# OS KRAHÔ-KANELA E AS POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO ÉTNICO DA FUNAI

# THE KRAHÔ-KANELA AND THE POLITICS OF ETHNIC RECOGNITION WITHIN FUNAI

Victor Ferri Mauro[1]
Jorge Eremites de Oliveira[2]

**Resumo:** Os Krahô-Kanela formam um dos muitos grupos étnicos emergentes que nas últimas décadas têm se mobilizado em torno da recuperação e valorização da identidade indígena e da reivindicação de direitos inerentes a esta condição, sobretudo da regularização de seus territórios de ocupação tradicional. Este é um assunto polêmico, complexo e atual analisado neste artigo.
**Palavras-chave:** Krahô-Kanela; Indigenismo; Reconhecimento Étnico; História Indígena.

**Abstract:** The Krahô-Kanela form one of the various ethnic emerging groups that, in the last few decades, have mobilized themselves in order to recover and have the recognition of the indigenous people's identity, besides the claim for natural rights according to their status, specially the regulation of their traditional land ownership. This is a controversial topic, and present complex analyzed in this article.
**Keywords:** Krahô-Kanela; Indigenousity; Ethnic Recognition; Indigenous History

Desde a década de 1970, com o declínio e o fim do regime militar (1964-1985) e o fortalecimento do processo de redemocratização do Brasil, intensificaram-se e passaram a ter mais visibilidade na sociedade nacional os fenômenos da emergência étnica de povos indígenas. Esta situação tem sido registrada em todas as regiões do país e fez aumentar

[1] Professor e pesquisador da UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Naviraí, instituição em que participa do curso de graduação em Ciências Sociais. Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História da UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados, onde participa da equipe do ETNOLAB – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história. Ex-servidor da FUNAI – Fundação Nacional do Índio. E-mail: victorfmauro@yahoo.com.br
[2] Professor e pesquisador da UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados, instituição em que participa do curso de graduação em Ciências Sociais, do Programa de Pós-graduação em História e do ETNOLAB – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; pós-doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: eremites@ufgd.edu.br

para o órgão indigenista oficial, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), as demandas pelo reconhecimento étnico e, por conseguinte, as reivindicações por direitos elementares, sobretudo os territoriais.

Grupos que durante muito tempo adotaram complexas estratégicas para darem pouca visibilidade à sua identidade indígena e às suas práticas culturais, em razão de perseguições e discriminações de toda ordem por eles sofridos, passaram a afirmar cada vez mais sua "indianidade". Além disso, organizaram-se em movimentos étnico-sociais – assim definidos por Pereira (2003) – e passaram a exigir a identificação, delimitação, demarcação e homologação de seus territórios, ou de parte deles. Entretanto, para terem acesso às políticas governamentais de amparo e assistência, e às garantias legais que são estendidas aos povos indígenas brasileiros, esses grupos precisaram pressionar o Estado Nacional para obter o reconhecimento oficial de sua "indianidade" por parte da FUNAI.

Em diversas ocasiões, a direção do órgão indigenista oficial deixou de reconhecer como indígenas grupos que assim se declaravam e reivindicavam assistência do governo, principalmente no que se refere à demarcação de suas terras. Neste sentido, para melhor analisar esta questão, trataremos aqui de um caso emblemático, o do povo Krahô-Kanela, que vive no município de Lagoa da Confusão, entre os rios Formoso e Javaés, no estado do Tocantins, para quem o não-reconhecimento oficial por mais de duas décadas trouxe sérios prejuízos.

Por estarem "misturados" e adaptados aos costumes regionais, durante muito tempo foram chamados de "caboclos" pelos não-índios da região, sem aparentemente se incomodarem com isso. No final dos anos 1970 foram expulsos de um território que ocupavam tradicionalmente. Desde então, passaram afirmar publicamente sua condição indígena e recorreram à FUNAI, para pedir ajuda no sentido de reaverem as terras de onde tinham sido expulsos. Situação semelhante ocorreu na mesma década em outros estados da federação, como em Mato Grosso do Sul, em contextos sócio-históricos marcados pelo avanço das frentes pioneiras e pela existência de um ambiente colonialista voltado para a ampliação das relações capitalistas de produção. Tais relações trazem em seu bojo múltiplas formas de desrespeitar os direitos de povos e comunidades tradicionais, inclusive de sociedades originárias, como é o caso em análise, na perspectiva de submetê-los à dominação.

Exemplo disso é o emprego da violência da perpetrar esbulhos, quer dizer, para expulsar comunidades indígenas de seus territórios tradicionais. Normalmente isso é feito com vistas a se apoderar de terras indígenas não regularizadas pelo Estado Nacional. Trata-se de áreas reconhecidas pelos governos estaduais como terras devolutas e nessa condição tituladas a favor de terceiros, pois as sociedades originárias geralmente têm a posse e não a propriedade das mesmas.

Desde 1984, um processo que trata do assunto tramita nas instâncias administrativas da FUNAI. Nele consta uma série de documentos produzidos em diferentes épocas, nos quais é possível verificar opiniões e pareceres sobre os Krahô-Kanela emitidos por funcionários e dirigentes do órgão. Tais opiniões variam conforme a época em que foram emitidas e também de acordo com a formação dos profissionais que se pronunciaram.

As mudanças de orientação quanto à compreensão das identidades étnicas no campo das ciências sociais, sobretudo por conta dos impactos positivos da teoria da etnicidade desenvolvida pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth (1998 [1969]), influenciaram alterações na legislação indigenista nacional e internacional. Os grupos étnicos passaram a ser pensados em termos de tipos organizacionais e não mais como agrupamentos de indivíduos com características raciais e/ou culturais semelhantes. Essas transformações, somadas à pressão do movimento indígena e de segmentos da sociedade civil, forçaram com que a FUNAI passasse a reconhecer recentemente a legitimidade dos povos indígenas emergentes.

Uma medida consistente para atenuar o problema fundiário dos Krahô-Kanela somente foi tomada pela FUNAI em 2006, por meio de uma parceria estabelecida com o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), para efetuar a compra de parte da área reivindicada pelos Krahô-Kanela para assentá-los. Ainda assim, tal medida só foi tomada devido à cobrança insistente das lideranças indígenas e seus aliados, pois a gestão do órgão indigenista na época não demonstrava interesse em atender à reivindicação dos índios.

Naquele momento, os Krahô-Kanela mostraram grande capacidade de articulação política, pois conseguiram apoio de instituições como o MPF (Ministério Público Federal), a Comissão de Direitos Humanos do Senado Nacional e organizações da sociedade civil como

o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a Organização dos Povos Indígenas de Tocantins. Tal apoio foi decisivo para assegurar a conquista de direitos, sobretudo os territoriais, o que marca o protagonismo indígena na história do Brasil.

A área homologada, denominada "Terra Indígena Krahô-Kanela", de 7.722 hectares, está localizada em ambiente típico de Cerrado e possui uma dimensão bem menor do que a reivindicada pelos índios. No entanto, para quem vivenciou uma trajetória de quase trinta anos de lutas e superação de adversidades, com famílias constantemente removidas de um local para outro no aguardo do retorno ao seu território tradicional, o episódio foi interpretado pelos índios como uma importante vitória parcial.

## 1. Os índios no imaginário nacional e a associação dos grupos étnicos a *raças* humanas

As representações a respeito dos índios, arraigadas no senso comum brasileiro atual, são carregadas de imagens estereotipadas e, portanto, muito distantes da realidade sociocultural vivenciada pelos grupos étnicos. Os índios ainda são imaginados pela maioria dos brasileiros segundo imagens bastante relacionadas com figuras reproduzidas pela iconografia e pelos relatos de cronistas, artistas e exploradores que percorreram o interior do país em tempos coloniais e imperiais. Ainda hoje os índios são vulgarmente pensados como categoria genérica, sem distinção étnica, cultural e linguística. São tidos como criaturas que vivem na selva ("silvícolas"), em áreas remotas, organizando-se em sociedades "primitivas", congeladas no tempo, distantes e radicalmente diferentes da sociedade ocidental (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p.115).

De acordo com Moonen,

> No Brasil, os índios costumam ser apresentados como seres exóticos de outra "raça" que vivem na selva, andam nus, caçam com arco e flecha, usam estranhos adornos nos lábios e nas orelhas, acreditam em forças sobrenaturais, têm pajés, são liderados por caciques e falam línguas que ninguém entende (MOONEN, 1992, p.13).

Esses estereótipos são ensinados a nós brasileiros já nos primeiros anos da escola formal, por meio da literatura, de outras manifestações artísticas e, posteriormente, são reforçados por documentários e reportagens que circulam na mídia, os quais geralmente exploram a questão indígena de maneira sensacionalista. Em vários meios de propaganda, comunicação e entretenimento, o que é veiculado a respeito dos índios são fatos fragmentados, histórias superficiais e imagens genéricas. Além disso, em unidades da federação onde há muitos [-conflitosfundiários entre indígenas e fazendeiros, não raras vezes se constata a presença de uma imprensa escrita, que trabalha com a contra-informação e a veiculação de matérias preconceituosas contra os povos indígenas (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009).

Segundo Pacheco de Oliveira:

> [...] as imagens e estereótipos associados ao índio sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza. Isso se expressa nos termos utilizados, que o relacionam ao primitivo ("aborígine"), a uma conduta com parcos elementos de civilização ("selvagem" e "brabo"), à floresta ("silvícola") e ao mundo animal ("bugre"). [...] O que chama a atenção em todas essas representações é que, embora seja um homem e possua uma língua e cultura, o seu enquadramento é sempre muito próximo ao mundo natural; e quando se focalizam os seus elementos de humanidade e os itens de sua cultura, é sempre para demonstrar a sua extrema simplicidade [...] ou, inversamente, para apontar o seu exotismo (em uma crítica implícita quanto aos seus costumes tidos como extravagantes) (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p.197-198).

De maneira geral, a sociedade não-indígena pensa os índios segundo representações essencialistas que remetem ao passado distante, como se estes fossem fósseis vivos e peças de museus. É como se o fato de os indígenas se misturarem, ou incorporarem ao seu modo de vida elementos culturais exógenos, fizesse com que deixassem de ser índios. Nessa ótica, para que determinados grupos sejam considerados indígenas de fato, suas culturas devem permanecer estáticas e há de ser mantida sua suposta "pureza racial".

Pacheco de Oliveira ainda critica a postura de alguns sertanistas que aparentam partilhar desse tipo de visão:

> No entendimento dos sertanistas, os índios são apenas um repositório de virtudes prestes a serem perdidas mediante o contato interétnico. Atualizam assim a imagem do "bom selvagem" e dedicam portanto todos os seus esforços justamente àquelas situações em que os índios ainda não estão corrompidos pelas instituições dos brancos. O que consideram ideal – mas sabem ser impossível – seria estabelecer uma redoma protetora em torno das sociedades indígenas, algo que não permitisse levar-lhes influências exógenas, com as nefastas necessidades e dependências que estas lhes acarretam (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p.201).

Os que defendem a posição criticada pelo autor parecem não se dar conta de um aspecto para o qual Bartolomé (2006, p.41) chamou a atenção: "todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa". Dito de outra forma, as sociedades humanas são dinâmicas no tempo e espaço e, portanto, suas atuais configurações socioculturais decorrem de processos sócio-históricos particulares, nos quais devem ser considerados os contatos interétnicos e as trocas culturais.

No que se refere à compreensão dos grupos étnicos como *raças* humanas, faz-se necessário explicar que durante o século XIX até o início do século XX, a ciência ocidental postulou a existência de raças para explicar a diversidade de categorias humanas existentes no mundo. Foram elaboradas abordagens de cunho racista que atribuíam valores, sentidos e significados distintos à manifestação de aspectos estéticos, tais como cor da pele e dos olhos, formato do crânio, textura do cabelo, estatura física, volume cerebral etc. Deste modo, pensava-se que brancos, negros, indígenas, asiáticos e assim por diante formavam raças diferentes. Com as descobertas da genética em meados do século XX e combate ao nazismo que culminou com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a credibilidade de tais teorias desmoronou de vez no meio científico. Entretanto, a noção de "raças humanas" ainda permanece viva no imaginário social coletivo de grande parte dos brasileiros.

Pesquisas realizadas a partir da década de 1970 constataram que as diferenças físicas entre povos embora sejam características que refletem adaptações aos climas locais, são irrelevantes quanto aos aspectos

essenciais do ser humano. O ser humano (*Homo sapiens sapiens*) é uma espécie muito recente no planeta, com alguns milhares de anos de existência, entre 100.000 e 120.000 anos, embora a evolução biológica que o precedeu recue a mais de 5 milhões de anos na África. O tempo evolutivo percorrido por variedades de grupos humanos em condições de isolamento geográfico não foi suficiente para diversificar significativamente a nossa espécie em termos biológicos. Deste modo, o homem está longe de apresentar uma diversidade genética comparável à de espécies que de fato estão subdivididas em raças, como os elefantes e os ursos. As diferenças nos traços fenotípicos são determinadas por uma quantidade ínfima de genes se considerarmos o total da carga genética de uma pessoa, e não determinam a capacidade de inteligência e o comportamento social dos indivíduos.

Dessa maneira, a compreensão de que os povos indígenas correspondem a uma raça humana não é mais aceita em termos científicos. Logo, podemos inferir que para ser considerado indígena, o indivíduo não precisa apresentar atributos que comprovem uma suposta "pureza" genética, tampouco uma essência cultural qualquer. A auto-identificação, bem entendido, é atualmente o critério mais aceito internacionalmente, inclusive com amparo jurídico-legal.

## 2. Das teorias da aculturação à teoria da etnicidade relacional

Até as décadas de 1960 e 1970, parte dos antropólogos de tradição norte-americana concentrou esforços em investigar o fenômeno da *aculturação*, o qual era entendido da seguinte maneira: um processo de interação entre povos de culturas distintas, marcado por relações assimétricas de poder que resultava em difusão, empréstimo e adaptação de elementos culturais de uma cultura para outra. Nesse processo, as sociedades dominadas em contextos colonialistas incorporavam por completo a cultura das sociedades dominantes, sendo absorvidas por elas ou caminhando para o desaparecimento. Não por menos nos Estados Unidos perdurou a idéia de "melting pot" ou caldeirão cultural, quer dizer, um processo de miscigenação e homogeneização cultural para a formação da sociedade estadunidense moderna.

As teorias da aculturação percebiam as culturas das sociedades iletradas como se fossem compostas por uma essência imutável, formada

por determinados padrões de comportamento e lógicas estáticas, das quais se originavam padrões de organização social. Sob esse prisma, portanto, os grupos indígenas eram concebidos como organizações desprovidas da qualidade de sujeitos históricos. Além disso, o paradigma da aculturação também norteou muitos estudos antropológicos no Brasil até aquele período, a exemplo do que pode ser verificado na literatura etnológica e na historiografia sobre os Terena que vivem em Mato Grosso do Sul (FERREIRA, 2002).

Conforme dito anteriormente, a teoria da identidade relacional de Fredrik Barth (1998), originalmente publicada em 1969, trouxe uma mudança na percepção do fenômeno da identidade étnica. A partir dela as etnicidades passaram a ser percebidas em termos de tipos organizacionais, e não mais em termos de coletividades sociais que necessariamente compartilham de um conjunto de determinados elementos culturais.

Embora Barth admitisse que a cultura fosse um componente importante da etnicidade, considerava um sério equívoco tê-la em conta como condição primordial para sua definição. Se, por um lado, em nenhuma identidade étnica os conteúdos culturais específicos estão completamente ausentes, por outro, essas identidades também não podem ser tomadas como expressão de uma cultura pré-formatada e imutável.

Seus estudos atestam que, mesmo em contextos de aparente homogeneidade cultural, identidades distintas podem ser mantidas. O autor propõe então que o pesquisador, ao invés de se dedicar ao estudo do modo em que os traços culturais estão distribuídos, deve procurar compreender a maneira como a diversidade étnica é articulada socialmente e como ela se mantém apesar das mudanças socioculturais.

Segundo Barth, a diversidade étnica não está relacionada ao isolamento geográfico e social, como apregoavam as teorias assimilacionistas. Pelo contrário, o contato com outros povos reforça a consciência da identidade e realça os limites ou as fronteiras étnicas e o contraste com o modo de ser de grupos distintos. Na verdade, o contato confere maior visibilidade às peculiaridades de cada cultura.

Na teoria bathiana, a aculturação permanece enquanto processo chave da transformação das identidades étnicas. Contudo, ao invés de conduzir as sociedades mais frágeis para o rumo da assimilação, ela

acaba por fortalecer a consciência e a significação da identidade étnica dos grupos em contato.

Barth pensou os grupos étnicos como "tipos organizacionais" que costumam a definir sua identidade étnica por meio do estabelecimento de "fronteiras", concebidas a partir de categorias ideológicas de pertencimento (*nós*) e exclusão (os *outros*). A etnicidade é sempre forjada em uma relação dialética que contrapõe aqueles que estão dentro com aqueles que estão fora do grupo étnico. A existência dos grupos étnicos depende da manutenção de suas fronteiras, que prescinde das trocas entre os grupos e de toda uma gama de proscrições e prescrições que normatizam suas interações.

As manifestações das especificidades culturais quando ocorrem na cena pública adquirem valor expressivo, pois sua legitimação depende também do reconhecimento daqueles que estão *do lado de fora* dos limites ou fronteiras do grupo. As identidades só adquirem sentido se puderem formar uma representação para o *outro*. Dessa maneira, a fronteira étnica é um espaço simbólico cujos limites são constantemente negociados. Depende ao mesmo tempo de definições endógenas (fator subjetivo) e exógenas (fator intersubjetivo) que raramente são congruentes. Essa oposição dialética é que confere o caráter dinâmico das identidades grupais, permitindo a sua redefinição e recomposição sempre que a negociação entre as partes abre essa possibilidade.

A dicotomização entre membros e não-membros é o que garante a permanência de uma fronteira étnica. Pode persistir, pois, mesmo com a mudança das características dos membros dos grupos e dos traços culturais que delineiam essa fronteira. A persistência das unidades depende da continuidade das diferenças culturais. Contudo, a redução dessas diferenças entre os grupos étnicos não compromete necessariamente a pertinência dos limites simbólicos que os separam (BARTH, 1998, p.220).

De maneira geral, as definições de pertença étnica nunca são consensuais dentro de um grupo e sempre estão sujeitas à contestação e redefinição por parte de segmentos internos. Ainda que os traços diferenciadores utilizados na delimitação das fronteiras étnicas sejam socialmente instituídos e, portanto, manipuláveis, quer dizer, suscetíveis a distorções e reinterpretações, eles normalmente tendem a ser percebidos pelo senso comum e interiorizados como atributos naturais

e imutáveis, herdados de uma origem comum (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.162).

Por essa razão, a construção da auto-imagem é uma preocupação constante dos grupos étnicos para com o processo de delimitação de suas fronteiras. Os traços selecionados costumam ser preferencialmente aqueles que fundam um maior contraste na relação com os "de fora". Esses traços são dotados de valor emblemático e adquirem um significado de atributo substancial do grupo, sendo assim naturalizados e ostentados como sinais externos, de modo a dar visibilidade e reforçar a distinção. Mas esses sinais não são fixos, pois mudanças neles ou nos significados que eles expressam podem ocorrer em diferentes contextos. Desta maneira, a significação representada pelos traços culturais é, na verdade, contextual, assim como o é também a relevância que o grupo atribui a eles para o delineamento das fronteiras (BARTH, 1998, p.199).

A partir de meados dos anos 1970, as idéias de Barth conquistaram a adesão entre antropólogos brasileiros de grande respeitabilidade, como Roberto Cardoso de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha, Carlos Rodrigues Brandão e João Pacheco de Oliveira. À luz da teoria da etnicidade relacional, interpretava-se que a condição identitária indígena não dependia mais da manutenção de traços culturais diversos aos da sociedade nacional, muito menos seria necessária a preservação de características biológicas aparentes. Dos anos 1990 em diante, uma geração mais recente de antropólogos dedicada aos estudos de emergências étnicas indígenas no Brasil, sobretudo na região Nordeste, tem utilizado o pensamento de Fredrik Barth como referência mundial, e o de João Pacheco de Oliveira como referência obrigatória para a compreensão da realidade brasileira.

A credibilidade da teoria da identidade relacional repercutiu no texto da Constituição Federal de 1988 e, mais explicitamente, na *Convenção Nº. 169* da OIT (Organização Internacional do Trabalho), de 1989, ratificada por meio do Decreto Nº. 5.051, de 19/04/2004, e na *Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas*, de 2006.

As inovações jurídicas introduzidas pela nova Carta Magna proporcionaram um cenário mais favorável à emergência desses povos indígenas e deram um importante suporte legal para o reconhecimento de seus direitos. O novo texto constitucional passou a reconhecer o

respeito aos usos, costumes e tradições dos povos originários. A partir disso, lideranças indígenas de todo o Brasil se uniram em torno da reivindicação de direitos comuns inerentes ao *status* jurídico de "índio", revertendo os processos de identificação negativa ou ocultação de sua identidade étnica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p.205).

A amenização do estigma da filiação nativa, assim como a expectativa de acesso a potenciais benefícios coletivos advindos da incorporação pela nova legislação de direitos antes negados, como o acesso à terra e aos programas assistenciais, ajuda a explicar o aumento ainda mais substancial do número de identidades indígenas criadas ou revitalizadas nas últimas décadas. Não obstante a esta situação, a emergência dessas identidades não é algo tão simples como se pode pensar à primeira vista. Por vezes esse fenômeno ocorre em contextos colonialistas, marcados pela prática da violência contra os povos indígenas, inclusive com o registro de perdas humanas vítimas de assassinatos não esclarecidos pelas autoridades competentes.

## 3. A contestação da identidade étnica dos povos indígenas emergentes

Até recentemente, dirigentes, técnicos e outros funcionários da FUNAI, incluindo antropólogos da instituição ou ao seu serviço, apoiavam-se na Lei Nº. 6.001, promulgada em 1973, em pleno regime de exceção, conhecida como *Estatuto do Índio*, para o reconhecimento étnico.

Segundo consta no Art. 3º da mencionada lei, o indígena é definido como "todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional". Por *comunidade indígena* está entendido "um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em completo estado de isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes, sem contudo estarem neles integrados". Trata-se de um conceito que trás em si o paradigma da assimilação, isto é, a idéia de que cedo ou tarde os povos indígenas seriam incorporados à sociedade nacional, perdendo assim sua identidade étnica.

Destaca-se nestas definições a compreensão de que para ser reconhecido como indígena, o indivíduo ou a comunidade precisaria manter características culturais distintas da sociedade nacional e não poderiam estar incorporados a esta.

Havia entre as autoridades governamentais um entendimento de que o ser indígena era uma condição transitória. Assim, na medida em que os indivíduos e os grupos se integrassem aos costumes da sociedade nacional, perderiam as suas características culturais essenciais e a sua identidade. Deixariam, portanto, de serem índios e não poderiam mais ter acesso a direitos como assistência social e jurídica oferecidos pela FUNAI. A bem da verdade, antes da Constituição Federal de 1988 a política indigenista brasileira tinha como objetivo declarado promover essa integração dos índios à "comunhão nacional", conforme consta no *Estatuto do Índio*.

Sob esse entendimento, nas últimas décadas o indigenismo estatal reagiu às emergências étnicas, e assim o fez lançando suspeitas e descrédito sobre a autenticidade do caráter indígena desses povos. Passou a tratá-los muitas vezes com desdém e desconfiança, como se eles fossem "falsos índios", cujo interesse seria apenas o acesso a direitos especiais.

Os grupos que não se enquadravam no fenótipo do índio idealizado pelo senso comum tinham, com efeito, sua "indianidade" frequentemente questionada pelo Estado Nacional.

Inúmeras discussões sobre o grau de mudanças socioculturais aceitáveis para reconhecer determinados indivíduos ou grupos como indígenas chegaram a ser travadas no âmbito governamental. Athias (2007, p.37) relatou que, no início dos anos 1980, a FUNAI criou uma comissão incumbida de elaborar indicadores de identificação indígena a serem aplicados no país a partir de critérios "sanguíneos". A proposta não entrou em vigor, mas ficou provado que a noção de "raça", apesar de não mais gozar de legitimidade científica, esteve presente na mente de dirigentes da época.

Pacheco de Oliveira (2004, p.17-18) comenta que o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), que existiu entre 1910 e 1967, e depois a FUNAI, a partir de quem foi criada em 1967, sempre demonstraram desconforto e hesitação em assistir os índios emergentes, devido ao seu elevado grau de inserção na economia e nas sociedades regionais. Até a década de 1970, o órgão indigenista atuava apenas esporadicamente e

em resposta às reivindicações mais incisivas que recebia. Ainda assim, havia uma preocupação excessiva em justificar para si e para os poderes públicos estaduais que o objeto de sua ação se tratava realmente de comunidades indígenas, e não de meros "remanescentes" ou "caboclos".

O tratamento pela denominação genérica de "caboclos", muitas vezes se dá em razão de os grupos indígenas não mais apresentarem sinais diacríticos radicalmente contrastantes em relação aos regionais. Esse rótulo de "caboclos" acaba sendo interiorizado pelos índios, meio que a contragosto, e se transforma em auto-atribuição, principalmente em contextos conflituosos em que a denominação de "índios" carrega um estigma de primitividade e animalidade. Em contextos dessa natureza, muitas vezes os indígenas se valem de diferentes estratégias para dar menos visibilidade a sinais emblemáticos de seu estigma, sobretudo no estilo de vida, linguagem, modo de falar, vestimenta etc. Eles assim o fazem para dissimular sua identidade real, esforçando-se para se mostrarem "civilizados".

Segundo Porto Alegre (1992/1993, p.222), o termo "caboclo" costuma ser empregado para fazer alusão aos "mestiços" de origem indígena e possui uma conotação pejorativa imposta pela população "branca" dominante. Neste caso em particular, cumpre explicar que a identidade "branca" não está restrita a fatores biológicos e raciais, mas sim a noções subjetivas de pertencimento social, tal qual o termo "não-índio".

De acordo com Lima (1999, p.5-7), a categoria "caboclo" é complexa, ambígua e remete a um estereótipo negativo. No sentido coloquial, inclui dimensões geográficas, raciais e de classe. Identifica um conjunto de pessoas inseridas em uma posição social inferior. Os critérios nos quais se baseia tal classificação são a origem rural, a ascendência indígena, o comportamento rústico e a baixa escolaridade, os quais contrastam com as qualidades de urbana, "branca" e "civilizada". O termo não corresponde a um grupo étnico ou a um determinado grupo social específico, e pode ser aplicado a qualquer grupo ou pessoa que se encaixe nos critérios mencionados. O seu uso coloquial leva a crer ilusoriamente na existência de uma população concreta cuja identidade "cabocla" é imanente, e cuja identificação pode ser feita de imediato considerando evidências empíricas.

Alguns antropólogos essencialistas e agentes indigenistas vêem os chamados "caboclos" como nativos degenerados, resultantes da conquista européia e da influência nociva da "civilização". O caboclo seria então aquele que, pelo seu modo de vida relativamente aculturado, não pode mais ser considerado indígena, mas, ao mesmo tempo, está longe de comportar-se como "civilizado". Esse tipo de pensamento ignora o fato de que as próprias sociedades indígenas, em sua forma contemporânea, também são resultados do processo histórico de conquista, colonização e colonialismo. Por isso a continuidade entre as identidades indígenas e "caboclas" não é bem compreendida por esses profissionais, como explicam os autores citados adiante:

> No discurso antropológico que concerne às populações indígenas, os caboclos representam tanto os "restos" de sociedades indígenas degradadas, como ameaças imediatas (invasões de terras) às poucas sociedades indígenas que transpuseram a catástrofe colonizadora. Nacionalmente, o caboclo representa um projeto incompleto de uma cultura brasileira que rompeu com seus antecedentes europeus, africanos e indígenas (ADAMS, MURRIETA & NEVES, 2006, p.18).

Nota-se, com efeito, que até pouco tempo atrás o indigenismo oficial também se valia de expedientes dos mais variados e controversos para o Estado Nacional não reconhecer a etnicidade de povos indígenas no Brasil, notadamente daqueles grupos que passaram pelo processo de emergência étnica.

## 4. Reconhecimento étnico oficial: o caso emblemático dos Krahô-Kanela

Em 1984, Mariano Ribeiro, identificando-se como líder de um grupo de remanescentes de índios Krahô, constituído por centenas de pessoas de uma mesma família extensa estabelecida no atual sudoeste do Tocantins, antigo norte do estado de Goiás, procurou as autoridades da FUNAI em Brasília para relatar a situação por eles vivida: em 1977 as famílias haviam sido expulsas de um território próximo à Ilha do Bananal, onde haviam morado por cerca de quinze anos ininterruptos sem que tivessem algum documento comprobatório da propriedade da terra. O despejo ou esbulho teria sido promovido por capangas armados

a mando de uma grande empresa que teria adquirido a escritura de propriedade da área. Em linguagem jurídica, eles tinham a posse mansa e pacífica da área, mas não tinham qualquer documento oficial que comprovasse a propriedade da mesma.

Ainda no final de 1984, a direção da FUNAI enviou um consultor até a cidade de Dueré, local em que parte do grupo vivia, para verificar a situação dos índios[3]. Tratava-se de um antropólogo do Museu Nacional, da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), quem possuía experiência em trabalhos com os povos Karajá, Javaé e Avá Canoeiro daquela mesma região. O profissional procurou levantar vestígios culturais e linguísticos – as "essências" culturais – através dos quais poderia afirmar se havia ou não uma continuidade histórica do grupo observado com algum povo indígena reconhecido etnograficamente. A pista principal para se chegar às origens do grupo era o fato de seus membros afirmarem ser descendentes de um índio Krahô chamado Florêncio. Trata-se de um indivíduo que na década de 1920 vivia desaldeado em uma localidade chamada Morro do Chapéu, próxima a cidade de Barra do Corda, no Maranhão, e que teria se deslocado de lá com sua família por volta de 1924, fixando-se sucessivamente em várias regiões no antigo norte de Goiás, atual Tocantins.

O antropólogo consultor classificou o grupo como "Os caboclos de Dueré e Cristalândia". Aliás, esse foi o título que colocou em seu relatório apresentado para a FUNAI. O profissional considerou insatisfatórias as evidências que encontrou para declarar aqueles "caboclos" como indígenas, já que, segundo ele:

[3] Muitos dos profissionais do indigenismo oficial que emitiram suas opiniões no caso dos Krahô-Kanela, o fizeram na condição de subordinados da Presidência da FUNAI e de chefias imediatas. Por esta razão, supomos que sua autonomia para expressar suas ideias pessoais sobre o assunto era parcialmente limitada. Nossa intenção não é responsabilizar esta ou aquela pessoa pelo que se sucedeu com os índios, mas analisar como o pensamento institucional daquele órgão influenciou a trajetória histórica do grupo e a ação de pessoas que estiveram ao seu serviço naquela época. De lá para cá, contudo, por motivos dos mais diversos possíveis, inclusive face ao avanço teórico-metodológico registrado na antropologia social brasileira, boa parte dessas pessoas pode ter revisto e mudado seu posicionamento quanto ao reconhecimento étnico em apreço.

> Muitos dos dados culturais que permitiam uma identificação definitiva, se perderam nos 60 anos que marcam a fase de deslocamentos de que temos notícias, da Barra do Corda para as cercanias da Ilha do Bananal (TORAL, 1985, p.8).

Pelo aspecto fenotípico dos indivíduos, o consultor concluiu que era bem provável que se tratasse de "descendentes de índios":

> [...] a ascendência indígena da comunidade é um fato relativamente seguro. Prova-o tanto a aparência física de alguns dos caboclos como também sua auto-identificação como tais pela população de Dueré e Cristalândia, onde vivem há aproximadamente 20 anos (*Ibid*, p.10).

Apesar disso, houve uma relutância do antropólogo em reconhecer categoricamente como índios aqueles indivíduos "mestiçados", "aculturados", que não ostentavam grandes traços culturais contrastivos em relação à sociedade envolvente.

O antropólogo chegou a considerar que o grupo, por todo o antecedente de compulsões impostas pela sociedade envolvente, merecia como compensação a assistência do órgão tutor, mas não como "índios no sentido pleno". Concluiu então o seguinte:

> A obrigação da FUNAI em relação a estes remanescentes se faz não em função da dúvida que permanece sobre a sua origem, mas como forma de reparação das pressões que, segundo eles, forçaram seu desligamento do grupo de origem [...]. Sendo a sua atual descaracterização como "índios" resultantes das vicissitudes que passaram, seria no mínimo incorreto ou injusto a FUNAI não tomar qualquer providência em relação a estes remanescentes (*Ibid*, p.9).

Evidências documentais apontam que em 1987, o Superintendente da FUNAI em Goiânia teria feito um acordo com lideranças indígenas Javaé para assentar os Krahô-Kanela na Ilha do Bananal. No início daquele mesmo ano, a Superintendência da FUNAI designou uma equipe para acompanhar o grupo de Mariano Ribeiro em uma expedição pelo local onde as famílias seriam assentadas. Fizeram parte dela duas jovens antropólogas há pouco ingressadas ao órgão e um técnico indigenista mais experiente do quadro da instituição.

As duas antropólogas e o técnico apresentaram relatórios em separado, mas, as informações e opiniões expressas em ambos os documentos são bastante convergentes.

As antropólogas concluíram em seu relatório que

> O grupo é de fato descendente de índios e é um grupo representativo das vicissitudes históricas por que vêm passando grupos de índios destribalizados. Faz-se necessária a atenção do órgão de assistência ao índio às pessoas que se incluem em segmentos sociais desta natureza (PECHINCHA & SILVEIRA, p.8).

Mas, por outro lado, sentenciaram que:

> [...] o grupo de Dueré não é representante de uma etnia indígena determinada, dado a não persistência de tradições culturais de origem indígena; e sim apresentam o perfil cultural de caboclos e é a partir desta situação que fica estabelecida a distinção do mesmo do restante do segmento rural regional (*Ibid*, p.7).

O técnico em indigenismo, por sua vez, observou que:

> O Grupo possui um grau de miscigenação bastante acentuado com a civilização. Já perdeu todas as suas características culturais, usos e tradições, valores fundamentais para a identificação e reconhecimento justo de um Grupo tribal (PAULA E SOUZA, 1987, p.5).

Nesse mesmo relatório, o técnico ainda ressaltou que em alguns indivíduos mais do que em outros havia uma "predominância de aparência indígena" e que os componentes do grupo "se consideram Índios embora não possuem noção segura quanto á origem tribal e territorial" (*Ibid*, p. 5).

Paradoxalmente em relação ao que havia dito antes, o técnico conclui seu relatório com a seguinte afirmação:

> [...] nada mais justo, honesto e legal definir um Grupo Tribal como sendo um aglomerado de pessoas que possuem ascendência indígena que se consideram e são considerados indígenas. Ora, o Grupo a que estamos referindo considera-se Indígena. Quanto ao resto não é preciso que a Sociedade Envolvente se manifeste publicamente que considera o Grupo como Indígena. Pois simplesmente pelo fato do mesmo vir ao longo dos tempos, sofrendo discriminações, hostilidades, explorações e banições, já está bem clara a confirmação de que o grupo é também considerado Indígena. Infelizmente esse é mais um método a considerar na presente definição. Desta forma, dizer que o Grupo não se qualifica como Indígena, é apenas uma prova ridícula e injusta com propósito de impor a continuação de seu martírio até total extinção (*Ibid*, p.5-6).

Esta última citação denota que o técnico em indigenismo, tendo por base os critérios de auto-atribuição e eixo-definição, reconhecia o grupo de Dueré como índios, embora não dissesse isso de maneira clara e objetiva.

No início do ano de 1988, uma advogada da FUNAI apresentou um Parecer no qual tratava os integrantes do mesmo grupo pela denominação "Caboclos de Dueré". Afirmava que esses "caboclos":

> [...] estão identificados à maioria da população do Médio Norte Goiano e Matogrossense – remotos descendentes de índios –. O produto da miscigenação do pré-colombiano, lusitano e africano, deu origem a raça autenticamente brasileira, que se faz mais presente na região central do país. Dessa miscigenação no Centro-Oeste Brasileiro, predominou um tipo étnico característico, o cafuso, resultante acaboclado do silvícola e preto, dominante é o gene índio, por isso a semelhança fisionômica deles com a raça pré-colombiana (MAIA, 1988, p.10).

Nessa passagem fica explícito que a advogada, ao entrar em assunto de natureza antropológica e para o qual não tinha formação profissional, afirmava sua crença no mito das três diferentes raças tributárias da formação da sociedade brasileira: o índio, o negro e o europeu. Uma vez que os "Caboclos de Dueré" eram produto da miscigenação, deveriam ser considerados como simples brasileiros daquela região e não como componentes da "raça pré-colombiana".

No mesmo parecer, a advogada sentenciava que "o Grupo ora analisado não se enquadra na definição do índio, descrita pela Lei 6.001/73" (*Ibid*, p. 10), e que "o Órgão Tutor dos índios, sobrecarregado de problemas, [...] não pode assumir mais essa tutela, de pessoas com remota ascendência indígena" (*Ibid*, p.11).

Mesmo sem reconhecer categoricamente o grupo como índios, a FUNAI havia, no ano de 1987, providenciado o assentamento deles na Terra Indígena Parque do Araguaia, pertencente aos povos Karajá e Javaé, no interior da Ilha do Bananal, algo que atesta contradição. Poucos anos mais tarde, a própria FUNAI iniciava um trabalho de retirada dos habitantes não-indígenas daquela área, remanejando os pequenos posseiros para assentamentos do INCRA. Havia a pretensão de também transferir os "Caboclos de Dueré" para um desses assentamentos, o que de fato seria concretizado em 1999.

Enquanto permaneceram na Ilha do Bananal, entre 1987 e 1999, passaram a se identificar como índios Kanela, etnômio de outro povo do qual descendem. O cacique Mariano explica que isso se deu em razão de um alerta dado por funcionários da FUNAI de que os Javaé e Karajá tinham uma inimizade histórica com os Krahô, e que, portanto, seria muito perigoso identificar-se como Krahô estando a viver próximo àqueles dois povos.

Em 1990, um assessor da superintendência da FUNAI em Goiânia aconselhou seus superiores a providenciar junto à Justiça Federal uma liminar de reintegração de posse para retirar os "Caboclos de Dueré" – a quem considerava invasores não-índios – da Ilha do Bananal. Sentenciou o seguinte:

> A permanência do "Grupo de Caboclos de Dueré" na Ilha do Bananal, pela omissão ou passividade da FUNAI, induz que, detentores de ascendência indígena, e o somos em número bastante significativo, usufruam de assistência tutelar e das terras indígenas, promovendo, incentivando e legitimando as invasões, com conseqüências incomensuráveis e incontroláveis, em flagrante descumprimento, transgressão e desrespeito à legislação pertinente, a qual e pela qual, compete à esta Fundação, aplicar, zelar e fazer cumprir.
> [...] Face às características da ocupação – não índios em área indígena – é cabível propor liminar de reintegração de posse, junto à Justiça Federal (SEABRA, 1990).

É provável que a opinião da advogada e do assessor tenha influenciado o posicionamento do Superintendente da FUNAI em Goiânia sobre a situação dos "Caboclos de Dueré". Este, por sua vez, encaminhou um documento ao Superintendente do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), em Tocantins, no qual comunicou o seguinte:

> [...] informo-vos que, escapa à Fundação Nacional do Índio tutelar esses caboclos, que na verdade, não passam de cidadãos comuns portadores de remota ascendência indígena, como a maioria da população da Região Central do País.
> Ressalto que, a minha assertiva acima, tem razão de ser embasado no longo estudo elaborado por técnicos da FUNAI, visando encontrar a origem do grupo, restando, não obstante, infrutífera esta identificação.
> [...] Informo, todavia, que já demos prosseguimento à ação de retirada de todos os intrusos e impostores que indevidamente ocupam e tiram proveito das terras indígenas,

> nesse proceder, contamos com a valiosa colaboração do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (FIGUEIREDO, 1990).

O impasse sobre o reconhecimento étnico oficial dos "caboclos" duraria ainda muitos anos, e essa demora incidiria sobre o destino do grupo, visto que a FUNAI apenas realizava a identificação e delimitação de terras dos povos que já eram reconhecidos como índios pelo Estado Nacional. Em documento institucional do ano de 1994, um antropólogo do DID (Departamento de Identificação e Delimitação), instância da agência indigenista oficial, comunicava à chefia do departamento o seguinte:

> Ao que entendemos, qualquer análise sobre a questão terra, de atribuição deste DID, depende da definição clara de que o Sr. Mariano e seu grupo, são indígenas.
> Os estudos de identificação étnica constantes do processo, de autoria dos Antropólogos [...], em janeiro de 1985, de [...] e [...], em janeiro de 1987, não são cabalmente conclusivos quanto a etnicidade do grupo (CRUVINEL, 1994).

Um memorando, também de 1994, encaminhado pelo Coordenador Geral de Projetos Especiais à Chefia do DID afirmava:

> Em relação à etnicidade do grupo familiar do Sr. Mariano Wekedece Canela, esta Coordenação carece de elementos para qualquer posicionamento conclusivo.
> O assunto exige o estudo particular da condição do Sr. Mariano e sua família perante a legislação indigenista brasileira, o que exigirá a realização de um laudo antropológico. Esse estudo poderia ser feito pela Universidade de Goiás, a pedido da FUNAI. Infelizmente não poderá ser financiado por qualquer dos projetos especiais atualmente existentes, já que o Estado de Goiás não está incluído em nenhum desses projetos (MENDES, 1994).

Outros documentos da FUNAI comprovam que o órgão já havia adentrado ao século XXI e a questão do reconhecimento étnico do grupo continuava pendente. Isso aconteceu quase vinte anos depois da primeira solicitação do cacique Mariano. Desse reconhecimento dependia a identificação, demarcação e homologação de suas terras tradicionais, em conformidades com procedimentos administrativos da agência indigenista oficial.

Em 2002, o então Presidente da FUNAI, Glenio da Costa Alvarez, assinou a Portaria Nº. 003/PRES, de 14/01/2002, em que o

Artigo 18 determinava que no tocante às solicitações de registro administrativo indígena, caberia "à Diretoria de Assistência – DAS designar 1 (um) Antropólogo para emitir eventuais laudos, nos casos de dúvida sobre a condição indígena do indivíduo". Isso mostra que a desconfiança em relação ao reconhecimento étnico de muitos povos indígenas ainda existia no órgão indigenista oficial.

Uma revista publicada pela própria FUNAI no mesmo ano trazia uma matéria que tratava do processo de reconhecimento étnico oficial dos povos indígenas "emergentes". Na reportagem era explicado como funcionavam os procedimentos que podiam levar ou não ao reconhecimento da "indianidade": os postulantes oficializavam uma solicitação de reconhecimento ao órgão indigenista, que, por sua vez, designava um antropólogo para efetuar os estudos e levantamentos históricos considerados indispensáveis à identificação étnica (METRE, 2002, p.6).

O texto da mesma matéria admitia que o trâmite para o reconhecimento étnico de um grupo indígena resultava em:

> Um processo longo, nada simples, que exige estudos antropológicos, levantamento histórico e, numa etapa posterior, a identificação das terras ocupadas pelo grupo. As exigências são inúmeras e dependem de prazos, que precisam ser cumpridos, para garantir a eficiência do processo de reconhecimento e evitar futuras contestações (*Ibid*, p.5).

Um ofício assinado pelo Presidente da FUNAI, Otacílio Antunes, endereçado ao Presidente da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), assinado em julho de 2002, solicitava que este último órgão prestasse atendimento à saúde ao grupo em questão (Ofício Nº. 218/PRES, de 11/07/2002). No mesmo documento, a agência indigenista afirmava que iniciaria o processo de regularização fundiária e atendimento à comunidade enquanto povo indígena. O conteúdo desse ofício é interpretado por algumas pessoas como um reconhecimento oficial dos Krahô-Kanela como indígenas. No entanto, ainda estava em tramitação um processo para a contratação de um antropólogo, profissional que seria designado para fazer os estudos que poderiam embasar cientificamente o reconhecimento étnico do grupo.

Impacientes de tanto esperar, o cacique Mariano e seu irmão Argemiro enviaram uma carta ao Presidente da FUNAI, e nela

solicitaram a aceleração dos procedimentos para a contratação do antropólogo. Nessa missiva diziam que:

> Este estudo é muito importante para o nosso povo, já que ele ajudará para nosso reconhecimento étnico, assim como para garantir a assistência a que temos direito como povo indígena e principalmente para obter a nossa terra "Mata Alagada", da qual fomos obrigados a sair (KRAHÔ-KANELA e KRAHÔ-KANELA, 2002, p.432).

Por alguma razão ainda desconhecida formalmente, a contratação do antropólogo não chegou a ser efetuada. No entanto, no início de 2003 a FUNAI enviou uma antropóloga consultora até a área que os Krahô-Kanela reivindicavam, cujo objetivo era fazer estudos que antecederiam o trabalho de identificação e delimitação da terra. Em documentação oficial, a antropóloga relatou ao chefe do DID que durante os anos em que moraram na Ilha do Bananal, os Krahô-Kanela viveram momentos de conflito com índios Javaé e servidores da Administração Regional da FUNAI em Gurupi, Tocantins, ressaltando que:

> A maior parte dos conflitos se deram *[sic.]* em virtude do não reconhecimento enquanto indígenas por parte dos funcionários da AER de Gurupi, tendo em vista que a fragilidade simbólica do grupo em função de serem índios "misturados", que perderam o contato com o grupo originário, a memória da língua e da cultura (VIEIRA, 2003, p.2).

A profissional ainda fez questão de frisar que o trabalho que desenvolvia não se tratava de um estudo de reconhecimento étnico. Isso porque entendia que a atitude do então Presidente da FUNAI, Otacílio Antunes, de determinar através do Ofício Nº. 218/PRES, de 11/07/2002, que a Administração Regional de Gurupi e que a FUNASA local prestassem assistência aos Krahô-Kanela, era um gesto de reconhecimento oficial do grupo enquanto povo indígena.

Conforme explicava a antropóloga:

> Por essa decisão *[de Otacílio Antunes]*, está subentendido que o órgão indigenista os reconhece em sua autodeterminação Krahô-Kanela, garantindo-lhes o apoio em seu processo de resgate e reelaboração etnocultural, bem como o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam (VIEIRA, 2003, p.6).

A ratificação da *Convenção Nº. 169* da OIT pelo Congresso Nacional, em 20/06/2002, representou um instrumento importante em favor dos povos indígenas emergentes[4]. Este ordenamento jurídico internacional preconiza em seu Artigo 1º, item 2, o seguinte: "A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção".

Considerando o item citado, a FUNAI deixou de fazer os polêmicos estudos de reconhecimento étnico, mas ainda reluta em atender a certas demandas que emanam no país. Dito de outra maneira, a legislação mudou, mas permaneceu o *habitus* de a agência indigenista oficial se opor a esse tipo de demanda. O teor do primeiro parágrafo do Memorando Nº. 109/PRES, de 29/05/2003, encaminhado pelo então Presidente do órgão, Eduardo Aguiar de Almeida, ao Diretor de Assuntos Fundiários, explicita a nova orientação:

> Pelo presente, informamos à Vossa Senhoria que revimos o procedimento de solicitar laudo antropológico como subsídio a uma resposta desta Fundação às demandas por reconhecimento oficial, dos diversos grupos em situação de emergência étnica. A partir de agora estamos acatando o que preconiza a Convenção Nº. 169 da OIT, que recomenda a auto-identificação como critério fundamental para o reconhecimento da identidade étnica de um grupo (ALMEIDA, 2003).

No mesmo memorando, Eduardo Almeida comunicava que, a partir daquele momento, todos os grupos que solicitavam reconhecimento oficial de sua identidade indígena passariam a ser beneficiários de todas as políticas públicas definidas para os povos indígenas do Brasil. No entanto, esse posicionamento da FUNAI foi modificado pouco depois, com a posse do antropólogo Mércio Pereira Gomes como presidente da instituição, em setembro de 2003.

[4] A *Convenção Nº. 169* da OIT sobre povos indígenas e tribais, que é um instrumento jurídico internacional, foi aprovada em 27/06/1989 e entrou em vigor entre os países signatários em 05/09/1991. O Brasil se tornou Estado membro desta Convenção quando o Congresso Nacional a aprovou por meio do Decreto Legislativo Nº. 143, de 20/06/2002. Em nosso país ela passou a vigorar a partir de 25/07/2003 e foi promulgada pelo Presidente da República através do Decreto Nº. 5.051, de 19/04/2004.

Em uma reunião da Comissão Temporária Externa do Senado Federal, ocorrida em 16/06/2004, Gomes deu a seguinte declaração, registrada em ata:

> Ser índio no Brasil não é ter sangue exclusivamente nem unicamente, mas ter tradição, ser etnicamente constituído, se não, teríamos de acordo com as genéticas brasileiras cerca de 30% da população de sangue indígena, e ser índio é ser cultural, é ter um sentimento, seja de coletividade, seja de relação com o passado, seja de oposição cultural, seja de complementaridade (SENADO FEDERAL, 2004).

A julgar pela declaração apresentada, Gomes sugere que na época partilhava do entendimento de que a identidade indígena depende, necessariamente, da manutenção de vínculos históricos e culturais com o passado e do contraste com a cultura nacional.

Outro comentário importante, feito por esse presidente da FUNAI na mesma reunião, foi o de que o reconhecimento étnico de povos indígenas deve levar em consideração três condições essenciais, presentes na conceituação do *Estatuto do Índio* (Lei Nº. 6.001/1973), quais sejam: os povos devem se auto-identificar como indígenas; devem manter "tradições de índios" (palavras dele) e devem ter a sua identidade indígena reconhecida por não-índios. Na ocasião, ele disse que, ao contrário do que muitas pessoas interpretavam a partir da *Convenção Nº. 169* da OIT, a auto-identificação não era condição suficiente para o reconhecimento de povos indígenas por parte do Estado. Utilizando-se como exemplo do caso dos Krahô-Kanela, o dirigente do órgão indigenista dizia que um estudo feito apontava a inexistência, até o momento, de evidências que comprovassem que a terra que o grupo reivindicava era de fato terra indígena.

Causa certa estranheza esta última informação trazida por Mércio Gomes na audiência pública no Senado, em 16/06/2004, pois na época havia um Grupo de Trabalho (GT) constituído pela FUNAI[5] e que realizava procedimentos de levantamento fundiário no território Krahô-Kanela. Apenas em setembro de 2004 é que a antropóloga coordenadora do referido GT (Grupo Técnico) apresentou o seu "Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Krahô-

[5] O GT havia sido constituído através da Portaria Nº. 984/PRES, de 21/09/2003.

Kanela". Suas conclusões foram diversas das que Gomes mencionou. O relatório reconhecia a tradicionalidade da ocupação indígena sobre uma área de 31.925 hectares e propunha a delimitação da mesma pela FUNAI. Mas por razões injustificáveis do ponto de vista científico, o relatório foi refutado pela presidência do órgão.

Na data de 05/01/2006, o então Procurador-Geral da FUNAI, Luiz Fernando Villares e Silva, encaminhou ao presidente do órgão, ao diretor de assistência, à diretora de assuntos fundiários e ao coordenador-geral de estudos e pesquisas o Ofício Nº. 10/PGF-PG/FUNAI/2007. No documento, o procurador apresentou um parecer jurídico interpretando que a *Convenção Nº. 169* da OIT coadunava-se com o Artigo 3º da Lei Nº. 6.001/1973, ao invés de torná-lo sem efeito, como muitos acreditavam. Dessa forma, a auto-identificação, no plano legal, tornara-se um critério fundamental para o reconhecimento oficial da identidade indígena, mas não o único necessário. Haveria de se considerar também "a identificação pela comunidade e a conservação de determinadas características culturais e institucionais" (VILLARES E SILVA, 2007, p.5). O procurador-geral encerrava seu documento concluindo que seria pertinente o estabelecimento de uma normatização interna que definisse os procedimentos para o reconhecimento das identidades indígenas. Tais procedimentos operariam apenas para nortear as ações da FUNAI, mas o não-reconhecimento étnico de um grupo ou indivíduo por parte do órgão não invalidaria a possibilidade do reconhecimento por outras instituições oficiais, de acordo com critérios que elas próprias estabelecessem (*Ibid*, p.6). Em suas palavras:

> Os efeitos de uma futura regulamentação sobre o procedimento para identificação de índios ou comunidades indígenas através de instrução normativa desta FUNAI ficará restrito as políticas adotadas pelo órgão, não produzindo efeitos legais para os demais órgãos da Administração Pública, em qualquer nível (*Ibid*, p.6).

Apesar disso, o procurador reconhecia que,

> Entretanto, o peso de uma identificação realizada pela FUNAI, mesmo que não vincule juridicamente outros órgãos, terá repercussão imediata em outras esferas, trazendo conseqüências em relação aos direitos e deveres dos solicitantes (*Ibid*).

No início de 2007, o também antropólogo Márcio Meira assumiu a presidência da FUNAI, e retomou a política da gestão de Eduardo Almeida quanto ao reconhecimento étnico dos povos indígenas, como demonstra o trecho de um documento encaminhado ao Presidente da Comissão de Direitos Humanos do Senado:

> [...] firmamos o entendimento de que não compete a esta Fundação Nacional do Índio, e em particular, a Diretoria de Assuntos Fundiários questionar a identidade étnica de qualquer comunidade que se auto-identifique e é identificada como indígena, sob pena de ferir o disposto no Decreto n° 5051, de 19.04.04, que ratificou a Convenção 169 da OIT, garantindo o direito dos Povos Indígenas ao seu auto-reconhecimento étnico (MEIRA, 2007).

Esse princípio da *Convenção Nº. 169* da OIT é reforçado pela *Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas*, legislação ainda mais recente, que em seu Artigo 33, preconiza o seguinte: "Os povos indígenas têm o direito de determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições". Desta forma, entende-se que nem a FUNAI, nem qualquer outra instituição tem o direito legítimo de decretar quem é indígena e quem não é.

Conclui-se, por fim, que as reflexões em torno da teoria da etnicidade também chamam à atenção para a aplicação de conhecimentos inerentes às ciências sociais para o reconhecimento étnico no Brasil. Neste sentido, o caso dos Krahô-Kanela é emblemático para melhor conhecer a política da FUNAI e a ação de seus agentes no que se refere ao tema, bem como do protagonismo dos movimentos indígenas na luta por seus direitos. No caso aqui analisado, merece destaque a luta dos Krahô-Kanela e seus aliados pela regularização das terras tradicionalmente ocupadas pelo grupo, àquelas que são imprescindíveis à sua reprodução física e cultural.

## Referências

### Fontes

FIGUEIREDO, Amilton Gerônimo de. Superintendente da 6ª Superintendência Regional da FUNAI em Goiânia. **C.I. Nº. 092/GAB/6ªSUER/FUNAI**, de 27 de junho de 1990.

SEABRA, Hamed Farias. Chefe da Coordenadoria de Patrimônio Indígena. **C.I. Nº 105/CORPI/FUNAI/1990**.

VIEIRA, Maria Elisa Guedes. Antropóloga consultora da FUNAI. **Informação Nº. 07/DEID/FUNAI**, de 11/02/2003, 7p.

CRUVINEL, Noraldino Vieira. Antropólogo da FUNAI. **Informação Nº. 052/DID/DAF/FUNAI**, de 09 de maio de 1994.

MENDES, Artur Nobre. Coordenador-Geral de Projetos Especiais. **Memorando Nº. 87/CGPE/FUNAI**, de 12 de maio de 1994.

ALMEIDA, Eduardo Aguiar de. **Memorando Nº. 109/PRES/FUNAI**, de 29/05/2003.

ANTUNES, Otacílio. Presidente da FUNAI. **Ofício Nº. 218/PRES/FUNAI**, de 11 de julho de 2002.

MEIRA, Márcio Augusto Freitas de. Presidente da FUNAI. **Ofício Nº. 215/DAF/PRES/FUNAI**, de 28 de setembro de 2007.

VILLARES E SILVA, Luiz Fernando. Procurador-Geral da FUNAI, Advocacia-Geral da União. **Ofício Nº. 10/PGF-PG/FUNAI/2007**.

MAIA, Ita Rodrigues. **Parecer Nº. 003/ASS.JUR/GYN/FUNAI**, de 26 de janeiro de 1988. Assessoria Jurídica da FUNAI.

GOMES, Mércio Pereira. Presidente da FUNAI. **Portaria Nº. 984/PRES/FUNAI**, de 21 de setembro de 2003.

PAULA E SOUZA, Emi. **Relatório de Viagem**. FUNAI - Superintendência da 6ª região. Goiânia, 28 jan. 1987. 8p

PECHINCHA, Mônica T. S.; SILVEIRA, Éster M. de Oliveira, **Relatório de Viagem a Dueré**. FUNAI/Superintendência da 6ª região. Goiânia, 09 jun.1987. 16p.

**PROCESSO FUNAI/BSB/28870.001701/1984**.

KRAHÔ-KANELA, Mariano; KRAHÔ-KANELA, Argemiro. Carta digitada endereçada à Presidência da FUNAI, 2002. **PROCESSO FUNAI/BSB/28870001701/1984**, p.432.

SENADO FEDERAL – SECRETARIA DE TAQUIGRAFIA. 16/06/2004. Disponível em: <U:\Sacei_Sscom_2004\Com_Esp_Ext_2003_2004\Terras Indigenas\Notas_Taq\20040616.doc>. Acesso em: 24 mai. 2008

TORAL, André Amaral de. **Os "Caboclos" de Dueré e Cristalândia (GO)**. Relatório técnico para a FUNAI. Rio de Janeiro, 1985. 21p.

VILLARES E SILVA, Luiz F. **Coletânea da Legislação Indígena Brasileira.** Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

**Bibliografia**

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. Introdução. In: _____ (Orgs.). **Sociedades Caboclas Amazônicas:** modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006. p.15-32.

ATHIAS, Renato. **A Noção da Identidade Étnica na Antropologia Brasileira:** de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora da UFPE, 2007.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 185-227.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana,** v.12, n.1 p.39-68, 2006.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. **Ñande Ru Marangatu:** laudo pericial sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul**.** Dourados: Editora UFGD, 2009.

FERREIRA, Andrey C. **Mudança Cultural e Afirmação Identitária:** a antropologia, os Terena e o debate sobre aculturação**.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2002.

LIMA, Deborah M. A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos** *NAEA*, Belém, v.2, n.2, p.5-32, 1999.

METRE, Leia. Remanescentes: a luta pela identidade. **Brasil Indígena.** Brasília, a.2, n.10, 2002.

MOONEN, Frans. Povos Indígenas no Brasil. In: MOONEN, Frans; MAIA, Luciano M. (Orgs.). **Etnohistória dos Índios Potiguara.** João Pessoa: SEC/PB, 1992. p.13-92.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Ensaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos "Índios Misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA Fº, João (Org.). **A Viagem da Volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. p.11-39.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. **Tellus**, Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 137-145, 2003.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v.13/14, n.1/2, p. 213-225. 1992/1993.

_____. Etnicidade e Mudança Cultural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 27, n.1/2, p.136-143, 1996.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Caboclos na Amazônia**: a identidade na diferença. Novos Cadernos *NAEA*, v.9, n.1, p. 119-130, 2006.

Artigo recebido em 30/04/2010 e aceito para publicação em 07/09/2010