrito magistralmente por Joseph T. Gallagher (1974).

Para uma breve localização cabe dizer que os Ndendeuli são hoje cerca de 12 mil pessoas, localizados no atual distrito de Songea, no sudoeste da Tanzânia. Antes de 1840 existiam apenas nomes para os diferentes grupos locais, enfatizando a vizinhança de rios, montanhas ou fragmentos de sua história específica. Não havia qualquer nome comum que englobasse todo o grupo, mas existiam tradições comuns que asseguravam a reciprocidade entre os diferentes grupos locais, inclusive com mecanismos específicos para a resolução de conflitos. Por volta de 1840 sofrem uma invasão por parte dos Maseko, um subgrupo Ngoni, sendo daí originado o próprio etnônimo. Os nativos, aterrorizados, gritavam uns para os outros "O que vamos fazer?", que os invasores entendiam como "Ndendeuli" e passaram a usar o termo para designar os nativos. Mas a dominação dos Maseko não durou muito, pois em 1860 os Mahuhu, um outro subgrupo, apossou-se da região. Uma parte dos Ndendeuli juntou-se aos Maseko derrotados e migrou para a atual Malawi, onde ainda hoje são conhecidos como os Gomani Maseko Ngoni. Após a saída dos Maseko, os Mahuhu dividiram-se em duas chefias distintas, os Njelu e os Mshope, sendo os Ndendeuli igualmente divididos dessa forma. Especialmente nessa segunda divisão o termo Ndendeuli era freqüentemente usado como sinônimo para a palavra Ngoni "sutu", que quer dizer povo subjogado. No início da década de 1880 começa uma guerra entre os Mshope e um outro povo não Ngoni, os Hehe, que se mantêm em relativo equilíbrio face à ameaça de invasão alemã. De 1897 a 1916 a região fica sob a administração alemã, que estabelece um sistema de designação de chefes e procura mudar o sistema anterior de autoridades Ngoni. Passando depois ao domínio britânico, as autoridades Ngoni voltam a ser reforçadas. Profundas diferenças religiosas também irão marcar essa população, pois na década de 1930 se expande uma organização político-religiosa de base islâmica, com a construção de mesquitas em diversas partes da região. Um censo ali realizado em 1955-56 aponta no entanto que mais da metade da população é católica, em função de atividade educacional e econômica desenvolvida por missionários beneditinos. A partir de 1950, com o sucesso obtido na produção de tabaco, e o surgimento de um forte movimento cooperativista, os Ndendeuli ocidentais começaram a marcar seu interesse em distinguir-se dos Ngoni. O relato de

Gallagher pára na década de 50, quando os moradores de distritos recém-construídos recusam ser governados por autoridades Ngoni, desejando possuir uma representação própria, eleita por eles mesmos.

O exemplo citado mostra claramente como são equivocadas as expectativas usuais do senso comum face ao processo de definição de uma identidade étnica. Existir uma identidade que unifique e singularize uma população não é de maneira alguma uma necessidade cultural, o que obviamente também é verdade para povos indígenas (inclusive do Brasil) que ainda não passaram por um processo de territorialização (vide Oliveira, 1993). Longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo resulta de um acidente histórico, que frequentemente é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras e com efeito de chiste. Muitas vezes um grupo dominado não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporado a outras populações (igualmente dominadas ou, inversamente, frações da população dominante), sendo dividido, subdividido e somado a outras unidades de diferentes tipos. Esquartejado, montado e remontado sob modalidades diversas e em diferentes contextos situacionais, qual a continuidade histórica e cultural que um tal grupo dominado pode ainda apresentar?

Em um texto dirigido contra as tentativas arbitrárias da FUNAI de definir "critérios de indianidade", Manuela Carneiro da Cunha (1979) retoma uma formulação da legislação indigenista, conceituando que as comunidades indígenas são aquelas que, além de se considerarem distintas da sociedade nacional, mantêm uma "continuidade histórica com sociedades pré-colombianas" (1986:111). O exemplo etnográfico dos Ndendeuli deve inspirar cuidados quanto à incorporação pelos antropólogos do critério de continuidade histórica com populações nativas. Como argumenta Gallagher, em decorrência de guerras, conquistas, migrações e da ação de diferentes agências colonizadoras, "pelo meio do século 20, muito poucos Ndendeuli atuais poderiam reivindicar uma descendência (matri ou patrilinear) dos habitantes originais da região" (1974:4).

É preciso prevenir-se contra a sedução de tentar recompor a continuidade histórica dos povos indígenas do presente, pois ainda que utilizando técnicas antropológicas (como a pesquisa genealógica e a história oral) ou também lançando mão de recursos arqueológicos ou lingüísticos, pode revelar-se inteiramente infrutífera a busca de uma suposta continuidade histórica, os resultados obtidos podendo servir inversamente como uma perigosa contra-prova. Ao abordar a questão da definição do território ainda voltarei a focalizar esse ponto.

A única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas

de auto-identificação, bem como de práticas interativas exclusivas, servem de algum modo para delimitar o grupo face a outros, ainda que varie substantivamente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais.

Em uma avaliação das tentativas de estabelecer uma continuidade histórica entre os atuais habitantes da parte indígena da cidade de Cape Cod e a tribo Mashpee, James Clifford chega a conclusões semelhantes: "a história dos Mashpee não é a de instituições tribais ou tradições culturais que não foram partidas. É de uma luta longa e relacional para manter e recriar identidades (...). Os índios em Mashpee fizeram e refizeram a si próprios através de alianças, negociações e lutas específicas. É tão problemático dizer que o seu modo de vida 'sobreviveu' como dizer que 'morreu' ou 'renasceu'" (1988:338-339).

A utilização de metáforas biológicas para descrever processos sociais pode conduzir a grandes equívocos e acarretar expectativas impropriedades e despropositadas. **A modalidade de existência de grupos étnicos ou de culturas não é de maneira alguma a mesma que a de um indivíduo.** Equipará-las significa abstrair aspectos fundamentais, homogeneizar o que é ontologicamente diverso, favorecendo o surgimento de interpretações perigosas e questões falsas.

As metáforas biológicas, especialmente as mais negativas, como as de morte, ocaço, ou sobrevivência, estimularam investigações e políticas já de início distorcidas sobre os povos indígenas, nicho onde vicejaram termos mais técnicos e aparentemente distantes — como integração, assimilação ou destribalização. Tentar combater tais consequências apenas invertendo a valoração, de negativa para positiva, enfatizando o renascimento, a revivescência ou a continuidade histórica dos povos indígenas, significa buscar soluções já de antemão comprometidas com a problemática que está justamente obstaculizando o avanço da pesquisa. É neste sentido que em uma publicação recente (Oliveira, 1994) sobre os povos indígenas do nordeste, optei por evitar as metáforas biológicas, servindo-me de imagens exclusivamente sociais (como a da migração), tentando recuperar a problemática da invenção de culturas e da construção ou emergências de identidades (obsbawn, 1983; Wolf, 1982), ambas claramente vinculadas a processos coletivos e situações sociais específicas.

O terceiro ponto que gostaria de focalizar é mais específico do que a caracterização de grupos étnicos ou culturais. Trata-se de indagar em que medida um grupo humano atual, que configure uma unidade distinta e se reconheça enquanto tal, poderia vir a ser classificado como indígena? A resposta deveria ser tentada em duas linhas, uma dirigida à aplicação de uma definição legal, a outra voltada para o convencimento de um público leigo e bem mais amplo.

Como observei num artigo acima citado (Oliveira, 1994), a dificuldade de legitimar-se perante a opinião pública uma visão mais moderna e teoricamente embasada do que seja “índio” decorre da completa discrepância de significados atribuídos ao mesmo termo. De um lado pelo discurso jurídico-administrativo (construído e desvendado conjuntamente pela ação de organismos e pessoas que têm uma responsabilidade específica sobre os índios, como FUNAI, PRG e justiça federal, associações profissionais como ABA e OAB, organizações não-governamentais relacionadas a direitos humanos, étnicos e ambientais, líderes e entidades indígenas, etc.). De outro lado, pelas representações coletivas que alimentam o senso comum (do qual o sentido do dicionário constitui uma expressão temporariamente consolidada, mas sempre re-trabalhada pelas artes, pela mídia e pelas atividades cotidianas).

Na primeira acepção “índio” indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos apenas existem enquanto remetidos a uma coletividade da qual é reconhecido como membro, isto é, a “comunidade indígena” (como diz o Estatuto do Índio) ou o “povo indígena” (como seria uma expressão sociológica mais conveniente).

Na segunda acepção “índio” constitui um indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que em diferentes contextos o podem vir a substituir — silvícola, índola, aborigene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. A imagem típica, expressada por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e chargistas, é sempre de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, que se desloca livremente pela floresta e que apenas carrega consigo (ou exhibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade.

Nessa linha a carga semântica já está dada — o “índio” é efetivamente um exemplo de ser primitivo e, como tal, é de natureza pretérita e está fadado a desaparecer. É possível articular um discurso romântico e inverter os preconceitos do evolucionismo; os próprios índios podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio. A ficção pode até promover um enorme deslocamento e fazê-lo encontrar o mundo moderno, como ocorre com o índio que no romance de Antônio Callado ridiculariza as fantasias protecionistas de um velho sertanista. De todo modo isso só reforça a representação geral de que o seu lugar apropriado é o passado, que sua distância para o mundo moderno é talvez maior que a deste para outras galáxias, que a

preservação do primitivo no presente constitui uma extravagância apenas possível em condições extraordinárias e inteiramente artificiais.

Pretender articular os dois significados me parece uma tarefa ingrata e extremamente arriscada. As representações acima apontadas sobre o "índio", que em parte refletem uma experiência particular da sociedade brasileira e em parte decorrem do próprio imaginário ocidental sobre o primitivo (Diamond, 1969), poderiam talvez ser usadas para justificar, por exemplo, o reconhecimento de um território para os Yanomami ou outros poucos povos relativamente isolados. Mas e os demais, deveriam ser considerados remanescentes ou falsos índios? Não é preciso nem lembrar casos extremos, como o de povos indígenas no nordeste brasileiro, que atualizam os dilemas comentados extensamente para os Ndendeuli na África e os Mashpee na América do Norte. Mesmo povos que mantêm sua própria língua e instituições básicas, como os Ticuna, Tukano, Baniwa e outros situados na fronteira norte do país, têm sua condição de "índios" questionada por madeireiros, garimpeiros e comerciantes, todos interessados em suas terras, sendo julgados "aculturados" até mesmo por algumas autoridades governamentais, que por essa via pensam em limitar drasticamente seus direitos territoriais.

É importante deixar claro que a definição do status jurídico de um grupo étnico como "comunidade" ou "povo indígena" não deve ficar atrelada a uma incerta e disputada materialização de representações genéricas sobre "o índio", muitas vezes difícil de ser verificada em situações radicalmente distintas daquelas supostas pelo mito da primitividade. Nesse sentido o trabalho do antropólogo deve evitar contemporizações, explicitando que considera e reconhece como **povo indígena toda coletividade que por suas categorias e circuitos de interação se distingue da sociedade nacional, e se reivindica como "indígena"**, isto é, se pensa como descendente de população de origem pré-colombiana.

As expectativas quanto ao trabalho que possa legitimamente vir a ser executado pelo antropólogo devem ser melhor clareadas. Não tem cabimento esperar de um laudo antropológico resultados similares àqueles atingidos por uma perícia psiquiátrica, que atendendo à solicitação do juiz vêm a estabelecer as condições psicológicas de um indivíduo em um dado momento tendo em vista a caracterização (ou não) da condição de insanidade. O antropólogo não trabalha com noções como as de simulação ou falsa consciência, nem costuma distinguir os membros de uma sociedade através de categorias exclusivamente exteriores, ainda que elas provenham da aplicação de categorias supostamente científicas fornecidas por outras disciplinas. À diferença do psiquiatra, o antropólogo lida com coletividades, não com indivíduos isolados, sua função sendo a de mostrar como tais grupos se estruturam internamente e no seu relacionamento com outros. Embora existam laudos antropológicos que incidam sobre indivíduos, o

único meio legítimo de realizá-los é passando pela coletividade a que pertence, resgatando as normatizações e sentimentos pelos quais o grupo avalia a performance de um de seus membros.

Não há subjetivismo na definição acima citada de comunidade ou povo indígena, somente o reconhecimento do caráter social e coletivo da identidade étnica. Negar ou ocultar lealdades básicas, aderir ou simular adesão a outros grupos e valores, apostar em estratégias ou identidades que não correspondam aos próprios interesses e sentimentos — todas essas são ações de atores individuais que convergem para o fluxo da vida social, onde são corrigidas e adequadas aos cânones e desejos prevaletentes no grupo. A manipulação de identidades, símbolos e expectativas fazem parte da dinâmica da vida social e devem ser por ela avaliados e corrigidos.

A preocupação manifestada por alguns advogados e administradores de que, em virtude de possíveis vantagens auferidas³ possa haver um uso indevido da identidade indígena, não faz sentido se for deslocada do plano estrito das condutas individuais para o plano das práticas e representações sociais. No plano do social as formas de recrutamento e exclusão, bem com os símbolos e práticas legítimas dentro de um grupo, constituem uma questão que deve ser regulada pelo próprio grupo. Para agir coletivamente os atores sociais têm que partilhar certas crenças e valores, que ainda que não sejam originais e inteiramente consensuais, acabam sendo internalizados e passam a ocupar uma posição central em suas vidas. A condição de indígena, enfim, não poderá nunca ser postulada ou representada com sucesso por um conjunto de pessoas se elas não acreditarem que possuem uma origem indígena comum e não aceitarem conformar o horizonte de sua vida futura às decisões do grupo ao qual se sentem como pertencentes.

Na investigação empreendida pelo antropólogo há ainda uma questão de natureza ética a considerar, a qual deriva da própria concepção da especificidade dos fenômenos sociais. Diversamente de outros especialistas, ao atuar como perito o antropólogo não pode ceder ao mito cientificista da autoridade profissional, passando a substituir classificações sociais, defendidas por atores históricos concretos, por um recorte objetivo e científico, sustentado apenas por ele. A função do sociólogo, lembra Bourdieu (1989) não é a de fornecer uma classificação verdadeira, mas sim descobrir a lógica de constituição das classificações e os jogos que se estabelecem entre elas. Pretender substituir os atores sociais,

3 - Seria um completo equívoco julgar que a identidade indígena fosse altamente desejada e que apenas acarretasse vantagens materiais para os seus portadores. Nas regiões de fronteira econômica, nas relações de trabalho e nos conflitos de terra, ao contrário, é muito alto o preço pago, em termos de um tratamento fortemente discriminatório, a quem assumia tal identidade. É o que analisa Roberto Da Matta (1976) em um artigo significativamente intitulado "Quanto custa ser índio no Brasil".

elaborando mais uma classificação e entrando no jogo das classificações em disputa, seria um equívoco inclusive ético, se auto-atribuindo uma autoridade para definir fronteiras que é reivindicada pelos próprios sujeitos históricos.

O principal ponto para o qual convergem as atenções no entanto na realização de um laudo pericial antropológico é a definição de qual é efetivamente o território indígena. Como é aí normalmente que se encontra o nó de toda a disputa judiciária, esse é sem sombra de dúvidas o ponto mais sensível, onde o perito irá sofrer todo tipo de questionamento pela parte que se considera prejudicada por seu parecer. Não apenas a sua manifestação efetiva, mas também os critérios utilizados, a sua competência profissional ou até a relevância de sua disciplina se tornarão objeto de suspeição e crítica.

Nesse quadro de pressões e questionamentos, o antropólogo é como um navegador em mar encapelado, devendo guiar-se exclusivamente pela força dos instrumentos. Pretender seguir orientações colidentes ou não integradas, obedecendo a um duplo comando, pode fragilizar seriamente os seus atos e opções, fazendo soçobrar a tarefa específica que lhe foi atribuída. Para evitar essa hipótese é imprescindível aclarar previamente quais são esses instrumentos, se são aqueles que a Antropologia lhe forneceu, ou se correspondem a uma mistura confusa desses com preceitos indigenistas e categorias jurídicas?

Não se trata de exigir um "purismo" na qualidade do trabalho antropológico. Como já disse antes, a necessidade de um laudo pericial não provém do universo acadêmico, mas de questões práticas, colocadas por um contexto jurídico ou administrativo. O conjunto de finalidades, regras e recursos colocados à disposição do antropólogo configuram uma moldura dentro da qual ele deverá executar o seu trabalho, que evidentemente deverá pautar-se pelos cânones de sua disciplina, partilhando de suas potencialidades e limitações. O que não faz sentido de maneira alguma é, levando ao extremo um processo de mimetização com o contexto jurídico da peritagem, abandonar o caráter técnico-científico específico da perícia.

É preciso alertar contra os riscos de surgimento de uma espécie de "etnologia espontânea", derivada de normatizações e categorias presentes nos diplomas legais e atos administrativos, reelaborada e explicitada pelos quesitos formulados por juízes e advogados, operacionalizada através das condições de trabalho (com destaque para o fator tempo) propiciadas ao antropólogo. Um tal conjunto de expectativas e injunções infusas no contexto jurídico ao qual se destina a atividade de peritagem, pode vir a constituir-se quase que em um quadro de orientação autônomo, que passa a nortear a investigação do antropólogo, sem ter sido no entanto objeto de uma maior atenção e reflexão por parte da Antropologia.

Assim procuro discutir a seguir os três mais importantes obstáculos que vejo com relação à definição de uma terra indígena pelo antropólogo no âmbito de uma perícia judicial.

O primeiro ponto que devo abordar são as enormes e ingênuas expectativas quanto ao caráter comprobatório que pudesse vir a ser assumido pelas reconstruções históricas do contato interétnico. Grandes esforços são dirigidos no sentido de caracterizar a área em disputa como o território de onde são “originários” aqueles índios, ou ainda que constitui parte do seu “habitat imemorial”. Embora a intenção seja legítima — a de tentar verificar a aplicabilidade do artigo do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), que trata das terras de “posse imemorial indígena” — é necessário discutir melhor os meios de que se dispõe para cumpri-la e o modo mais adequado de interpretá-la.

É importante não deixar de lado uma reflexão sobre as dificuldades próprias da investigação etno-histórica. A documentação compulsada pelo pesquisador para reconstruir o “território tribal” é freqüentemente incompleta, inconsistente e carregada de preconceitos contra os indígenas. As fontes históricas disponíveis — crônicas de viagens, relatórios de militares, religiosos e administradores, memórias de intelectuais e comerciantes — prestam-se muito melhor à reconstrução do processo de colonização do que a fornecer dados confiáveis sobre os povos indígenas e os territórios por eles ocupados. É uma tarefa extremamente penosa distinguir grupos étnicos — quando os documentos homogeneizam autodenominações, com nomes atribuídos por vizinhos ou inimigos, ou ainda, com nomes de aldeias, acidentes naturais ou da região. Dadas as complexidades da cartografia da época, a alteração de cursos d’água e a mudança de nomes dos acidentes geográficos, torna-se bastante difícil até mesmo proceder a uma correta localização de povos, aldeias, antigas missões e povoados. Com tal fundamentação é uma tarefa muito espinhosa passar por um crivo crítico a documentação existente, chegando a estabelecer, com um mínimo de credibilidade, o famoso “consenso histórico”.

Freqüentemente a investigação esbarra na ausência de dados (quem naquele momento estava interessado em tais questões?) ou até mesmo na destruição de fontes importantes, seja por descaso na sua conservação, seja por intenção de omiti-las ou censurá-las. Um fato recorrente é a busca por registros específicos encerrar-se com a notícia de um incêndio nos arquivos do SPI, no Posto Indígena ou nos cartórios locais. Em consequência o pesquisador termina por servir-se de fontes genéricas, que falam da presença de índios em uma região muito ampla (e não só na área específica que é objeto da disputa). Algumas vezes os documentos tratam dos índios que habitavam aquela área atribuindo-lhes nomes ou procedência étnica absolutamente distinta da identidade que acionam atualmente. Dentro de uma contenda judicial tais limitações — bastante corriqueiras

na documentação sobre a história dos povos indígenas — pode abrir flanco à crítica de que tal investigação só conduziu a conclusões triviais, que no limite afiançariam apenas que o índio chegou ao Brasil antes dos portugueses.

Os interesses e concepções que afluem nos documentos expressam sempre as perspectivas dos colonizadores, diferentemente por exemplo da extensa documentação analisada por Nathan Wachtel sobre a destruição do Império Inca, onde de algum modo surgem autobiografias, relatos e correspondências escritas por nativos cristianizados. As tentativas de superar tal impasse através da coleta de informações orais de nativos vivos (Vansina, 1965) tornam-se caudatárias de dois tipos de objeções. De um lado permitem um limitado recuo no tempo, circunscrito ao período de vida do informante, os povos indígenas no Brasil não possuindo a mesma memória genealógica ou elaboradas tradições narrativas sobre a história como ocorria com as sociedades africanas. De outro lado os depoimentos são necessariamente coletados no momento presente, muitas vezes sendo até posteriores a violentas eclosões de conflito, sendo relativamente fácil aos advogados da parte oposta aos índios lançar suspeição sobre a autenticidade dos fatos descritos, bem como sobre possíveis intenções manipulatórias do informante ou do próprio perito.

Dada a ausência de fontes escritas algumas vezes a alternativa que se apresenta ao pesquisador é utilizar-se dos registros existentes como verdadeiras “atas da conquista”, construindo uma história indígena quase que como uma imagem em negativo, sinalizando para o que ficou de fora da história oficial. O apelo aos depoimentos atuais de informantes vivos pode ilustrar ou mesmo dar um certo colorido às interpretações históricas baseadas na parca documentação escrita disponível. De qualquer forma o risco é que numa situação de enfrentamento no tribunal tal história seja vista como fortemente ideologizada e pouco fundamentada em um inquérito efetivamente científico.

É para um perigo desta ordem que adverte James Clifford (1988) ao mostrar, no caso dos Mashpee, que o tribunal do júri ficou muito mais impressionado pelo arazoado de documentos compilados por um historiador profissional — que pretendia assim comprovar que os Mashpee abriram mão de suas terras em tratados e transações comerciais com os brancos — do que com as alegações genéricas sobre expropriação fundiária e destruição cultural brandidas por etno-historiadores e antropólogos. A pluralidade de fontes e a massa documental reunida permitiu ao perito da parte oposta aos Mashpee um exercício muito mais rigoroso e persuasivo de suas habilidades, fazendo com que seu relato histórico parecesse aos membros do júri muito mais correto e profissional do que as intervenções dos peritos da defesa. Em que medida, pergunto eu, essa não seria uma situação típica, representativa da escassez de fontes para a história indígena,

indicadora também de sua fragilidade em contextos judiciais, com a apresentação de provas e contraprovas por peritos opostos?

Não estou de maneira alguma dizendo que com os povos indígenas os esforços de reconstrução histórica são inúteis ou que serão inteiramente desprovidos de positividade, mas sim que a situação de tribunal recomendaria a cada disciplina apresentar-se na seara que lhe é mais propícia, estando o parecer do perito apoiado em metodologias e teorias dentro de sua esfera mais reconhecida de conhecimento. E ocorre que muitas vezes o antropólogo — independentemente de sua vontade — é empurrado para o terreno da investigação histórica pela formulação de quesitos que supervalorizam a reconstrução histórica em detrimento da análise da situação atual. A mesma tendência pode ser encontrada em alguns atos que normatizam as perícias administrativas para a identificação de terras indígenas, como ocorre no decreto 22/91, que classifica genericamente as atividades a serem executadas pelo antropólogo como “estudos etno-históricos”, e não como seria mais correto e natural, como “estudos antropológicos”.

O que me parece preocupante é que a contribuição mais importante que um antropólogo pode dar ao processo de definição de uma terra indígena é usualmente desvalorizado face à sedução (algumas vezes marcadamente ideológica e simplificada) de fazer história. Estou me referindo ao que anteriormente chamei de “uma identificação positiva” (Oliveira & Almeida, 1988) — isto é, **um inquérito, conduzido através do trabalho de campo e das técnicas próprias da Antropologia, sobre os usos que os índios fazem do seu território, bem como sobre as representações que sobre ele vieram a elaborar.** O que inclui desde as práticas de subsistência (como coleta, caça e agricultura) até atividades rituais (como o estabelecimento de cemitérios ou outros sítios sagrados), passando por formas sociais de ocupação e demarcação de espaços (como a construção de habitações e a definição de unidades sociais como a família, a aldeia e a “comunidade política” mais abrangente). Por sua vez as representações sobre o território devem ser investigadas em todas as dimensões e repercussões que possuem, isso atingindo não só o domínio do sagrado (onde entram as relações com os mortos, as divindades e os poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e de apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos indígenas e a presença colonial do homem branco.

Todos estes são aspectos onde o antropólogo — e apenas ele — têm efetivamente condição de encaminhar uma pesquisa científica, que venha a embasar um laudo pericial. Ao assim proceder ele não estará reificando a situação atual, mas partindo dela para pensar tanto as mudanças ocorridas ao longo do tempo (ciclos e conjunturas históricas) quanto as variações internas ao

próprio grupo (e concebidas em termos de gênero, geração, posição de parentesco, status ritual, vínculos faccionais, ajustamentos ecológicos, etc.). Por esta via o antropólogo estará efetivamente contribuindo para o processo de definição do território de um grupo étnico, operacionalizando — dentro de sua esfera própria de especialização — categorias legais, como as de terras de “ocupação tradicional” ou de “posse imemorial” dos indígenas.

O segundo ponto que vou focalizar é o da natureza do território indígena, usualmente entendido sob formas etnocêntricas e inteiramente equivocadas.

Em uma primeira linha de concepções, alguns imaginam o território indígena segundo o modelo da terra como fator de produção, isto é, como uma mercadoria, que possui um valor e que pode ser quantificada para os seus possuidores individuais. Nessa perspectiva — que reflete as práticas de órgãos fundiários e de colonização — seria errôneo estabelecer uma relação substantiva entre um dado grupo étnico e uma certa parcela do território nacional. A questão relevante não seria propriamente a localização das áreas indígenas, mas sim o seu tamanho. Para dimensioná-las o fator tomado como decisivo seria o contingente demográfico, o que — considerado um certo nível tecnológico e as exigências de uma produção agrícola — reverteria em um volume de terras julgado necessário para atender as suas supostas necessidades econômicas. O indicador que permitiria esse cálculo seria a criação de um coeficiente — o número médio de hectares a que cada índio teria acesso dentro da terra atribuída a sua coletividade — que poderia variar de acordo com as características climáticas e de solo, mas que deveria chegar a prescrever uma relação ótima entre as duas variáveis.

São evidentes os equívocos dessa concepção, que já critiquei duramente em um trabalho anterior (Oliveira, 1987). As necessidades projetadas em tal cálculo circunscrevem-se não só ao domínio do econômico — deixando totalmente de lado as atividades que concorrem para a reprodução social e cultural dessa coletividade — mas até mesmo dentro do econômico limita-se à esfera da produção voltada para o mercado, descartando inteiramente as atividades destinadas ao auto-abastecimento (como as roças de subsistência, as áreas de coleta, de caça e de criação). Há um nítido favorecimento quanto à agricultura, os módulos rurais estabelecidos em tais ocasiões revelando-se como inadequados para o extrativismo ou o criatório. E sobretudo as demandas territoriais de um povo indígena não podem ser fixadas segundo o modelo de produtores rurais independentes, uma vez que configura um grupo étnico, que partilha tradições culturais e que freqüentemente mantém uma relação simbólica específica com um dado território, que conceitua como seu.

Uma segunda linha de concepções parte da idéia de uma indissolúvel conexão entre um grupo étnico e um certo território, de tal maneira que

mudanças em uma dessas variáveis ameaçariam drasticamente — ou mesmo inviabilizariam — a continuidade da outra. A postura em geral é de simpatia pelos povos indígenas enquanto coletividades diferenciadas da sociedade nacional, diferente portanto da linha anteriormente criticada, que as reduz a um conjunto de produtores agrícolas isolados e apenas os vê enquanto futuros não-índios. Há também uma louvável intenção preservacionista, que se expressa na discussão de mecanismos de proteção às culturas indígenas e ao meio ambiente, o que faz com que esta linha utilize constantemente a legislação indigenista, pretendendo inclusive aperfeiçoá-la, contrastando assim fortemente com a linha anterior, que se lhe contrapõe e que chega mesmo a postular sua extinção.

Existem no entanto dois sérios problemas envolvidos. Em primeiro lugar porque o território indígena é usualmente pensado através da categoria de “habitat”, muito comum no discurso das ciências naturais, remetendo-se ao meio ambiente com o qual uma espécie viva (de animais ou plantas) desenvolve relações entrópicas. Algumas vertentes teóricas, como a geografia humana, a sociobiologia e a ecologia cultural, fornecem respaldo científico a esta perspectiva, dando posição central à conceituação de territorialidade, entendida esta quase que como uma qualidade essencial de todas as sociedades.

O segundo problema decorre de uma freqüente associação entre a idéia de “habitat” ou “território indígena” e a crença de que esse seria o lugar de onde seria “originário” aquele povo indígena, ou pelo menos de onde desde tempos muito recuados exerceria sobre aquela terra uma “posse imemorial”.

É preciso conduzir uma crítica mais detalhada dessa segunda perspectiva, que se aninhou com certa comodidade nas definições legais e se alimenta também das representações genéricas do índio como primitivo, pois apesar de alguns méritos (se comparada a primeira) têm implicado no surgimento de expectativas inteiramente improcedentes face ao processo político de definição das terras indígenas.

A definição de uma terra indígena — ou seja o processo político pelo qual o Estado vem a reconhecer os direitos de uma “comunidade indígena” sobre parte do território nacional — não pode ser pensada ou descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural. Longe de ser imutáveis, as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações. Isto não é algo circunstancial, que decorra apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de interesses contrariados, mas é constitutivo, fazendo parte da própria natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional (Oliveira, 1993).

É imprescindível recordar que a noção de território não é de forma alguma nova no discurso das ciências humanas, constituindo-se em peça central para a classificação dos sistemas políticos e para a definição de unidades políticas. Diferentemente dos Estados-Nações, cujos limites são rigidamente fixados, pois permitem distinguir a aplicação da lei do exercício da guerra, os povos indígenas possuem fronteiras territoriais bem mais fluídas, que oscilam regularmente em função de variações demográficas, expedições guerreiras ou movimentos migratórios de vários tipos. Para elas a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da própria unidade política, mas pode sofrer grandes mudanças em decorrência da convergência circunstancial de interesses e da capacidade de mantê-la face à pressão de outras sociedades vizinhas, também portadoras de características análogas.

É um fato histórico — a presença colonial — que virá a instaurar **uma nova relação com o território**, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sócio-cultural. A própria proposta de território que um grupo étnico elabora não pode ser examinada independentemente das lideranças que a veicularam, da geração que a concebeu, das alterações no sistema produtivo e na disponibilidade de recursos ambientais, expressando também uma apreensão específica da correlação de forças frente aos brancos em nível local, bem como da conjuntura histórica mais ampla em que se articula o campo de ação indigenista. Para marcar o caráter histórico e político-progressivo desse fenômeno preferi trabalhar com a noção de “processo de territorialização”, desenvolvida em outra ocasião (Oliveira, 1993), afastando-me portanto da idéia de uma qualidade imanente consubstanciada na noção de territorialidade. Não seria oportuno esquecer o alto custo a pagar pelo uso de metáforas biológicas, como anteriormente se verificou na própria definição de grupo étnico.

Na linha de raciocínio aqui apresentada **não faz sentido julgar que um laudo pericial possa estabelecer com exatidão e de uma vez por todas qual é o território de um povo indígena**. As propostas dos próprios índios mudam porque também se alteram os interesses, as ideologias e as conjunturas. Ou seja, as práticas e representações de um povo indígena sobre o território (isto é, o que alguns chamam de territorialidade) não podem ser avaliadas senão dentro de um preciso contexto situacional.

Ainda que fosse possível estabelecer qual o território ocupado por um povo indígena há centenas de anos atrás, isso não significa necessariamente que esse seja o território reivindicado pelos seus membros atuais. Só a pesquisa antropológica poderá dizer como o território é pensado pelo próprio grupo étnico no momento presente. Colhidos pelas frentes de expansão, os povos indígenas freqüentemente foram deslocados centenas de quilômetros das áreas que habitavam anteriormente, passando por processos de reterritorialização em missões

religiosas, fazendas, cidades, seringais, etc. Como fazer para definir o seu território se persistirmos em pensar as terras indígenas como imemoriais, pretendendo dar realidade ao mito da primitividade?

Por fim tocarei brevemente em um último ponto, relativo ao contexto onde são gerados os dados utilizados nos laudos, ou seja, a situação de perícia.⁴

Os laudos periciais procedem de uma situação de pesquisa bastante singular, quando os conflitos sobre a definição da terra indígena já atingiram os tribunais e se tornaram de amplo conhecimento dos índios e não-índios. A grande maioria dos informantes tem uma visão relativamente clara do trabalho do pesquisador, sabendo que o que disserem a ele poderá ser usado na contenda judicial para fortalecer ou inviabilizar suas demandas sobre o território. Os não-índios freqüentemente escondem os seus preconceitos e omitem violências e arbitrariedades seculares, apresentando-se ao pesquisador como vítimas de "falsos índios" e de demandas territoriais inteiramente infundadas e artificiais, na maioria das vezes atribuída a terceiros. As lideranças e as entidades de apoio também buscam esclarecer os membros do grupo étnico sobre as finalidades do trabalho, recomendando certas atitudes e opiniões para os possíveis entrevistados.

Conduzir a investigação em outras direções, consideradas não prioritárias ou até mesmo perigosas; gerar dados novos e significativos quando os informantes apenas querem reiterar suas opiniões; evitar envolver-se nas pendências faccionais ou intrometer-se em assuntos internos ao grupo, não deixar de acumular dados significativos sobre a história e as relações interétnicas apesar das falsidades e ameaças acionadas pelos poderes locais — todas essas são tarefas bastante complexas que exigem da parte do perito uma formação integral em Antropologia.

Trabalhar em situações de pesquisa que estão muito próximas de um contexto de decisão sobre coisas vitais para o informante não é algo simples, exigindo do perito um grande controle sobre as metodologias e técnicas de investigação. Um pesquisador pouco treinado dificilmente conseguirá reunir

4 - Nesse aspecto seria muito interessante comparar os laudos periciais com os relatórios de identificação realizados no âmbito de grupos de trabalho da FUNAI, seja em termos da situação da pesquisa seja pelos resultados concretos que apresenta. Nos grupos de trabalho da FUNAI o perito é um funcionário qualificado como "antropólogo" no quadro de funções da FUNAI, podendo ou não ter uma formação acadêmica específica em Antropologia. O contexto de trabalho é pouco delineado como atividade de pesquisa, envolvendo técnicos e profissionais de outras áreas, além de estar fundamentalmente voltado para a tomada de decisões relativas à definição do território. Tais fatos se refletem sem dúvida na fragilidade dos dados e interpretações produzidas, o que não ocorre nos laudos periciais. Por razão de espaço, no entanto, deixo isso para uma outra ocasião, em texto voltado para as perícias que chamei de "administrativas".

dados etnográficos que lhe permitam recolocar as posições divergentes, tornando-se prisioneiro das ideologias diretamente veiculadas pelos informantes.

Tendo em vista as considerações precedentes sobre o caráter conjuntural de uma proposta de criação de terra indígena, o antropólogo precisa descrevê-la e avaliá-la juntamente com a situação social que a gerou. Tal orientação não abrange apenas as propostas feitas por lideranças indígenas ou pelo órgão indigenista, mas devem ainda incluir a descrição do relacionamento do antropólogo com o grupo pesquisado e com os diferentes informantes utilizados. Explicitar a base de suas observações e indicar a sua própria posição quanto ao território indígena constitui um fator muito importante para uma correta avaliação dos limites e da confiabilidade de sua própria pesquisa.

Concluindo, eu lembraria mais uma vez que um laudo pericial não é realizado para responder primordialmente a questões teóricas, nem decorre de uma motivação (ou se destina) a contextos exclusivamente acadêmicos. Isso no entanto não autoriza a que se classifique a investigação e os resultados aí atingidos como mera aplicação de conhecimentos já existentes, ou que se conclua previamente que a interpretação aí apresentada das sociedades indígenas é trivial ou pouco relevante.

Certamente o caminho não será o de limitar nesse gênero narrativo a contribuição da Antropologia a um simples acervo de informações etnográficas, reunidas para atender a finalidades exclusivamente práticas. Também não tem sentido apelar para uma vaga experiência indigenista, nem tampouco subvalorizar a atividade de feitura de laudos, considerando-a como algo menor, enclausurando-a como uma simples técnica, que seria aplicada por um conjunto de especialistas, distinto dos antropólogos de carreira.

Não teria cabimento algum reeditar a distinção, atualizada no contexto britânico do pós-guerra, entre antropólogos "práticos" (vinculados ao Colonial Office) e "teóricos" (vinculados às universidades). Ainda que a FUNAI e a PGR venham a manter quadros específicos de especialistas — o que considero muito positivo para o exercício regular de suas atividades — os laudos periciais tocam em assuntos de grande relevância teórica e exigem cuidados metodológicos que apenas um antropólogo com formação em nível de pós-graduação será capaz de lidar com a necessária competência. Ou seja, pela complexidade dos desafios que colocam os laudos periciais devem continuar a ser feitos apenas por antropólogos com uma formação integral, se possível indicados por sua entidade profissional.

Referências Bibliográficas

- BAREL, Yves. *Le social et ses territoires* in *Espaces, Jeux & Enjeux*. F. Auriac et R. Brunet (eds.). Paris: Fayard, 1986 (p. 129-139).
- BARTH, Fredrik. *Introduction* in *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. F. Barth (editor). (p.9-38). Universitets Forlaget/George Allen & Unwin: Bergen/London, 1969
- _____. *Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman* in: *The Prospects for Plural Societies*. D. Maybury-Le-wis (Editor). (p.77-87). Washington (DC): The American Ethnological Society. 1984
- _____. *The analysis of culture*. In: *Complex Societies*, 1988. *Ethnos* 3-4:120-142.
- BENTLEY, G. Carter. *Ethnicity and practice. Comparative Studies*. In: *Society and History*, 1987: 29(1):24-55.
- BOURDIEU, Pierre; J.L. Chamboredon et J.C. Passeron (eds.). *Le métier de sociologue; préalables épistémologiques*. Paris: Mouton, 1973. 2ªed.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa, 1989. Bertrand/Difel.
- CALLADO, Antônio. *A Expedição Montaigne*. Rio de Janeiro, 1982. Nova Fronteira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidad étnica, identificación y manipulación*. *América Indígena* 31 (4), 1971. Republicado em 1976 em *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível* (1979); *Critérios de indianidade ou lições de antropofagia* (1981); *Parecer sobre os critérios de identidade étnica* (1983). In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, 1986. Brasiliense.
- CLIFFORD, James. *Identity in Mashpee*. In: *The Predicament of Culture: Twentieth century ethnography, literature and art*, 1988. Cambridge: Harvard University Press.
- COHEN, Abner. *The lesson of ethnicity in Urban Ethnicity*. A. Cohen (editor), 1974. (p.IX-XXIII). London: Tavistock.
- COHEN, Ronald. *Ethnicity: Problem and focus in Anthropology*. *Annual Review of Anthropology*, 1978. 7:379-403.
- DAMATTA, Roberto. *Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica*. 1976. Dados 13.

- DIAMOND, Stanley. *Primitive views of the world*. New York, 1969. Columbia University Press.
- GALLAGHER, Joseph T.. *The emergence of an African ethnic group: The case of the Ndendeuli*. 1974. *The International Journal of African Historical Studies*, 7(1):1-26.
- HOBBSBAWN, Eric. *Introduction* in *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawn & T. Ranger (editors). Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- INGOLD, Tim. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press. 1986.
- LEITE, Jurandir Ferrari Carvalho. *Quantas são as terras indígenas?*. *Resenha & Debates*, 1993. Texto 1.
- MOERMAN, Michael. *Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?* *American Anthropologist* 67. 1965. (5. part 1):1215-1230.
- NAGATA, Judith A.. *What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society*. *American Ethnologist*. 1974. 1(20):331-350.
- OLIVEIRA, João Pacheco. *Terras Indígenas no Brasil: Uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações sobrepostas*. In: *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo. 1987. CEDI/Museu Nacional.
- _____. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. 1988. Marco Zero/CNPq : São Paulo.
- _____. *As sociedades indígenas e seus processos de territorialização*. Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Belém. 1993. Junho.
- _____. *A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste*. In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. 1994. PETI. Museu Nacional/UFRJ.
- OLIVEIRA, J. P. de; Almeida, Alfredo Wagner Berno de. *Demarcação e Reafirmação Étnica: Um ensaio sobre a FUNAI* in *Os Poderes e as Terras dos Índios*. J.P. de Oliveira (organizador). 1988. PPGAS. Comunicações, 14.
- RAFFESTIN, Claude. *Écogénese territoriale et territorialité*. In: *Espaces, Jeux & Enjeux*. F. Auriac et R. Brunet (eds.), 1986. p.173-185. Paris: Fayard.
- VANSINA, Jan. *Oral Tradition: A study in historical methodology*. London: Penguin. 1965.
- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus: Les indiens du Perou devant la conquête espagnole (1530-1570)*. Paris: Gallimard. 1971.

- WILLIAMS, Brackette F. *A Class Act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain*. Annual Review of Anthropology, 18:401-444. 1989.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica. 1983.
- WOLF, Eric. *Europe and the people without history*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1982.