

Agentes mediadores e movimento indígena: Discutindo as relações a partir do Ceará

Joceny de Deus Pinheiro¹

Resumo

O presente artigo explora o papel exercido por uma rede de agentes na intensificação dos processos de identificação indígena no Ceará. Apesar de comumente representado como 'unitário', 'autossuficiente' e 'coeso', o movimento que aí se forma é marcado por uma heterogeneidade de atores sociais e posições políticas, bem como por uma multiplicidade de discursos e práticas. Aqui, quero abordar tanto a presença de agentes mediadores que chegaram às áreas indígenas do Ceará na condição de profissionais acadêmicos quanto a daqueles que aí foram representando agências estatais de nível local, regional e federal. Ao olhar para as especificidades de cada grupo, minha intenção é explorar suas motivações e formas de interação com as comunidades locais, sublinhando, inclusive, as relações de tensão e colaboração existentes entre estes e outros tipos de mediadores.

¹ Doutora em Antropologia Social com Mídia Visual pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Manchester, no Reino Unido. Atua como professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. É bolsista PRODOC da CAPES.

Palavras-chave: Movimento indígena; pesquisadores; órgãos governamentais; Ceará.

Abstract

This article explores the roles which have been played by a network of agents during the intensification of contemporary processes of indigenous identification in Ceará. Although commonly portrayed as 'unitary', 'cohesive' and 'self-generating', this movement is in fact largely mediated by non-indigenous agents and internally highly heterogeneous. Here, I address the presence of both academic researchers and governmental agents in indigenous areas of Ceará. When looking at the specificities of each group, I explore the motivations of these subjects and their forms of interaction with local communities and other mediating agents.

Keywords: Indigenous movement; researchers; governmental agencies; Ceará.

Da universidade e dos órgãos governamentais para as áreas indígenas

O presente artigo² explora o papel exercido por uma rede de agentes na intensificação dos processos de identificação indígena no Ceará. Apesar de comumente representado como 'unitário', 'autossuficiente' e 'coeso', o movimento que aí se forma é marcado por uma

² Resultante de minha pesquisa de doutorado, defendida em maio de 2009, a qual teve por objetivo explorar processos contemporâneos de identificação indígena no Estado do Ceará. Intitulada *Autores de Autenticidade: lideranças indígenas e a política da identidade no Nordeste brasileiro*, a pesquisa buscou entender 'como' e 'de que jeito' os processos de identificação indígena das últimas duas décadas se tornaram possíveis, uma vez que a própria noção do que vem a ser 'indígena' continua a ser algo amplamente contestado em toda a Região Nordeste.

heterogeneidade de atores sociais e posições políticas, bem como por uma multiplicidade de discursos e práticas. A ‘autenticidade’ da população a quem tal movimento representa é constantemente questionada, precisamente devido a essa heterogeneidade, ou seja: devido à presença dos agentes mediadores que constituem o movimento indígena. Por isso, diante do risco de reforçar suspeitas acerca da autenticidade da população com que trabalham, muitos antropólogos preferem deixar de lado, em suas etnografias, a atuação desses sujeitos.

Alternativamente, aqui quero abordar justamente a presença dessas pessoas, apontando tanto para os indivíduos que chegaram às áreas indígenas do Ceará na condição de profissionais acadêmicos quanto para aqueles que aí foram representando agências estatais de nível local, regional e federal. Ao olhar para as especificidades de cada grupo, minha intenção é explorar suas motivações e formas de interação com as comunidades locais, sublinhando, inclusive, as relações de tensão e colaboração existentes entre estes e outros tipos de mediadores. Destacar a presença de tais mediadores não significa deixar de reconhecer um campo de ação autônoma por parte das lideranças indígenas, mas pensar as diversas formas de alinhamento e disputa presentes nesses lugares de luta política. Portanto, as relações entre autonomia indígena e presença de mediadores não são aqui tratadas como excludentes.

A multiplicidade e heterogeneidade de um movimento indígena

Ao atentar para o papel de determinados agentes no processo de formação de um movimento indígena, sustento, a partir da leitura de Rappaport (2005:8), o argumento de que processos de identificação indígena frequentemente emergem da negociação presente numa rede de identidades e afiliações, que inclui não apenas ‘intelectuais indígenas’ – locais, regionais ou nacionais, mas também indivíduos ‘não vinculados às comunidades indígenas’, sejam esses religiosos, estudiosos ou funcionários de ONGs, agências governamentais e burocratas.

Neste artigo, quero olhar para a presença de indivíduos os quais não estão ‘vinculados’ às comunidades indígenas na condição de parentes

ou vizinhos. Refiro-me a indivíduos que são – na própria percepção do senso comum – ‘gente de fora’, isto é, de fora da comunidade. É importante observar que, muitas vezes, esses indivíduos, ao fazerem pesquisa, embora geralmente não possuam parentesco com a população estudada, podem permanecer em áreas indígenas por períodos bastante prolongados. Outros, ao exercerem funções em agências estatais, deslocam-se cotidianamente para visitar as comunidades com que trabalham. Mesmo assim, salvo raras exceções, o que define tais pessoas como não sendo ‘de dentro’ é o fato de que no geral elas não se identificam como indígenas ou não pertencem ao ambiente sociocultural das comunidades em questão. São missionários, agentes pastorais, funcionários de agências indigenistas (aqui incluindo órgãos governamentais e não-governamentais) e pesquisadores (especialmente antropólogos).

No período em que realizei minha pesquisa de campo, o maior grupo de pessoas ‘de fora’ era formado por agentes governamentais que representavam ou estavam, de alguma forma, relacionados às várias instâncias de intervenção e assistência estatal, tais como a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, a Secretaria de Educação do Ceará - SEDUC e, em menor grau, o Ministério Público Federal – MPF e prefeituras locais. Longe de se adequar ao esquema governo *versus* população indígena, essas instituições pareciam marcadas por heterogeneidade e polifonia, e, portanto, traziam-me à tona a imagem de um Estado prenhe de heteroglossia. Refiro-me aqui a instituições preenchidas por uma variedade de linguagens e pontos de vista, por vezes, abrigando, em sua própria estrutura administrativa, técnicos, acadêmicos, bem como membros da população indígena local.

Embora algumas vezes constituindo parte desse grupo de pessoas que representa o Estado, os acadêmicos que conheci integravam o quadro de docentes de instituições de ensino superior, advindos principalmente de universidades públicas. Dentro do conjunto de acadêmicos, os antropólogos ocupavam, como ainda o fazem, um lugar de destaque na dinâmica dos eventos indígenas da região, fazendo-se presentes no contexto de resolução de questões fundiárias, no desenvolvimento de programas de educação indígena superior, bem como na aplicação de políticas públicas específicas à área da saúde. Com isso chamo atenção para o fato de que, no dia-a-dia, esses antropólogos se envolvem numa gama variada de papéis que vão desde a função do pesquisador tradicional à do

responsável pela elaboração de contralaudos (laudos negativos), ou laudos de contestação das demandas fundiárias de uma dada comunidade indígena.

No centro dessa diversa rede de relações se encontram as lideranças indígenas. Assim como os demais integrantes do movimento indígena em foco, as lideranças estão inseridas num exercício contínuo de articulação entre o ‘de dentro’ e o ‘de fora’, o ‘novo’ e o ‘velho’, produzindo, definindo, negociando, tomando por empréstimo e rearticulando discursos culturais. Aqui cabe notar, contudo, que existe uma diferença fundamental entre o lugar da liderança indígena e aquele ocupado por pesquisadores e representantes de órgãos estatais. Tal diferença reside no fato de que, a despeito de quão engajado seja o amplo grupo de colaboradores não-indígenas, seus objetivos frequentemente transcendem aqueles do movimento indígena. Ou seja, a despeito de uma possível identificação ideológica e de um declarado compromisso político com a chamada ‘causa indígena’, os colaboradores não-indígenas têm a opção de se desengajar do movimento e explorar “outros espaços de organização” (Rappaport 2005:14).

Já no caso das lideranças comunitárias, frequentemente o que está em jogo é a própria sobrevivência física e cultural de sua comunidade. Em outras palavras, embora interagindo cotidianamente e convivendo num mesmo universo, os diversos tipos de agentes do movimento indígena, os quais aqui irei descrever, seguem perspectivas distintas, assumindo posições políticas também distintas, ora colaborando para a intensificação ora dificultando o avanço dos processos de identificação indígena que ocorrem desde as décadas de 1980 e 1990 no Ceará.

Os vários papéis do pesquisador acadêmico

Na região Nordeste como um todo, duas décadas de pesquisas (1987-2008), realizadas por uma série de estudiosos, resultam em mais de duas centenas de trabalhos acadêmicos: um conjunto que engloba desde monografias de graduação e dissertações de mestrado a teses de doutorado e artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, alguns dos quais podem ser lidos a partir de coletâneas publicadas nos

últimos quinze anos³. Ao menos trinta destes estudos se voltam para os povos indígenas do Ceará⁴. O que originalmente consistia num tema marginal de pesquisa, hoje constitui um campo de estudos relativamente bem estabelecido, com grupos de pesquisa institucionalizados em várias universidades e, em especial, nos estados do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Paraíba e Ceará. Enquanto escrevo este artigo, dezenas de outros jovens cientistas sociais desenvolvem seus projetos de pesquisa com povos e organizações indígenas em várias partes do Nordeste brasileiro. A exemplo do que vem ocorrendo na Região como um todo, cientistas sociais, de um modo geral, e, mais especificamente, antropólogos, hoje representam uma presença constante nas áreas indígenas e no chamado movimento indígena no Ceará.

Pesquisa acadêmica e engajamento político

Inicialmente, nas décadas de 1980 e 1990, vários antropólogos entraram em cena interessados em realizar projetos de pesquisa vinculados a programas de graduação ou pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas e áreas afins. Embora muitos desses acadêmicos não tivessem por intenção assumir o papel de ativistas diretos da ‘causa indígena’, a maioria parecia querer contribuir, de alguma forma, com as lutas das comunidades com que trabalhavam, muitas vezes, baseando-se na crença de que a produção acadêmica em si já constitui uma forma de posicionamento em prol das reivindicações de uma dada comunidade.

No entanto, para o grupo de colaboradores que fazia ativismo direto (aqui incluindo leigos e religiosos engajados na luta pelo direito indígena de acesso a terra, educação e saúde diferenciadas), a produção acadêmica em si, isolada de esforços de mobilização política e cotidiana, não resulta suficiente. Para estes, ainda era preciso pensar numa forma de engajamento mais regular do pesquisador em campo, estabelecendo

³ Ver as coletâneas organizadas por Oliveira Filho (1999), Grünwald (2005) e Palitot (2009b).

⁴ Aires (2000; 2005), Araújo (2008), Barretto Filho (1992; 1999), Bezerra (1999), Oliveira Jr. (1998), Palitot (2008; 2009a), Pinheiro (2002; 2009), Porto Alegre (1998), Ratts (1999), Souza (2001), Valle (1993; 2005).

um ‘retorno’ da pesquisa que justificasse a entrada e permanência desse pesquisador em área indígena. Este retorno poderia implicar a presença do profissional em eventos de apoio ao movimento indígena, tais como marchas, protestos, seminários, assembleias e outras atividades comunitárias, ou, alternativamente, demandar um envolvimento mais visceral, com programas de treinamento educacional e projetos de longa duração em localidades específicas.

Durante os anos de minha pesquisa, o não compromisso do pesquisador com essas outras formas de atuação, muitas vezes, provocava a insatisfação dos demais agentes mediadores e lideranças indígenas. Uma queixa bastante comum direcionada aos pesquisadores era a de que frequentemente ganhavam reconhecimento profissional a partir de suas pesquisas com populações indígenas sem que jamais se engajassem em projetos políticos para além dos interesses de suas investigações. O acadêmico aí representado era, desse modo, visto como uma figura que gozava de autoridade e reconhecimento, propenso à vaidade pessoal, e, por vezes, limitado ao que alguns chamam de ‘teoria de gabinete’.

No começo do processo de mobilização indígena, essa acusação costumava ser levantada contra aqueles recém-chegados às áreas indígenas, os quais ainda estavam começando seus projetos de pesquisa de graduação. Esses, ao adentrarem o ‘campo’, logo apreendiam a distinção entre a identidade do colaborador de base, que imergia na frenética rotina do movimento e, portanto, sofria junto às lideranças indígenas as consequências de tal imersão, e a do acadêmico, que supostamente mantinha uma distância em relação às questões de natureza mais pragmática (ao mesmo tempo em que sustentava, em sua defesa, a ideia de que realizar uma pesquisa de alto padrão acadêmico já consiste numa forma eficaz de advocacia).

Além das razões aqui mencionadas, a insatisfação de ativistas e lideranças também advinha do fato de que, embora eles estivessem entre os agentes que melhor conhecessem o dia-a-dia das comunidades, eram os antropólogos aqueles, quase sempre, tratados como ‘especialistas’ na chamada ‘questão indígena’. De fato, ainda hoje, não é raro que jornalistas, ao chegarem numa determinada área indígena para realizar uma matéria ou reportagem, ignorem a presença e o testemunho de lideranças locais e deem prioridade às entrevistas com antropólogos. Para além do caráter vexatório da situação, que implica silenciar quem melhor está

apto a falar sobre si e dar voz a quem supostamente tem legitimidade para dizer do 'outro', esse exemplo demonstra a posição de poder delegada aos antropólogos, e, de certa forma, ajuda a explicar o porquê da existência de uma relação um tanto tensa, ao mesmo tempo em que ambivalente, entre pesquisadores e os demais agentes constituintes do movimento indígena naquela região.

No final da década de 1990, o 'lugar' dos pesquisadores tornou-se um tanto mais complexo. Essa categoria passou a abarcar não apenas a figura já conhecida do intelectual tradicional, que desejava se engajar politicamente, mas que mantinha, sobretudo, o foco na realização de sua pesquisa, como também a figura do acadêmico que chega ao seu campo de pesquisa tendo sido diretamente motivado pelo desejo ativista. Entrava em cena, assim, o pesquisador que, embora não desejasse se tornar um militante com dedicação integral à 'causa indígena', estava imbuído da vontade de desempenhar um papel mais ativo nas lutas comunitárias por acesso a terra, saúde e educação. Dentre estes que acessavam a Antropologia através da militância, destacavam-se os Membros representantes de ONGs, assim como jovens religiosos, os quais tinham uma agenda bem definida desde o momento em que partiam para a pesquisa de campo em áreas indígenas. Outros pesquisadores, mesmo quando não motivados por desejos ativistas, terminavam se tornando vigorosamente envolvidos na criação de projetos educacionais, atuando, ainda, como consultores informais em questões jurídicas e legais.

Decorre de todas essas formas de envolvimento (seja a estritamente acadêmica e aquela primariamente movida por um desejo de agir politicamente, seja uma atuação baseada em ambas as formas) o fato de que, no final dos anos 2000, a presença de grande parte dos povos indígenas no Ceará já está associada à produção acadêmica de pelo menos um cientista social. Ainda no final dos anos 1990, para muitas lideranças indígenas, ter um antropólogo fazendo pesquisa em sua comunidade significava alcançar alguma forma de reconhecimento. Era como se a definição de uma comunidade indígena estivesse, de alguma forma, relacionada à presença de tal profissional. Ainda hoje, em certas ocasiões, diante da acusação de que suas identidades são 'falsas' e suas culturas desprovidas de autenticidade, lideranças indígenas exibem, para aqueles que lhes acusam, cópias de trabalhos acadêmicos, tais como dissertações e teses sobre o tema da *indianidade* em suas comunidades.

Essa função, atribuída à pesquisa acadêmica por parte de algumas lideranças indígenas, não parece de todo inusitada, quando se pensa que muitos antropólogos de fato buscam autenticar as demandas das comunidades com que trabalham, por vezes, dando um formato acadêmico ao que poderia ser visto como assunto para um relatório técnico de identificação étnica. Neste tipo de tarefa, o profissional da Antropologia costumava ser confrontado com a necessidade de afirmar se uma determinada população deveria ou não ser reconhecida como indígena e, portanto, gozar dos direitos assegurados pela Constituição de 1988. Decorre dessa atribuição um certo entendimento de que os antropólogos têm autoridade para autenticar, defender ou contestar as demandas de uma comunidade ou do movimento indígena como um todo. O contexto desse movimento é bastante carregado do ponto de vista político e, por isso, muitos trabalhos acadêmicos produzidos sobre o tema trazem consigo um certo caráter defensivo. São trabalhos em que se percebe a pressão que os autores sentem ao tentar dar conta de alguns dos desafios enfrentados pela população com a qual trabalham. É como se os mesmos sentissem que sua escrita está fadada a se enquadrar num jogo dicotômico em que ou se é ‘contra’ ou se é ‘a favor’ da *indianidade* de um determinado povo. Confrontados com as acusações ferozes em torno da autenticidade da população sobre a qual se debruçam, muitos pesquisadores optam por escrever seus trabalhos de forma claramente posicionada em favor das comunidades indígenas e, portanto, contra aqueles que se opõem às reivindicações das mesmas.

Nesse sentido, acredito que, em se tratando de pesquisa etnográfica sobre o tema da *indianidade* no Ceará, o desejo de explicar fenômenos bastante caros à Antropologia enquanto disciplina acadêmica combina-se à vontade dos pesquisadores de explorar criticamente o tema da violência e injustiça contra a população indígena, quase sempre apontando para a urgência dos processos de mudança política e cultural na região. De outra forma, o desejo de conhecer se mescla ao desejo de propor uma transformação da realidade aí conhecida.

Pesquisa e escrita de relatórios técnicos

Nos últimos quinze anos, a literatura antropológica brasileira tem explorado e problematizado o lugar do antropólogo na situação de escrita de relatórios, laudos e perícias antropológicas (Dal Poz Neto 1994; Leite 2005; Oliveira Filho 1994; Santos 1994; Silva 1994). Sabe-se que desde há muito existem profissionais da antropologia inteiramente voltados para a escrita de relatórios de natureza técnica, os quais possuem pouca inserção no ambiente acadêmico e pouca ou nenhuma atuação junto aos movimentos sociais de indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais. Outros antropólogos, paralelamente ao desempenho do papel de pesquisadores acadêmicos junto a instituições de ensino superior, também assumem a tarefa de escrita desses relatórios como parte dos trabalhos exigidos pela FUNAI, no processo de identificação e demarcação de uma terra indígena. Alguns desses pesquisadores, além de estarem inseridos no meio acadêmico, têm ampla inserção nos movimentos sociais com os quais dialogam.

Até muito recentemente, a FUNAI requeria, como o primeiro passo do processo de regularização fundiária de uma terra indígena, a escrita de um relatório no qual o antropólogo deveria atestar se determinada população era indígena ou não. Os antropólogos tinham em suas mãos, portanto, a possibilidade de decidir se uma determinada população teria suas demandas consideradas pelo órgão indigenista oficial ou se, alternativamente, as mesmas seriam descartadas. As categorias, bastante utilizadas no passado, de povos indígenas ‘reconhecidos’ e ‘não reconhecidos’, derivam desse período. Entre os ‘não reconhecidos’ estavam aqueles que não tinham recebido assistência do órgão indigenista oficial, assim como aqueles que tiveram seu ‘reconhecimento’ negado devido ao relatório negativo de um antropólogo. Este era o caso, por exemplo, dos primeiros relatórios escritos sobre a população Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, ainda na década de 1990.

O chamado relatório de identificação étnica foi abolido devido à ratificação da Convenção 169 da OIT pelo governo brasileiro, em 2002. A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes substituiu a antiga Convenção 107, fazendo proposições de caráter obrigatório, tais como o respeito ao princípio da autoidentificação

como critério de determinação da condição de indígena. Com isso, a FUNAI⁵ passa a iniciar o processo a partir do passo seguinte, que seria a elaboração de um relatório de identificação da terra indígena. Nesse momento, ao invés de se concentrar na identificação da população (etapa tornada desnecessária), o antropólogo se concentra na identificação da terra reivindicada como de propriedade indígena. Na prática, contudo, é como se, de alguma forma, tal profissional ainda retivesse o poder de estabelecer quem pode ou não ser identificado e reconhecido como indígena.

Até o período de escrita deste artigo, a maioria das terras em processo de regularização fundiária no Ceará não havia chegado ao último estágio da demarcação. No caso da terra Tapeba, por exemplo, antropólogos foram solicitados a fazer, desfazer e refazer parte dos relatórios de identificação, resultando num processo bastante penoso para a população indígena envolvida. Em outras áreas, quando houve conflito de interesses sobre uma determinada faixa de terra, ambas as partes acionaram o direito de requerer a expertise de um antropólogo, o qual é solicitado a escrever outro tipo de relatório legal, chamado laudo ou perícia antropológica. Esse foi o caso, por exemplo, do que ocorreu na área indígena Tremembé.

⁵ De acordo com a legislação vigente no período de minha pesquisa, o relatório (estudo) feito pelos antropólogos consiste no primeiro de uma série de estágios, que incluem: 1) estudos de identificação, 2) aprovação do estudo pela FUNAI, 3) contestação (efetuada por aqueles que se opõem à demarcação da terra indígena), 4) declaração dos limites da área indígena, 5) demarcação física (quando a área é cercada e os ocupantes não indígenas são convidados a sair), 6) processo de homologação (fase na qual o Presidente do Brasil assina um decreto reconhecendo a existência da terra e seus limites) e 7) registro (quando a terra é finalmente registrada em cartório público como parte do patrimônio estatal). Nessa sequência de etapas, o estudo antropológico constitui a base sobre a qual uma equipe de profissionais técnicos se concentra. Sob a coordenação do antropólogo, a equipe é responsável por lidar com aspectos de natureza etnológica, histórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental. O processo inteiro de regularização de uma terra indígena pode levar décadas para ser finalizado, em virtude de ingerências dos grandes posseiros, empresas, projetos públicos e seus aliados políticos em várias esferas estatais, gerando, na maioria dos casos, conflitos violentos entre famílias indígenas e posseiros.

Há também situações em que os antropólogos atuam na escrita do chamado 'laudo negativo', que consiste na elaboração de um relatório contrário às demandas de uma dada comunidade. Para alguns, aqueles que aceitam tal função, embora trabalhando dentro da legalidade, acabam por ser duramente criticados por outros antropólogos que desempenham o papel de ativistas e consultores junto a organizações indígenas.

No geral, pode-se dizer que se por um lado a abolição do antigo laudo de identificação étnica gera uma diminuição no poder de autenticação do antropólogo em relação às demandas de uma dada comunidade indígena, por outro, tais profissionais continuam a ter a possibilidade de questionar os relatórios de identificação territorial e impacto ambiental escritos por seus colegas de profissão. Fora do âmbito da pesquisa universitária, como se pode ver, a posição de poder assumida pelo antropólogo parece mais clara. Neste contexto, diferentemente do que ocorre na pesquisa de campo, onde a empatia com as lutas e reivindicações da população local é geradora de uma maior aceitação da presença do pesquisador, aqui ela provoca tensão e desconfiança por parte daqueles que acusam tais profissionais de estarem impossibilitados de agir com imparcialidade, dada a natureza de seu trabalho. No cerne da referida acusação, reside a ideia de que o trabalho antropológico inevitavelmente implica uma relação de identificação e compromisso ideológico com a população estudada, o que supostamente torna o antropólogo inapto para a escrita de relatórios técnicos e imparciais.

De um modo geral, no Ceará, a partir de contextos etnográficos distintos, o que percebi é que mesmo sem se tornar um possível candidato à realização de estudos técnicos de identificação, o antropólogo que trabalha junto à população indígena da região não consegue escapar da pressão de colocar seu conhecimento, autoridade e poder, a serviço da chamada 'causa indígena'. Ao tentar fazer de outra forma, essas pessoas se submetem a uma possível repreensão por parte das lideranças indígenas, tanto quanto e, principalmente, à censura efetuada por outros agentes mediadores com quem interagem no cotidiano da pesquisa. Com isso, as três dimensões da atuação antropológica (acadêmica, ativista e técnica/legal) acabam por se entrelaçar cada vez mais, por vezes, situando o antropólogo em zonas contínuas de ambiguidade e contradição.

O pesquisador presente: motivações

Para entender as motivações presentes na atuação dos cientistas sociais a quem aqui me refiro, acredito ser necessário observar, em primeiro lugar, algumas tendências características do campo mais amplo das Ciências Sociais no Brasil, o que de certa maneira as diferencia de outras tradições acadêmicas fora do país. Em segundo lugar, acredito ser importante perceber os movimentos de ordem transnacional que tomaram lugar no período em que a antropologia brasileira começou a se consolidar.

Sabe-se que na universidade brasileira e, em especial, nas Ciências Humanas, existe uma atitude pró-engajamento político, por parte do cientista social, com as questões que afetam a vida da população por ele pesquisada. Muitos acadêmicos, como expliquei anteriormente, assumem, mesmo que indiretamente, a função de advogar em defesa dos direitos da população pesquisada, seja através da escrita de trabalhos acadêmicos claramente posicionados em favor da mesma, seja através de pronunciamentos feitos à imprensa local ou pela ocupação de cargos junto a órgãos governamentais e não-governamentais. Se isso é verdade para a atuação do cientista social, de um modo geral, é ainda mais visível no caso do antropólogo que faz pesquisa com populações indígenas no Nordeste brasileiro.

Esse desejo, necessidade ou obrigatoriedade do engajamento político a partir do lugar do antropólogo não se restringe às Ciências Sociais brasileiras, embora tenha aqui se tornado algo proeminente. A advocacia, definida como uma espécie de compromisso político com os interesses da população com a qual o antropólogo vive e trabalha, está presente na disciplina desde a sua origem no mundo, e é, portanto, parte constitutiva dela (Wade 1995:23). Já a antropologia brasileira, como Peirano (1981; 1992; 1995; 1998; 1999) bem evidenciou, tendo nascido no contexto do Movimento Modernista da década de 1920, diferencia-se por ter sua origem ligada aos esforços de construção da nação brasileira. Em estreita relação com outras ciências do social, Ramos (1990:456) aponta para o fato de que essa antropologia mantém “uma forte tradição de ser altamente politizada”. Isso talvez explique por que muitos dos trabalhos pioneiros na antropologia brasileira foram elaborados em torno da ideia de

“uma responsabilidade civil” em face da consolidação de “uma nacionalidade bem definida” (Ramos 1990:455).

Decididamente inspirados por uma perspectiva marxista, esses profissionais adquiriram “um gosto por ativismo”, de forma tal que seu envolvimento político acabou funcionando como uma espécie de marca de sua prática (Ramos 1990). A identidade de ter sido um país colonizado por quatro séculos, tanto antes quanto depois da independência política, parece ter contribuído, conforme o argumento de Ramos (2000: 173), para uma postura geral, talvez um tanto defensiva, de oposição a coisas hegemônicas e de compromisso com um ‘outro’ visto como ‘desempoderado’. Essa atitude se fazia mais visível até o final do século XX, precisamente porque esses profissionais reconheciam, nas populações dominadas do país, um eco da condição nacional frente à ordem mundial.

Sob o guarda-chuva do ‘outro desempoderado’ estavam as comunidades negras e indígenas, migrantes nordestinos, mulheres e camponeses, para citar apenas alguns exemplos. Pode-se dizer que a posição dos grupos supracitados, nas hierarquias de poder locais e regionais, ressoava a relação desigual entre centro e periferia, na qual, para muitos, o Brasil continuava a se localizar claramente na periferia (Schwartzman 1985 *apud* Peirano 1999) e o Nordeste brasileiro na periferia da periferia. Nesse contexto, *indianidade* e questões de contato interétnico se tornaram um tema de pesquisa importante (Ramos 1990; 2000; Peirano 1999).

Afora a peculiaridade das Ciências Sociais no Brasil, há ainda alguns eventos de ordem transnacional que tiveram influência sobre a postura dos antropólogos dentro e fora do mundo universitário brasileiro. Em 1971, por exemplo, a Declaração de Barbados fazia um forte apelo para que antropólogos do mundo inteiro passassem a se engajar de forma mais direta na vida das pessoas sobre quem pesquisavam. A Declaração disseminava a ideia de que os antropólogos tinham um dever moral frente à luta das populações indígenas de todo o mundo. Essa Declaração chamava ainda atenção para o fato de que, ao invés de tentarem se colocar no lugar de “heróis”, tais profissionais deveriam assumir a posição de “consultores”, de modo a assistir à população indígena em seu processo de mobilização política (Wright 1988:374). A Declaração é apenas um exemplo das muitas convocações feitas para que

cientistas sociais de tradições diversas passassem a se engajar no dia-a-dia e na luta pela sobrevivência dos sujeitos por eles pesquisados.

Como resultado dessa tendência, um número crescente de acadêmicos, ao mesmo tempo em que trabalhava em seu campo de conhecimento, tornou-se diretamente envolvido naquilo que Scheper-Hughes (1995:419) definiu como “campo de força”. Para alguns, não havia outra opção senão se envolver diretamente na defesa dos direitos da população pesquisada. De fato, autores como Ramos (2000:172) argumentam que estes profissionais só poderiam agir de outro modo se conseguissem ficar “indiferentes às críticas de omissão direcionadas a eles pela opinião pública, a comunidade acadêmica, e muitas vezes os povos por eles estudados”.

Ao optarem por fazer pesquisa com povos indígenas no Nordeste brasileiro, os cientistas sociais aí presentes provavelmente acreditavam que a sua autoridade acadêmica poderia ser utilizada como uma ferramenta para pressionar pelos direitos daqueles que viam como populações ‘marginalizadas’. É também importante notar que alguns desses cientistas sociais tinham sido influenciados por um contexto político e religioso em que vigorava o discurso da ala mais progressista da Igreja Católica Romana, quando o chamado socialismo cristão da Teologia da Libertação despontou. O desejo ativista desses profissionais foi assim duplamente alimentado: por um lado, pela influência de concepções marxistas nas Ciências Sociais, por outro lado, devido ao peso da Teologia da Libertação no ambiente católico romano de então.

É importante também salientar que alguns acadêmicos se interessaram pelo trabalho com a população indígena aqui mencionada porque, ao fazê-lo, podiam se inserir num campo de pesquisa (a Etnologia) bem estabelecido no Brasil, o qual, até então, não estava consolidado na Região Nordeste. Com isso, esses pesquisadores tinham a oportunidade de ‘fazer campo’ na própria Região em que residiam, muitas vezes em sua própria cidade – um lugar onde as dificuldades gerais não eram tão complexas como as enfrentadas por pesquisadores conduzindo estudos, por exemplo, em localidades longínquas da região amazônica. Deve-se levar em consideração, também, que a maioria desses pesquisadores possuía fontes de financiamento extremamente limitadas, com permissão para se ausentar durante pouco tempo, o que significava ter pouca mobilidade dentro do próprio território brasileiro.

O Estado em ação

No final da década de 1990, paralelo à chegada de jovens acadêmicos interessados em fazer pesquisa com a população indígena local, a FUNAI instalou um pequeno posto administrativo no Ceará. O Congresso Nacional aprovou, em 1994, a Política Nacional de Educação Escolar Indígena e, em 1999, a Lei Orgânica da Saúde. Isso trouxe para as áreas indígenas do Ceará a presença de agências estatais tais como a Secretária de Educação do Ceará - SEDUC/CE e a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, as quais começaram a assistir a população indígena local com programas de educação e saúde. Além disso, em muitas dessas áreas, a prefeitura do município mais próximo também entrou em cena.

Com os vários poderes do Estado se fazendo notar entre essas comunidades, o movimento indígena, ainda em fase de consolidação, começou a se reconfigurar. Enquanto, na década de 1980, a Igreja Católica Romana e as agências a ela relacionadas eram responsáveis por colocar em contato comunidades de diversas localidades e assim fomentar os primeiros eventos, bem como as primeiras tentativas de organização de um movimento de dimensão estadual, nos anos 1990, com a presença de órgãos como a FUNAI, a SEDUC, a FUNASA e as prefeituras locais, o Estado passou a assumir a função de reconhecimento e assistência, com muitos eventos e capacitações sendo organizados por agentes governamentais em parceria com a população indígena. Nesse contexto, as lideranças indígenas se aproximaram, cada vez mais, da estrutura, dos discursos e das práticas de agências governamentais e vice-versa.

Fundação Nacional do Índio e Fundação Nacional de Saúde: funcionários em campo

Para entender um pouco da interação entre os funcionários de agências estatais e a população indígena no Ceará, é necessário primeiramente compreender quem são esses indivíduos, de onde vieram e com

quais ideias os mesmos chegaram às localidades nas quais passaram a atuar.

No início, os funcionários da FUNAI, no Ceará, foram transferidos de escritórios localizados em outras regiões do país, como o Norte e o Centro-Oeste. Estes funcionários, oriundos de áreas onde muitas vezes a descontinuidade cultural entre as populações indígenas e não-indígenas era marcada pela existência de línguas e práticas culturais notadamente distintas, tiveram uma dificuldade inicial de acreditar que aqueles que se identificavam como indígenas, no contexto cearense, eram de fato o que sustentavam ser. Nesse sentido, pode-se dizer que os indivíduos que trabalhavam para a FUNAI traziam consigo uma concepção definida do que significava ser indígena, concepção esta que girava em torno de uma imagem muito particular de *indianidade* e da expectativa de existência de uma diferenciação entre índios e não-índios, de caráter não apenas racial como também linguístico e cultural.

Essa observação é baseada em episódios, de meu trabalho de campo, em que acompanhei visitas realizadas por funcionários da FUNAI a algumas áreas indígenas no Ceará. Numa dessas viagens, um dos funcionários me explicou o que ele via como problemático na situação da população indígena no Ceará. Segundo ele, enquanto a autenticidade indígena dos povos com os quais ele havia trabalhado anteriormente, no estado do Acre, era evidente e, portanto, incontestável, essa autenticidade estava claramente ausente no caso da população indígena no Ceará. Ao fazer tal afirmação, o funcionário em questão me falava dos critérios que ele considerava centrais na definição de quem pode ou não ser considerado indígena, dentre os quais se destacavam elementos como fenótipo, língua e religião. Esse exemplo aponta para o fato de que as suspeitas que marcam, até hoje, a percepção da sociedade circundante em relação à população indígena local também permeiam as interações diárias entre essa população e agentes governamentais diversos.

Havia ainda o caso de funcionários que ocupavam cargos superiores na hierarquia institucional da FUNAI e que eram muitas vezes representados como assumindo uma postura abertamente contrária às demandas da população indígena em questão. Algumas lideranças comunitárias me relataram, por diversas vezes, insatisfação frente à postura de uma antropóloga cearense que ocupava uma posição central na sede do órgão em Brasília e que, supostamente, nas palavras das próprias lideranças,

“não levava a sério” as reivindicações da população indígena no Ceará. Uma das razões para isso, uma vez me comentou um agente mediador do movimento indígena local, devia-se ao fato da antropóloga ter realizado pesquisa acadêmica com um povo indígena que havia sido contado pela primeira vez pouco antes do início de sua investigação, o que para alguns explicava as noções e os critérios um tanto rígidos de *indianidade* e autenticidade com que a profissional trabalhava.

A mesma acusação foi muitas vezes levantada contra um cearense que, à época de minha pesquisa de campo, ocupava a posição de vice-presidência da FUNAI. Na base, junto às comunidades, tanto o Vice-Presidente da FUNAI quanto seu irmão, Presidente da FUNASA, eram considerados pessoas pouco simpáticas às demandas da população indígena no Ceará. O fato desses irmãos, assim como a antropóloga, serem identificados como naturais do Ceará e ocuparem alguns dos cargos mais importantes dentro das instituições aqui referidas não parecia apontar para um cenário favorável às demandas da população indígena no Ceará. Isso porque as definições de *indianidade*, assim como as noções de autenticidade cultural, com que trabalhavam essas figuras de poder, não contemplavam comunidades como aquelas que se identificam como indígenas em grande parte da Região Nordeste.

De modo semelhante ao caso da antropóloga e dos irmãos cearenses, os funcionários do núcleo local da FUNAI, com os quais interagi durante a minha pesquisa, permaneciam fiéis às suas experiências prévias de trabalho com populações indígenas de outras regiões, portanto leais às noções e imagens de uma *indianidade* que excluía a própria população com a qual agora trabalhavam.

Em contraste com o pessoal da FUNAI, os funcionários da FUNASA nunca tinham prestado serviços estritamente destinados à população indígena. Foi apenas em 1999 que o Ministério da Saúde confiou à FUNASA o dever de conceber e prestar programas de assistência à saúde para atender as necessidades específicas da população indígena no país. A lei Orgânica da Saúde, aprovada em 1999, propunha que o Estado nacional fosse responsável por fornecer “instrumentos necessários” para as comunidades indígenas poderem “melhorar e controlar sua saúde” (Relatório do ISA 2000). Até então, a FUNASA era um órgão governamental com existência limitada, responsável por elaborar programas de saúde que atendessem a população brasileira de um modo geral.

Com a nova função que lhe foi atribuída, o órgão experimentou um crescimento considerável em sua infraestrutura e número de funcionários. Enfermeiras, dentistas, médicos, bioquímicos, biólogos e outros profissionais, voltados para o campo da saúde, foram contratados para trabalhar em centros de saúde nas áreas indígenas bem como na sede da FUNASA de cada capital.

Mesmo sem experiência prévia junto a populações indígenas de outras regiões do país, os profissionais da FUNASA, assim como aqueles vinculados à FUNAI, também ‘entraram em cena’ com suas próprias expectativas do que vinha a ser *indianidade*, do que representava cultura indígena e, mais particularmente, do que poderia ser definido como práticas de saúde indígenas ou tradicionais. Imbuídos de tais expectativas, esses profissionais, ao entrarem em contato com as comunidades locais, demonstravam ter a impressão de que as estratégias de sobrevivência aí presentes em pouco se assemelhavam às práticas de xamãs, curandeiras e pajés que os mesmos tinham em mente. Aliado a isso, sempre que as práticas locais se encaixavam nas concepções gerais sobre o que poderia ser visto, por exemplo, como ‘cura tradicional’, muitos dos profissionais de saúde a quem encontrei ressaltavam que não era possível afirmar de que modo essas práticas se distinguiam daquelas já difundidas no cenário mais amplo da população regional.

Nesse contexto, ‘resgatar’ e ‘valorizar’ as formas locais de conhecimento medicinal se tornou um projeto a ser construído e sustentado pela própria FUNASA, no contato dos profissionais de saúde com a população indígena. Durante 2006, ano em que tive mais contato com a realidade dos centros de saúde indígena no Ceará, observei como enfermeiras, médicos e agentes de saúde insistiam na ideia de que seus pacientes fizessem uso das chamadas práticas medicinais ‘tradicionais’, muitas vezes se opondo à medicina alopática convencional (na qual, como bem se sabe, antibióticos são comumente prescritos como primeira opção). Eram esses profissionais, portanto, que chamavam atenção para as Possibilidades de cura e alívio de dores propiciadas por remédios caseiros, infusões com ervas locais e atividades físicas. Na área em que permaneci por períodos mais prolongados, vi que muitos dos pacientes que se dirigiam aos centros de saúde em suas comunidades o faziam na esperança de conseguir sedativos, antibióticos e antidepressivos, medicamentos que desde há muito têm sido priorizados pela população geral. Na

tentativa de mudar esta realidade, médicos e enfermeiros dos centros de saúde comunitária, alguns contratados diretamente pela FUNASA, outros remunerados pela Secretaria de Saúde da prefeitura local, acabavam por impulsionar uma espécie de processo de ‘reindianização’ das práticas de saúde e dos discursos associados a ela, por meio de uma ênfase na necessidade de se valorizar formas ‘alternativas’ de lidar com a saúde e a doença, tentando assim delinear contornos bem definidos para a aplicação de um programa de saúde específico à população indígena.

Gradualmente, tanto os funcionários da FUNAI quanto os da FUNASA começaram a compreender melhor as particularidades da situação na qual estavam inseridos, a despeito de suas possíveis dúvidas sobre a autenticidade da população a quem atendiam. A FUNAI incorporou alguns membros das comunidades indígenas na estrutura de seu escritório administrativo, mas estes cargos se limitavam a trabalhos de baixo status e baixa remuneração, tais como o de vigilante ou faxineira. Em contraste, a FUNASA absorveu um número expressivo de indígenas nos centros de saúde de cada localidade. Muitos jovens indígenas foram nomeados para os cargos de agente de saúde comunitário e agente sanitário indígena. Nenhum indígena, no entanto, ocupava postos que demandavam a conclusão de cursos universitários na área de saúde, como médicos, dentistas ou enfermeiros. Nesse sentido, em ambos os casos, seja na FUNAI ou na FUNASA, a presença indígena estava limitada à aplicação de determinados procedimentos mais do que à tomada de decisão e elaboração de políticas no âmbito político-administrativo dessas instituições.

Em 2003, quando a distinção entre povos ‘reconhecidos’ e ‘não-reconhecidos’ deixou de fazer sentido oficialmente, a FUNASA estendeu seus serviços à totalidade da população, onde havia processos de identificação indígena em curso. A FUNASA assim passou a trabalhar com a ideia de que onde houvesse um grupo de pessoas se identificando como indígenas havia a necessidade do provimento de serviços específicos de saúde para aquela população. Essa concepção, que a priori parece bastante inclusiva, foi, no entanto, resultado de um longo período de embates e contestações dentro e fora do movimento indígena.

Ao dar atenção a uma quantidade muito maior de demandas indígenas no estado, a FUNASA crescia em importância e assim conseguia justificar uma concessão maior de recursos financeiros por parte do

Governo Federal. Quanto maior a população indígena de uma dada região, maior o prestígio da instituição responsável pela prestação de serviços para aquela população e supostamente maior o montante de recursos financeiros aí mobilizados. O prestígio crescente da FUNASA dentro do Governo Federal, bem como nas áreas indígenas, foi gradualmente incomodando os agentes vinculados à FUNAI, a qual, desde a ascensão da FUNASA, diminuía em importância e habilidade para assegurar recursos financeiros. A tensão que daí se desenvolveu, entre funcionários da FUNAI e da FUNASA e de ambos os grupos com as lideranças indígenas em suas alianças e divisões, foi aos poucos se tornando parte da dinâmica do movimento indígena na região.

Secretaria de Educação do Ceará: educação indígena em pauta

Aproximadamente na mesma época em que a FUNAI e a FUNASA chegaram às áreas indígenas, aqueles responsáveis por elaborar e implementar programas de educação escolar indígena também começaram a se fazer notar. O Plano de Educação Especial Indígena, aprovado em 1994, determinava que as escolas deveriam contar com “uma participação efetiva da comunidade” na designação de seus objetivos. A legislação, portanto, assegurava às lideranças indígenas e suas comunidades “o direito de ter seus próprios membros designados para se tornarem professores, após passarem por uma preparação específica e programas de graduação” (Relatório do ISA 2000).

No Ceará, as primeiras ações se traduziram em programas de treinamento de professores que objetivavam preparar jovens indígenas para ensinar nas escolas de suas comunidades. Foi nesse contexto, por exemplo, que o Curso de Magistério Indígena Diferenciado (equivalente ao Ensino Médio) foi realizado. O Magistério reuniu uma variedade de agentes, muitos dos quais nunca haviam se encontrado antes, como parte de um projeto comum de educação escolar indígena no estado. Tais iniciativas tiveram um efeito duplo: por um lado, elas asseguraram a muitos jovens a oportunidade de passar por um treinamento formal, assim sendo possível garantir postos de trabalho na escola local, por outro, elas

possibilitaram que funcionários da FUNAI e da SEDUC conseguissem legitimar sua própria entrada e permanência no seio das comunidades indígenas, com quem agora passavam a trabalhar.

Os funcionários da FUNAI e da SEDUC eram responsáveis por oferecer não apenas suporte logístico para os encontros, palestras e *workshops* que eram realizados, mas também atuavam como responsáveis por ministrar parte do conteúdo dos cursos. A exemplo do que havia ocorrido com o pessoal da FUNASA, os funcionários da SEDUC não possuíam experiência de trabalho com populações indígenas. Mesmo assim, esses profissionais vinculados à SEDUC chegavam a campo trazendo consigo noções bastante específicas, em certa medida, até românticas, do que vinha a ser *indianidade*, muitas vezes divulgando, entre a própria população indígena, ideias essencialistas de etnicidade, raça e gênero. Num dado episódio, durante um evento para mulheres indígenas de todo o estado, lembro-me de uma funcionária da SEDUC que leu para sua plateia um poema sobre 'ser mulher' e outro sobre 'ser indígena'. Enquanto a definição de 'mulher', presente no poema, articulava o feminino às noções de 'paixão', 'maternidade', 'cuidado' e 'paciência', a definição de *indianidade*, então proferida, focava na ideia de uma relação 'harmônica' com a Natureza, assim como nos termos 'resistência', 'força' e 'espiritualidade'.

Os programas de treinamento da SEDUC também incluíam o ensino de vários módulos de língua Tupi. Na região Nordeste como um todo, as línguas indígenas começaram a desaparecer durante o chamado Diretório Pombalino, ainda no século XVIII. De forma bastante breve, pode-se dizer que o Diretório foi um projeto de integração dos povos indígenas à sociedade colonial, o qual se deu eminentemente através da extinção das diferenças entre povos indígenas e não-indígenas. A proibição das línguas indígenas e a obrigatoriedade do português constituíam parte das regulamentações impostas naquele período. Hoje, a despeito do fato de que muitas palavras utilizadas no português moderno brasileiro se originaram do Tupi, e afora uns poucos linguistas que se especializaram no assunto e que, portanto, detêm um conhecimento sobre a língua, a vasta maioria dos brasileiros, como bem se sabe, desconhece o Tupi.

Do mesmo modo, quando o movimento indígena no Ceará começou a ganhar força nos anos 1980, o Tupi e demais línguas indígenas um

dia faladas na região já não estavam mais em uso havia cerca de dois séculos. Cursos focados no tema, no entanto, foram percebidos, por várias lideranças, como uma possibilidade de ‘resgate’ de uma língua supostamente falada por seus ancestrais. Encarada dessa forma, a aquisição do Tupi foi defendida como um passo fundamental no projeto de fortalecimento cultural e político da população indígena local. Estes cursos também faziam sentido em termos de um modelo nacional e transnacional de educação escolar indígena, o qual usualmente destacava a manutenção de línguas diferenciadas como uma ferramenta de empoderamento indígena.

Todavia, para várias lideranças comunitárias, cujos povos foram descritos, na literatura etnológica e histórica disponível, como pertencentes a grupos de origem não-Tupi, a adoção do Tupi como ‘o’ idioma indígena a ser ensinado no programa de magistério constituía um equívoco. Tais lideranças argumentavam que, ao decidir sobre o ensino de línguas indígenas, era necessário levar em conta dois aspectos: 1) que o Tupi era apenas uma das possíveis línguas faladas pela população indígena no passado, 2) que a população indígena contemporânea resultava de vários povos um dia aldeados, o que, portanto, sugeria a existência de uma variedade de línguas ancestrais. Por essas razões, algumas lideranças defendiam a realização de uma investigação mais cuidadosa acerca do tema e, através dessa sugestão, a questão sobre se o projeto de uma educação escolar indígena específica deveria ou não incluir a aquisição de uma língua particular continuaria a gerar bastante debate.

Este é apenas um exemplo de como, no período aqui discutido, o campo da educação escolar indígena estava sendo pensado, negociado e operacionalizado por uma variedade de agentes: desde os próprios indígenas até os ocupantes de cargos mais altos na hierarquia de instituições como a SEDUC. De um modo geral, embora a maioria dos funcionários de órgãos estatais parecesse não entender muito bem o que estava se passando nas áreas indígenas no Ceará, todos sentiam a necessidade de trabalhar com noções bem definidas, seja no campo da educação, da saúde, do direito ou da cultura.

É importante perceber que as políticas de educação, saúde e demarcação de terras replicavam modelos concebidos para serem aplicados em áreas indígenas de todo o país. Isso mostra que as agências estatais, independente de quão polifônicas elas sejam, operam com ‘uma’

certa ideia de identidade indígena, em oposição ao que julgam caracterizar a sociedade nacional como um todo. Enquanto observadora, no período aqui referido, minha percepção foi a de que havia 'um' sistema de educação escolar indígena, 'um' modelo de implementação de serviços de saúde e 'uma' forma de demarcação de terras indígenas, que seguem formatos e diretrizes nacionais. As escolas indígenas e os centros de saúde são diferentes apenas em relação à sociedade nacional. Na prática, escolas e centros de saúde foram construídos e são operacionalizados seguindo um mesmo formato. Ainda assim, na medida em que os Receptores desses serviços formam uma população bastante heterogênea, os processos de implementação dessas políticas de saúde e educação resultam em situações bastante particulares, as quais ora se aproximam ora se distanciam do modelo proposto.

Uma diferença fundamental, vale ressaltar, entre os funcionários de órgãos estatais e outros agentes mediadores com os quais as lideranças indígenas interagem, está no nível de inserção que estes profissionais têm junto ao movimento indígena. Durante o meu período de permanência nas áreas indígenas, percebi que para muitos funcionários da FUNAI, FUNASA e SEDUC, mais que perseguir um ideal de engajamento social e de ativismo político, atuar junto à população indígena consistia num trabalho, no sentido de ter um emprego. De fato, muitos desses profissionais concorreram a vagas que foram oferecidas pelo Estado em resposta à intensificação das demandas indígenas. Outros foram realocados de órgãos públicos onde já trabalhavam. Diferentemente dos demais agentes mediadores, tais como missionários, agentes pastorais e pesquisadores, para os profissionais ligados às organizações governamentais, o que estava em jogo era a execução de tarefas e o alcance de metas específicas. Tais objetivos e metas são frequentemente estabelecidos por seus superiores, em concordância com diretrizes nacionais que versam sobre saúde indígena, segurança alimentar, educação, regularização de terra, para citar apenas alguns.

Enquanto os ativistas e pesquisadores a quem encontrei tendiam a desenvolver relações bastante pessoais com as comunidades indígenas, os funcionários de agências estatais costumavam evitar aprofundar suas relações com a população local, particularmente quando isso significava ir além do seu local de trabalho. Em muitos casos, ao se engajarem em petições por mais recursos para beneficiar a população com a qual traba-

lhavam, funcionários da FUNAI, da FUNASA e da SEDUC também o faziam para legitimar a existência dos órgãos que os contratavam e, assim, justificar a sua própria inserção no cenário indígena regional e nacional. Numa dinâmica constante entre a elaboração de objetivos traçados por políticas públicas estaduais e federais e a sua aplicabilidade na base, isto é, nas localidades elas mesmas, os funcionários de órgãos governamentais foram gradualmente se estabelecendo como parte constitutiva do movimento indígena no Ceará.

O Estado e a forma de governo neoliberal

O fato do Estado em sua dimensão federal, estadual e municipal reconhecer como legítima a *indianidade* da população indígena no Ceará, assim como em todo o país, a despeito das muitas suspeitas que os seus próprios representantes nutrem em relação à população assistida, resulta de uma série de forças atuando nos contextos nacional e transnacional.

No período em que os processos de identificação indígena começaram a se fazer visíveis no Ceará, ocorria um clima geral de politização intensa no país. De fato, a atmosfera dos anos 1980 apontava para uma época marcada por demandas visando à democratização do Estado, a Reforma Agrária e a garantia dos direitos civis básicos (Warren 1998a; 1998b; Arruti 2000; 2002). Em toda a América Latina, movimentos sociais faziam pressão para que houvesse uma reconfiguração do Estado. O crescimento da mobilização política indígena e negra se situa, assim, num contexto mais amplo de politização de movimentos de mulheres, ambientalistas, gays e lésbicas, jovens, pessoas com deficiência física e visual, os quais, a partir de bandeiras bastante específicas, tinham por objetivo desafiar padrões históricos de dominação (Peterson 2006:170).

No Brasil, na Colômbia e no Equador, a mobilização política em grande escala apontava para a necessidade de uma transformação social profunda, de um novo pacto social, o qual agora deveria incluir, expressamente, os direitos de mulheres, crianças, negros e indígenas (Assies et al. 2002:97). É justamente nesse período, durante as décadas de 1980 e 1990, num clima de ebulição política, que muitos países latino-americanos revisaram suas constituições (Assies et al. 2000; Van Cott 2000a; 2000b), introduzindo nelas os conceitos de ‘diversidade étnica’ e ‘pluri-

culturalismo’ (Hoffmann & Agudelo 1998) e assim fazendo nascer o que Van Cott (2000a) uma vez denominou de ‘constitucionalismo multicultural’.

No final da década de 1990, ao menos dez estados latino-americanos já haviam assinado a convenção 169 da OIT (Hale 2004:486). Essa convenção, como mencionada, foi criada em 1989 e teve um impacto notável nas mobilizações de diversos povos indígenas ao redor do mundo. Ao considerar a evolução do direito internacional desde 1957, bem como alterações na situação dos povos indígenas e tribais em todo o mundo, a Convenção 169 propôs a adoção de novas normas internacionais sobre o assunto, com o objetivo claro de eliminar a orientação assimilacionista das normas anteriores. Segundo o texto da Convenção, era preciso reconhecer:

As aspirações desses povos a assumir o controle sobre suas próprias instituições, modos de vida e desenvolvimento econômico, e a manter e desenvolver suas identidades, línguas e religiões, no âmbito dos Estados em que vivem (Convenção 169 da OIT).

A ênfase dada às noções de ‘diversidade étnica’ e ‘pluriculturalismo’, juntamente com a ratificação da Convenção 169, permitia a revisão de uma antiga tendência a qual apregoava a necessidade dos índios serem absorvidos e assimilados por subjetividades não-indígenas (Warren 2001:17-18). É interessante notar, nesse sentido, o papel do Estado como “um ator central na construção de etnicidades” (Warren 1998a:21), justamente por sua capacidade de absorver, considerar, ignorar e até mesmo reprimir as ações dos sujeitos aí envolvidos. No Canadá, por exemplo, Warren (2001:60) explicou como uma vez que o Estado cessou sua política de “exorcismo” e “execução” da população indígena, esta experimentou um florescimento notório. O mesmo poderia ser dito sobre o aumento da população de nativos americanos nos Estados Unidos, especialmente entre 1970 e 1980.

No Brasil, em meio a uma mobilização política popular crescente, a população indígena foi aos poucos conseguindo respaldo legal para pressionar por seus direitos. Com a promulgação da Constituição de 1988, foram assegurados os direitos à continuidade cultural e física da população indígena e negra, abrindo-se aí novos espaços de negociação e

por consequência uma nova fase do movimento indígena (Ortolan Matos 2006:14-36). Em complemento aos artigos 231 e 232 da nova Constituição, o Congresso Nacional também aprovou, como já mencionado, o Plano de Educação Especial Indígena e a Lei Orgânica da Saúde. Essas leis ecoaram a tendência presente no chamado “constitucionalismo multicultural” (Van Cott 2000a), que se espalhou pela América Latina, bem como ecoaram a linha de pensamento que levou à ratificação da Convenção 169 da OIT.

Muitos acreditam que as mudanças aqui mencionadas assinalaram um deslocamento do ideal cultural do mestiço homogêneo para a afirmação de um ideal multicultural, elemento-chave para os processos de identificação indígena observados no Nordeste brasileiro. Mas, para melhor entender o que se deu no Continente como um todo, é preciso explicar as razões que ocasionaram uma suposta ruptura com o modelo celebrativo do elogio à mestiçagem e a consequente substituição do mesmo pela bandeira de respeito à diversidade étnica e racial, atrelada à eleição do multiculturalismo como novo discurso.

Na tentativa de explorar o que está por trás desta guinada, ou suposta ruptura, alguns autores evocam a ‘resistência’ e a ‘força’ das lutas dos povos indígenas e negros. Outros, alternativamente, enfatizam a decisão de elites políticas, assim como o avanço de um projeto neoliberal. Ao considerar o contexto colombiano, por exemplo, Arocha (1998: 70) destacou que as constituições que vieram legitimar a diversidade étnica e os direitos territoriais e políticos de certos povos foram uma resposta direta aos movimentos políticos de indígenas e afro-americanos, os quais emergiram após os anos 1960. Estes movimentos, de acordo com o autor, denunciavam que a promoção do ideal do ‘amalgama’, isto é, da mestiçagem, tinha resultado na “aniquilação cultural de minorias étnicas” e, por conseguinte, gerado perdas significativas de territórios ancestrais (Arocha 1998:70).

Nessa perspectiva, pensando no contexto da Região Nordeste, muitas vezes escutei de ativistas que encontrei a afirmação de que o início dos processos de regularização de terras indígenas e aplicação de políticas públicas foi uma conquista resultante das lutas contínuas dos movimentos de base. O Estado, cedendo à pressão continuada de um movimento social organizado, teria por fim salvaguardado o direito de populações indígenas à terra, à saúde e à educação diferenciadas.

Essa visão que se alinha ao argumento de Arocha (1998) pode, no entanto, ser vista como ingênua. Autores como Wade (2006:72), por exemplo, concordam que a mobilização popular e de movimentos tenha tido uma importância “óbvia” na obtenção dos direitos constitucionais da população negra e indígena, mas acreditam que tal mobilização por si não teria sido suficiente. Assim como Wade (2006), Hale (2002:486) enfatizou que nenhuma das mudanças relacionadas ao reconhecimento oficial das sociedades multirraciais e multiculturais, na América Latina, teria sido possível sem “a força da organização indígena”, seja onde a mesma se fazia presente, desde muito, ao longo da história, seja onde apenas recentemente as pessoas começaram a se engajar “em processos de ‘re-indianização’, recriando novamente modelos de militância indígena”. Não obstante, Hale (2002) salientou que, na guinada de uma ideologia mestiça de governança para a afirmação de um modelo multicultural, outros fatores são tão ou até mais importantes que a criativa e audaciosa agência política dos movimentos negros e indígenas (Hale 2004:17).

Dentro desse debate, Yashar (1998; 1999) apontou para uma outra lógica nas transformações acima mencionadas. Para a autora, o surgimento e a continuidade das mobilizações indígenas, em conjunto com as mudanças institucionais que marcaram o período aqui discutido, foram primeiramente um produto não planejado da onda de democratização e posterior reforma neoliberal. Devido à primeira, explicou a autora, o espaço para a participação popular foi expandido, enquanto graças à segunda, ou seja, à ascensão do neoliberalismo, as restrições sobre a autonomia indígena foram minimizadas ou até mesmo eliminadas. Em outras palavras, a forma neoliberal de governabilidade teria tido o efeito de fortalecer os movimentos sociais e ampliar seus espaços políticos.

Há quem discorde do argumento de Yashar (1998; 1999). Van Cott (2000b:51), por exemplo, acredita que as reformas constitucionais resultaram de um crescente sentimento de insatisfação frente ao Estado e ao regime vigente. O Estado era considerado excessivamente centralizado, ineficiente e em descompasso com um cenário internacional que estava se tornando cada vez mais exigente de um compromisso público frente aos direitos humanos e às minorias étnicas. A pressão vinda dos movimentos indígenas e negros, embora bastante significativa nesse processo de transformação, não seria a causa fundamental da emergência e estabe-

lecimento do “modelo” multicultural latino-americano (Van Cott 2000a), mas sim a necessidade existente de ajuste de um Estado tal qual aqui descrito.

Para os autores que pensam como Van Cott (2000a; 2000b), as mudanças constitucionais, ao refletirem as crises sociais promovidas pela falência dos governos autoritários, abarcaram muito mais que o reconhecimento da multiétnicidade e do pluriculturalismo, pois elas buscaram legitimar o Estado frente às elites políticas, aos especialistas internacionais e à população de um modo geral. Estas mudanças tentavam formular um novo modelo de desenvolvimento, renovando a democracia e levando adiante um novo pacto social que teria por função responder à demanda por um reajustamento estrutural do Estado frente à ordem global (Assies *et al.* 2002:96-112).

A tese de Yashar (1998; 1999) é assim contestada pelos que argumentam ser o neoliberalismo mais que uma doutrina econômica, implicando tanto um projeto cultural particular quanto uma visão específica das relações entre Estado, mercado e sociedade civil. Na mesma perspectiva do raciocínio presente em Assies *et al.* (2002), uma vez que o Estado neoliberal se retira da esfera das políticas sociais, as noções de participação e empoderamento são ressignificadas para que possam aparecer no seio do discurso governamental. Nele, as ONGs são colocadas na posição de “parceiras do desenvolvimento”, ao mesmo tempo em que se permite aos movimentos de base (de populações como a indígena) ganharem visibilidade, com a diversidade cultural sendo formalmente aceita (Assies *et al.* 2002:97-98).

O reconhecimento constitucional da configuração multiétnica e pluricultural das sociedades latino-americanas certamente contribuiu para “uma notável ruptura simbólica com o passado” (Assies *et al.* 2002:95), mas tais mudanças só se tornaram possíveis porque elas refletiam os interesses de um projeto neoliberal. O multiculturalismo neoliberal, argumentou Hale, é uma relação:

Por meio da qual os proponentes da doutrina neoliberal endossam de modo pró-ativo uma versão substantiva, embora limitada, dos direitos culturais indígenas, como uma forma de resolver seus próprios problemas e avançar com suas agendas políticas (Hale 2002: 487).

A intensificação dos processos de identificação indígena no Ceará e a entrada em cena dos órgãos governamentais que descrevi podem ser explicadas a partir de uma combinação de vários desses argumentos. Não se pode negar que, em certa medida, o atual cenário de força e visibilidade do movimento indígena se deve a um processo histórico de mobilização política de base, o qual envolveu comunidades de áreas bastante diversas do estado. A consolidação desse movimento é seguramente fruto de uma militância indígena prolongada. Ao mesmo tempo, seguindo o raciocínio de Hale (2002), é certo dizer que a inclinação do Estado, em suas várias dimensões, ao reconhecimento dos direitos da população indígena no Ceará, reflete o estabelecimento de um modelo neoliberal de governança.

Órgãos governamentais como a FUNAI, a FUNASA e a SEDUC, ao incluírem em sua prestação de serviços a população indígena local, cumpriram a função de conferir reconhecimento formal e, portanto, legitimar os processos de identificação indígena aí presentes. No entanto, ao assim proceder, o Estado conferiu direitos bastante limitados a essa população, ao mesmo tempo em que conseguiu evitar a emergência de algo que, nas palavras de Hale (2006:45), poderia resultar numa espécie de “insurreição indígena”. Em se tratando do contexto aqui analisado, não se pode esquecer que, no espaço aberto pelo reconhecimento estatal, há sempre o potencial para a ‘fragmentação’ e a ‘cooptação’ daqueles que se encontram à frente de experiências de mobilização política de base (Hale 2006).

Considerações finais: uma multiplicidade de discursos e práticas

Ao longo de mais de três décadas, o movimento indígena no Ceará alcançou um reconhecimento gradual devido ao esforço conjunto de ativistas indígenas e não-indígenas. Esse movimento hoje constitui uma rede complexa de identidades em que discursos e práticas distintos se articulam e entram em disputa incessantemente. Em minha pesquisa de doutorado (Pinheiro 2009), ao explorar esse conjunto variado de agentes,

percebi que os ativistas ligados à Igreja Católica Romana (religiosos, missionários e agentes pastorais) despontavam como figuras que tiveram um papel fundamental no movimento de intensificação dos processos de identificação indígena das décadas de 1980 e 1990 no Ceará.

Curiosamente, na literatura etnográfica sobre o assunto, com algumas exceções (Montero 2006), pouco se diz sobre a atuação desses agentes. Nas etnografias até então produzidas, a trajetória de inserção que muitos desses indivíduos tiveram junto a populações indígenas é frequentemente subsumida pela ideia de uma presença abstrata de uma instituição chamada 'Igreja'. Alternativamente, num texto recente (Pinheiro 2011), descrevo as posições específicas que alguns ativistas da Igreja Católica Romana assumiram, em diferentes contextos, e em suas interações com o movimento indígena na região. No referido artigo, concluí que a ausência de discussões sobre a presença desses agentes mediadores está relacionada ao fato de que missionários, agentes pastorais e a vasta gama de colaboradores não-indígenas, com os quais frequentemente nos deparamos em nossas pesquisas, não "se adequam ao modelo essencialista que nós criamos pra analisar as organizações indígenas" (Rappaport 2005:13-14).

No presente texto, foi o mesmo tipo de lógica descritiva que desejei empreender em relação à presença de pesquisadores e de funcionários vinculados a órgãos governamentais. Ao invés de simplesmente me referir à atuação de uma figura abstrata, que é a da Universidade e a do Estado, quis explorar as posições que pesquisadores acadêmicos e funcionários de órgãos governamentais frequentemente assumem, em seu engajamento com a chamada 'questão indígena'. Ao olhar para as especificidades dos papéis desempenhados por esses atores, observo que os agentes não-indígenas, em sua maioria vistos como 'colaboradores', permanecem numa posição um tanto híbrida: eles contribuem para um discurso através do qual o movimento fala por todos aqueles que lhe constituem mas não podem fazê-lo exceto quando acompanhados pelos próprios indígenas. Em outras palavras, esses agentes:

Não estão inteiramente 'dentro' e não estão completamente 'fora', os dilemas interculturais dos colaboradores marcam o movimento indígena como um espaço ambivalente no qual identidades públicas inequívocas são construídas (Rappaport 2005:56-57).

Bibliografia

- AIRES, M. M. P. 2000. *A escola entre os índios Tapeba: o currículo num contexto de etnogênese*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- _____. 2005. *As 'Escolas Diferenciadas' dos Índios Tapeba*. Tese de Doutorado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- ARAÚJO, I. L. G. 2008. *Os Anacé e o Porto do Pecém: Projeto de Desenvolvimento, Igreja Católica e Emergência Étnica*. Monografia de Bacharelado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- AROCHA, J. 1998. Inclusion of Afro-Colombians: An Unreachable Goal. *Latin American Perspectives*, 25(3):70-89.
- ARRUTI, J. M. A. 2000. From 'Mixed Indians' to 'Indigenous Reminders': Strategies of Ethnocide and Ethnogenesis in Northeastern Brazil. In ASSIES, W. et al. (eds.): *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, pp. 97-122. Amsterdam: Thela-Thesis.
- _____. 2002. *De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo*. IV Ciclo NAÇÃO E REGIÃO – Brasil 500 anos – Experiência e Destino. Rio de Janeiro: FUNART/UERJ e UENF.
- ASSIES, W. et al. 2000. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela-Thesis.
- _____. 2002. Los pueblos indígenas y la reforma del estado en América Latina. *Papeles de Población*, 31:95-115.
- BARRETTO FILHO, Henry Trindade 1992. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 1999. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (ed.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 91-136. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BEZERRA, R. G. 1999. *O despertar de uma etnia: o jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo-Kanindé*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

- DAL POZ NETO, João. 1994. Antropólogos, peritos e suspeitos: questões sobre a produção da verdade judicial. In SILVA, Orlando S. *et al.* *A Perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 53-9. Florianópolis: Edufsc.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. 2005. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Massangana.
- HALE, C. R. 2002. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34:485-524.
- _____. 2004. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Índio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 38(2):16-22.
- _____. 2006. *Más que un indio: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- HOFFMANN, O. & AGUDELO, C. 1998. Políticas agrarias, reformas del Estado y afiliaciones identitárias: una comparación entre Colombia y México. *Revista Mexicana de Sociología*, 60(4):99-123.
- LEITE, Ilka Boaventura. Introdução: os laudos periciais - um novo cenário na prática antropológica. In _____ (ed.): *Laudos antropológicos em debate*, pp. 13-28. Florianópolis: Nuer/UFSC e ABA.
- MONTERO, Paula (ed.). 2006. *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1994. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In SILVA, Orlando S. *et al.*: *A perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 115-39. Florianópolis: Edufsc.
- _____. (ed.). 1999. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- OLIVEIRA JR., G. 1998. *Torém brincadeira dos índios velhos*. São Paulo/Fortaleza: Anna Blume/SECULT.
- ORTOLAN MATOS, M. H. 2006. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de Doutorado. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.

- PALITOT, Estevão M. 2008. Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús-CE. In: 26a. Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro.
- _____. 2009a. *Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús-Ceará*. Tese de Doutorado. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.
- _____. (ed.). 2009b. *Na Mata do Sabiá: contribuições para a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1981. *The Anthropology of Anthropology*. Tese de Doutorado. Cambridge: Harvard University.
- _____. 1992. *Uma Antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Edunb.
- _____. 1995. *A favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Dumará.
- _____. 1998. When Anthropology Is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27:105-28.
- _____. 1999. *A alteridade em contexto: a Antropologia como ciência social no Brasil*. Brasília: Edunb.
- PETERSON, B. G. 2006. Consuming Histories: The Return of the Indian in Neoliberal El Salvador. *Cultural Dynamics*, 18(2):163-88.
- PINHEIRO, Joceny de Deus. 2002. *Arte de contar, exercício de rememorar: as narrativas dos índios Pitaguary*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- _____. 2009. *Authors of Authenticity: Indigenous Leadership and the Politics of Identity in the Brazilian Northeast*. PhD Thesis. Manchester: University of Manchester.
- _____. 2011. *Religiosos Engajados e Processos de Identificação Indígena no Ceará*. (mimeo)
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1998. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. *Ethnos*, 2:21-44.
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, 5(4):452-7.
- _____. 2000. Anthropologist as Political Actor. *Journal of Latin American Anthropology*, 4-5(2-1):172-89.

- RAPPAPORT, J. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- RATTS, A. J. P. 1999. Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena. *Cadernos de Campo*, 9:61-82.
- Relatório do Instituto Socioambiental (ISA). 2000. Abril e Outubro. (<http://www.socioambiental.org/pib/english/indiandus/state.shtm>; acesso em janeiro de 2005).
- SANTOS, Roberto A. O. 1994. Prova Pericial através de Laudo Antropológico. In SILVA, Orlando S. *et al.* *A perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 19-30. Florianópolis: Edufsc.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3):409-40.
- SILVA, Aracy Lopes da. 1994. Há Antropologia nos laudos antropológicos? In SILVA, Orlando S. *et al.*: *A perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 60-66. Florianópolis: Edufsc.
- SOUSA, C. K. S. 2001. *Identidade, cultura e interesses: a territorialidade dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- VALLE, Carlos Guilherme Otaviano do. 1993. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2005. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In GRÜNEWALD, Rodrigo (org.): *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*, pp. 221-56. Recife: Fundaj/Massangana.
- VAN COTT, D. L. 2000a. Latin America: Constitutional Reform and Ethnic Right. *Parliamentary Affairs*, 53(1):41-54.
- _____. 2000b. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- WADE, P. 1995. The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22(2):341-57.
- _____. 2006. Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas). *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, 4:59-82.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 15, vol. 22(1), 2011

- WARREN, J. W. 2001. *Racial Revolutions, Antiracism & Indian Resurgence in Brazil*. Durham, London: Duke University Press.
- WARREN, K. B. 1998a. *Indigenous Movements and Their Critics: Maya Activism in Guatemala*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. 1998b. Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala. In SÔNIA ALVAREZ, E. D. & ESCOBAR, Arturo (eds.): *Culture of Politics, Politics of Culture*, pp. 165-95. Boulder: Westview Press.
- WRIGHT, R. 1998. Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy. *Annual Review of Anthropology*, 17:356-90.
- YASHAR, D. J. 1998. Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America. *Comparative Politics*, 31(1):23-42.
- _____. 1999. Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America. *World Politics*, 52(1):76-104.

Recebido em agosto de 2011

Aprovado para publicação em novembro de 2011