

A RELAÇÃO PESQUISADOR-PESQUISADO: A “OBRIGAÇÃO” DE “AJUDA”¹

Sara Alonso²

RESUMO – Neste trabalho, pretendo analisar a relação pesquisador-pesquisado, entendida como uma relação social de longa duração, que se sustenta em critérios culturais para manter seu controle e grau de legitimidade. Tomando como objeto de análise sobretudo minha experiência de campo com os Tembê do Guamá e Tembê do Gurupi, grupos localizados na Reserva Indígena Alto Rio Guamá, no nordeste do Estado do Pará, fronteira com Maranhão, focalizarei alguns dos princípios subjacentes à lógica da relação entre pesquisador e pesquisado – “obrigação” de “dar”, “receber” e “retribuir”. Tentarei observar o seu grau de transformação desde o meu primeiro encontro, em abril de 1989, com os Tembê do Guamá e, em junho do mesmo ano, com os Tembê do Gurupi, até 1998, assim como as possíveis conexões com as práticas dos agentes do órgão indigenista na Reserva. Também pretendo avaliar algumas questões relativas às atribuições culturais dadas à categoria “antropólogo”, principalmente pelas “lideranças” Tembê.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia Social, Índios, Tembê, Relação Pesquisador-Pesquisado.

¹ A primeira versão foi apresentada em 1998 ao Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica (CNPq) na categoria de Relatório Final da pesquisa intitulada *A relação pesquisador pesquisado: a “obrigação” de “ajuda”*, vinculada ao Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi e financiada pelo Programa de Incentivo ao Desenvolvimento Científico Regional do CNPq.

² UFRJ-Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Doutoranda. Quinta da Boa Vista, s/n. São Cristóvão. Cep. 20940-040, Rio de Janeiro-RJ. Fone: (21) 222.2618. E-mail: arroyo@mn.ufrj.br.

ABSTRACT – The aim of this paper is to analyse the relationship between researcher-subject as a long term social relation based upon cultural criteria, in view of its control and degree of legitimacy. Taking as subject of analysis my own fieldwork experience among the Tembé Indians of Guamá and Gurupi, both groups situated in the Alto Guamá Indian Reserve, in the northeastern region of the state of Pará, in the border of the state of Maranhão, I will focus some principles under the logic of the researcher subject relationship – as the “obligation of giving”, “taking”, and “giving in return” – trying to observe the degree of its changing since my first encounter, in April 1989, with the Tembé of Guamá, and in June 1989 with the Tembé of Gurupi until 1998, as well as those possible connections with the official agents practices (Fundação Nacional do Índio) in the Reserve, dealing with the governmental policy towards indigenous peoples. I also intend to evaluate some questions concerning those cultural assignments given to “anthropologist” as a category, mainly by the Tembé “leaderships”.

KEY WORDS: Anthropology, Brazilian Indians, Tembé, Researcher-Subject Relationship.

INTRODUÇÃO

O principal objetivo deste trabalho é analisar a relação pesquisador-pesquisado, entendida como uma relação social que se sustenta em critérios culturais para seu controle e grau de legitimidade. Tomando como objeto de análise sobretudo a experiência de campo com os Tembé do Guamá e Tembé do Gurupi, focalizarei alguns dos princípios subjacentes à lógica da relação, “obrigação” de “dar”, “receber” e “retribuir”, tentando observar o seu grau de transformação desde o meu primeiro encontro, em abril de 1989, com os Tembé do Guamá e, em junho do mesmo ano, com os Tembé do Gurupi. Também pretendo avaliar algumas questões relativas às atribuições culturais dadas à categoria “antropólogo”, principalmente pelas “lideranças” Tembé.

Em outubro de 1992, num contexto de negociação entre pesquisador-pesquisado, os Tembé do Guamá, classificando-me pela primeira vez como antropóloga, exigiam uma série de *normas* ou *obrigações* que eu teria que cumprir para poder viajar às aldeias. Entre essas obrigações, destaco a de contribuir como pesquisadora para o conhecimento da “história do grupo” e informar os seus integrantes dos meus planos futuros, além de avisá-los antes de realizar as próximas viagens à área do Guamá da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG)³, esta última pela necessidade de controle por parte dos Tembé do ingresso na Reserva de “pessoas de fora”.

Uma situação semelhante à vivenciada com os Tembé do Guamá se desencadeou posteriormente com os Tembé do Gurupi, grupo localizado também na RIARG, com o qual estabeleci meu primeiro contato em maio de 1989. Em fins de 1995, ao solicitar permissão para realizar trabalho de campo na área do Gurupi, algumas das denominadas lideranças Tembé exigiram que eu informasse aos membros do grupo quais os objetivos da minha visita. Somente após uma reunião realizada na aldeia *Teko-Haw*, na qual informei aos diferentes membros do grupo sobre meu projeto de dissertação de mestrado e negocieei minha “obrigação” de “ajudar à comunidade”

³ A Reserva Indígena Alto Rio Guamá, território de 278.000 hectares (PETI, 1990: 66), foi oficializada mediante o Decreto 307-21/3/45, assinado pelo Interventor Federal do Pará, Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. A Reserva está localizada a nordeste do estado do Pará, entre a margem direita do rio Guamá e a margem esquerda do rio Gurupi, no limite do estado do Pará com o Maranhão, em território dos municípios paraenses Garrafão do Norte, Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas, surgidos no início dos anos 90 como resultado da fragmentação administrativa e territorial de Ourém, Vizeu e Capitão Poço. Os Tembé do Guamá têm uma população aproximada de 370 habitantes, distribuída em 9 aldeias na margem direita do rio Guamá (Alonso 1996); os Tembé do Gurupi estão distribuídos em 9 aldeias na margem esquerda do rio Gurupi; com uma população aproximada de 400 habitantes (Alonso 1998).

após concluir a pesquisa, obtive a “permissão” de permanecer nas aldeias da área do Gurupi e poder retornar posteriormente a elas (Figura 1).

Este trabalho se fundamenta principalmente nas observações registradas nos diários de campo de viagens realizadas em 1989-1990, 1992, 1995 e 1997-1998; nos resultados da dissertação de mestrado: *Os Tembê do Guamá: Processo de Construção da Cultura e Identidade Tembê*, defendida no Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996); nas discussões levantadas nas diversas disciplinas cursadas, especialmente nas idéias desenvolvidas nos trabalhos intitulados “Obrigações da Relação Pesquisador-pesquisado” e “Intelectual-Cientista & Intelectual-Cidadão”. Estas reflexões contribuíram para problematizar alguns dos aspectos não observados na experiência de campo realizada entre 1989 e 1992, além de perceber de outra maneira aquilo que acreditava saber sobre a prática do antropólogo ou do cientista social.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O INSTRUMENTAL ANALÍTICO E AS ESTRATÉGIAS DA PESQUISA

A compreensão da relação pesquisador-pesquisado a partir de critérios “nativos” ou “indígenas” é um procedimento analítico-metodológico que tem por finalidade examinar essa relação na sua positividade, tentando compreendê-la a partir da gênese do seu processo de construção e das percepções e representações que o pesquisador e os pesquisados têm da(s) mesma(s) e/ou da(s) realidade(s) social(ais), isto é, evitando sua substancialização ou naturalização.

O uso de categorias “nativas”, entendidas como representações a partir das quais os indivíduos de uma determinada coletividade

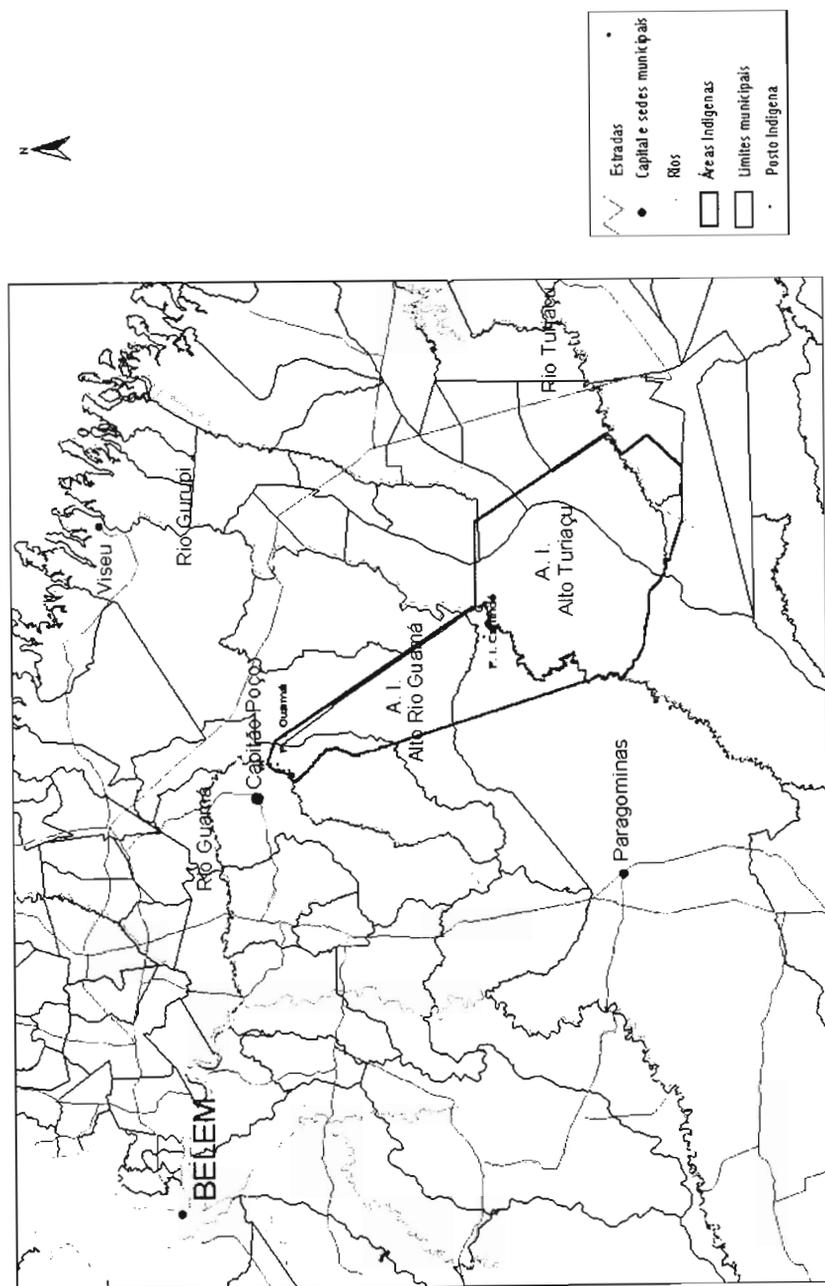


Figura 1 - Localização das áreas indígenas Alto Rio Guamá e Alto Turiaçu.

percebem e constroem sua existência social, é um procedimento comum na prática de campo antropológica para compreender uma determinada realidade social. Porém, isto não significa, seguindo o conselho de Florence Weber (1989), que se tome essas categorias integralmente, pois é necessário que elas sejam observadas criticamente a partir do seu poder de “manipulação e ocultação” (Weber 1989: 22). No momento que se toma como objeto de observação e análise, o indígena”, como nos indica também Weber, pode ser qualquer um, quer dizer, o próprio pesquisador pode ser considerado também um “nativo”. Portanto, quando se usa o conceito pesquisador-pesquisado este não deve ser entendido como uma espécie de unidade, mas como um instrumental operativo destinado a analisar, na sua complexidade, a experiência de campo ou o processo interativo entre o pesquisador-pesquisado.

Considero importante mencionar alguns dos princípios que subjazem à prática do trabalho de campo pertinentes aos objetivos deste texto. Por exemplo, a idéia de *exterioridade*, ou distanciamento desinteressado, é um pressuposto que carece de fundamento quando se parte da idéia de que a presença do pesquisador no contexto do campo é, desde o início, resultado de um processo de acertos e negociações, sejam implícitas ou explícitas, inseridas numa determinada lógica de relação social entre o pesquisador e o pesquisado. Negociações – entre ambas as partes – que também definirão o tipo de inserção do pesquisador no sistema de classificação do grupo, isto é, o próprio lugar ou lugares que o grupo lhe atribuirá no “espaço social local”. A pesquisa, portanto, não é resultado de um “olhar distanciado” e/ou “objetivo” que o pesquisador propõe para a reflexão, após a coleta de dados, no seu gabinete.

Não pretendo refletir a respeito das elaborações do antropólogo, indagando se suas interpretações são subjetivas ou objetivas (os

denominados “problemas morais” da etnografia)⁴, mas tentar focalizar a experiência de campo como um evento significativo que cria uma relação social desde os primeiros momentos de contato e nos diferentes contextos de interação, que se sustenta em critérios culturais para seu controle e legitimação. Isto implica considerar, de um ponto de vista reflexivo, que minhas ações ou objetivos no campo não têm sempre os resultados esperados, ou podem escapar, nesses momentos, à consciência do pesquisador. Em outros termos, é condição indispensável para uma *sociologia reflexiva*⁵, adotar a *objetivação participante* como procedimento analítico ou maneira de operar do pesquisador. Questão que significa considerar, também, o *efeito político de teoria*, apontado por Bourdieu (1997).

⁴ Existe uma vasta literatura antropológica que coloca, como condição indispensável para a produção de conhecimento antropológico, a necessidade de refletir a respeito das implicações que podem se depreender da relação “pesquisador e informante” para a produção desse conhecimento ou produção do texto etnográfico. A respeito destas questões e do debate antropológico, ver, por exemplo, Fabiam (1983), Herzfeld (1987) e Davies (1999). Para uma análise mais completa sobre o debate que emerge, principalmente a partir dos anos 80, sobre as considerações reflexivas como centrais para a prática e análise do etnógrafo, ver Clifford (1989) e Clifford & Marcus (1991). Contextualizadas no âmbito desse debate, as monografias de Price (1983), Crapanzano (1985) e Taussig (1994), embora com abordagens e referenciais empíricos diferentes, podem ser consideradas como exemplos paradigmáticos por sua tentativa de propor novos caminhos para o “fazer etnográfico”.

⁵ Para Bourdieu é condição indispensável da sociologia reflexiva “pôr em questão o privilégio do sujeito conhecedor, que geralmente se lhe libera, com toda arbitrariedade e em tanto que se lhe considera com o puramente não-ético, do trabalho da objetivação. Se trata de trabalhar para dar conta do ‘sujeito’ empírico nos mesmos termos da objetividade construída pelo sujeito científico – colocando-o sobretudo num lugar determinante do espaço-tempo social” (Bourdieu & Wacquant 1994: 186). Para uma melhor compreensão do significado da *sociologia reflexiva* e do conceito de *objetivação participante* ver também o seminário de Bourdieu, “La práctica de la sociologia reflexiva” (ibid.: 189-229).

Em relação ao efeito performativo da teoria sobre a realidade social, vale a pena sublinhar também que a partir, sobretudo, dos anos 80, emerge no campo da produção antropológica uma série de trabalhos que tratam, direta ou indiretamente, da produção de discursos ou teorias normativas e os vínculos entre estes e a política, o que revelaria a ocultação do outro a partir da fabricação da “exotização”, como uma das implicações da dominação (Fabiani 1983; Herzfeld 1987; Comaroff & Jean 1992; Taussig 1994). Considero, não obstante, que tais trabalhos, diferentes da proposta indicada por Bourdieu – que implica em tomar o “efeito de teoria” na sua positividade – abordam tal efeito com um certo viés “psicologizante” e/ou negativo, tal como o expressam os conceitos usados por alguns desses autores, tais como “imaginário”, “ficção”, “ilusão”, “estagnação” (Alonso 2000: 7).

Apoiando-me nas reflexões de Marcel Mauss (1974) sobre o *sistema de prestações totais* e no seu refinamento feito por Bourdieu (1980, 1996) tentei também, neste trabalho, superar as análises relativas às visões “objetivas” e “interessadas” das relações sociais. Pierre Bourdieu (ibid.) considera que a lógica social das trocas deve ser analisada nas suas condições sociais, mas faz questão de introduzir também em sua análise o *tempo* entre o *dom* e o *contradom*, com o intuito de abordar a incerteza nas ações dos atores desde que se inaugura o círculo de dons, tentando evitar, assim, interpretar a lógica das trocas na sua direcionalidade ou planificação como algo objetivo e irreversível, o que, segundo o autor, reduziria aos atores a meros autômatas que executam regras⁶.

⁶ Vale indicar que uma das primeiras formulações a respeito da necessidade de introduzir o *tempo* nas análises sobre a compreensão da lógica subjacente nos contextos de interação social, visando a superar visões “instrumentalistas” e “objetivas”, foi proposta por Barth (1966).

Como estratégia analítica, focalizei a avaliação dos contextos de “ruptura” e resultados das negociações realizadas com os Tembé do Guamá em 1992 e em 1995, e com os Tembé do Gurupi em 1995 e 1998, assim como suas decorrentes obrigações manifestas nesses momentos. Segundo Mauss (op.cit.), as situações de ruptura (ou mudança) favorecem que os *dons* e *contradons das relações sociais*, aparentemente gratuitos e “desinteressados”, expressem a sua obrigatoriedade. São momentos nos quais os diferentes agentes revelam com maior clareza o que está em jogo na relação e, conseqüentemente, os próprios critérios culturais de legitimidade que tais agentes, consciente ou inconscientemente, contribuíram para criar e legitimar.

As mudanças na política indigenista a partir dos anos 90, concretamente as ocorridas na ADR/FUNAI em Belém, quando Frederico Miranda assumiu o cargo de administrador, favorecem as condições para que os Tembé, particularmente os do Guamá, se manifestem e se reconheçam socialmente, durante o período denominado por eles de “Reorganização/Revolução”, como “grupo autenticamente Tembé”, possibilitando também a inclusão de novos elementos na relação pesquisador-pesquisado. Tanto as obrigações que os Tembé do Guamá me exigiram em outubro de 1992 (contribuir como antropóloga ao conhecimento da “história do grupo” e à “defesa e garantia dos seus direitos”), quanto aquelas igualmente impostas pelos Tembé do Guamá e do Gurupi em 1995, estão estreitamente vinculadas a esse contexto de “mudança” e, ao mesmo tempo, às expectativas criadas durante o processo interativo entre pesquisador-pesquisado – ou entre os *dons* e *contradons*, naturalizados ou implícitos – que se inauguram ao iniciar a relação, segundo posições diferenciadas atribuídas pelas classificações ou critérios culturais nelas inseridos.

Portanto, embora a explicitação da obrigatoriedade das prestações e contraprestações do pesquisador esteja relacionada às “novas

condições sociais dos grupos”, não penso que possa ser analisado meramente como uma relação causa/efeito – por exemplo, avaliar essas demandas ou obrigações apenas como resultado do processo da luta pela institucionalização e legitimação dos Tembé. Pois isso pressuporia, além de enfatizar as “mudanças”, substancializando os critérios de legitimidade da relação com base na existência de uma “nova ordem formal”, não levar em consideração, entre outros aspectos, as “continuidades” da relação pesquisador-pesquisado desde que a mesma foi iniciada.

Nesse sentido, quero enfatizar que as demandas e comportamentos da relação pesquisador-pesquisado estruturam princípios éticos (ou morais) que fundamentam a regulação e legitimação da relação, como uma relação de “longa duração”, sendo a categoria “ajuda” a base cultural deste código. Os critérios atribuídos a essa categoria podem variar segundo contextos ou situações, assim como também suas implicações para a relação, mas a base dos seus fundamentos éticos não parece ter modificações aparentes.

Foram particularmente relevantes os resultados das diversas negociações realizadas em 1992 e 1995 que, além de contribuírem para forjar novos desafios à minha relação com os Tembé, serviram para que a suposta lógica da simetria e reciprocidade (ou lógica da generosidade das trocas) da relação mantida entre pesquisador-pesquisado se mostrasse como uma relação desigual entre “dominantes” e “dominados”. Tentei, nesse caso, ver em que medida a demanda de “ajuda” feita ao antropólogo (seja para defender os direitos ou como produtora de conhecimento sobre sua história), implica numa relação de dominação, assim como a “obrigação de ajudar como dever moral de cidadão”, coloca socialmente os pesquisadores numa posição de dominantes.

A compreensão dessa *relação assimétrica* entre o pesquisador e o pesquisado requer uma avaliação no contexto das relações estabelecidas no *campo de ação indigenista*⁷. Esse campo envolve a ação político-administrativa do órgão indigenista e o grupo Tembé num espaço social onde os agentes, com posições e localizações diferenciadas tentam, por meio de um trabalho político, fazer valer sua condição e reconhecimento social. Isto supõe um jogo de alianças e negociações nas quais o pesquisador, a partir do momento que se introduz nesse espaço, passa, direta ou indiretamente, a fazer parte das relações de poder que então se criam ou se manifestam. Assim, ganhando ou não boa reputação, segundo posições e classificações atribuídas no campo de ação indigenista, o reconhecimento do pesquisador é inquestionável a partir do momento em que estabelece os primeiros contatos, ou inaugura o processo dos intercâmbios.

Para tentar compreender as bases de legitimidade dos vínculos criados na relação pesquisador-pesquisado é necessário também observar a categoria antropólogo dentro da “realidade social” do “Estado-Nação brasileiro”. Pois, um dos aspectos que chama a atenção nos contextos de negociação com os Tembé é a representação da categoria *antropólogo* feita por alguns membros do grupo, que parece estruturar determinados critérios culturais, muito similares às interpretações de *senso comum* feitas no seio da academia e/ou por parte de outros setores da “sociedade brasileira”. Interpretações que implicam posições e classificações que, consciente ou inconscientemente, o antropólogo reconhece e acredita quando aceita o desafio de

⁷ Utilizo o conceito de *campo de ação indigenista* para me referir ao processo que se desencadeia na RIARG a partir do início e institucionalização da ação indigenista entre os Tembé nessa área, em 1945.

pesquisar com índios e passa a formar parte constitutiva das *lutas de classificação* (Nota 18).

Na tentativa de poder contribuir para essas reflexões optei pelo duplo desafio de cumprir as obrigações e construir, a partir da própria experiência, um objeto de investigação que, no limite, refere-se a uma tentativa de refletir a respeito do fenômeno que emerge no *sensu comum* da academia, em torno da oposição entre as ações aparentemente científicas do antropólogo e aquelas objetivadas como políticas. Penso que essa “oposição” se vincula à participação dos antropólogos na construção do “Estado-Nação” e da “ideologia da nacionalidade” e aos efeitos que sua prática tem sobre as interpretações que as “pessoas comuns” fazem *sobre* a “realidade social brasileira”, cuja compreensão exigiria ir além dos limites deste trabalho, obrigando a examinar o processo de construção e institucionalização das ciências sociais no Brasil e o próprio processo de institucionalização da ação do Estado ou política(s) indigenista(s)⁸. Ambos dizem respeito à *naturalização* dos critérios de legitimidade da categoria antropólogo, ou seja, como agente legítimo para produzir e falar sobre os índios, pela atribuição e reconhecimento legítimo que o antropólogo tem dentro da divisão do trabalho intelectual.

⁸ O trabalhos de Marisa Peirano (1981) e de Souza Lima (1985/1987), com objetos e focos de análises diferentes, refletem sobre as práticas dos antropólogos e seus efeitos na construção da “ideologia da nacionalidade” e indicam elementos para pensar sobre os critérios de legitimidade da classificação do antropólogo como produtor e intérprete legítimo para falar dos índios. Também numa coletânea publicada em 1995 de alguns dos artigos de Otávio Velho (ver bibliografia), o autor reflete sobre o “ofício de antropólogo” e discute o lugar do antropólogo enquanto cidadão. Ver também o estudo relativamente recente de Wittrock & Wagner (1996); estes autores, com base numa análise sobre os vínculos entre os processos de construção da nação – com a implementação de políticas sociais – e os processos de institucionalização das ciências sociais, tratam também da construção e reconhecimento do cientista social como especialista para falar do mundo social.

Sou consciente dos riscos que estão implícitos no trabalho, pelo esforço de refletir a respeito das formas de compreender e perceber a realidade social que tem o pesquisador, e também porque as representações que o pesquisado elabora a respeito do pesquisador são parte e resultado do próprio processo de construção da relação pesquisador-pesquisado. Este trabalho, portanto, antes que apresentar conclusões, pretende colocar e sugerir questões, compreendidas como uma “pequena semente” na trilha de futuras coletas dentro dos estudos voltados à compreensão das realidades sociais, concretamente dos estudos que nos últimos anos vêm se desenvolvendo acerca das conexões entre as categorias analíticas do cientista e as do *senso comum*, ou sobre os efeitos que essas categorias e o referencial teórico dos cientistas sociais têm sobre a realidade social, tal como no presente estudo, as questões relativas às práticas do antropólogo e seu efeito “performático” sobre a “realidade social Tembé”.

Por que os tembé? Por que a pesquisa sobre contatos interétnicos?

Em 1988, eu e duas antropólogas recém-formadas também na Universidade de Barcelona, elaboramos um projeto de pesquisa intitulado *Los Tembé: Articulación Interétnica e Identidad Étnica*. A escolha do grupo Tembé, como referencial empírico da pesquisa sobre “contatos interétnicos”, estava ligada à idéia de desmitificar alguns dos pressupostos “evolucionistas” e/ou “etnocêntricos” das teorias de “aculturação”, tentando compreender “os outros” a partir das categorias analíticas “identidade étnica” (Barth 1969) e “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1962).

Essas questões foram sendo problematizadas ao longo das discussões mantidas em 1987 e 1988, a respeito da “pluralidade cultural” e entre outros aspectos, sobre a problematização das novas práticas de

dominação exercidas sobre os “grupos étnicos” pelos denominados “Estados-Nação” surgidos do processo de independência dos territórios anteriormente controlados pelas metrópoles européias. Muitas das discussões foram desenvolvidas em algumas das disciplinas cursadas nos dois últimos anos da minha formação acadêmica (1987-1988), e com um grupo de antropólogos que participavam do coletivo denominado *Estudis Sobre o Tercer Mon* (Estudos Sobre o Terceiro Mundo) e da *Oficina de Suport al Moviment Indi/OSMI* (Oficina de Apoio ao Movimento Índio), ambas com sede na cidade de Barcelona.

Em março de 1989, com recursos próprios, as três pesquisadoras chegaram em Belém dispostas a realizar o primeiro trabalho de campo. No mês de abril conseguimos realizar a primeira visita a uma aldeia Tembé da área do Guamá. Renato Trevisam, então coordenador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI-Norte-II/Pará/Amapá)⁹, foi o mediador na negociação com a FUNAI para que pudessemos obter a autorização de ingresso na área indígena. A autorização foi concedida somente por três dias, sendo advertidas pelo Superintendente da FUNAI em Belém (à época, Dinarte Madeiro), da impossibilidade de realizar outras viagens à RIARG sem a autorização jurídico-formal da sede do órgão indigenista, em Brasília.

O objetivo principal dessa primeira viagem era além, é claro, de estabelecer contato com os Tembé, tentar conseguir sua permissão para poder realizar futuras viagens às aldeias sem ter que esperar a autorização da FUNAI de Brasília para dar andamento ao nosso

⁹ Em 1988 iniciamos, ainda em Barcelona, os primeiros contatos por correspondência com Renato Trevisam, coordenador do CIMI Norte II durante o período 1987-1989, informando-lhe sobre o nosso projeto de pesquisa com os Tembé e da possibilidade de contar com o apoio do CIMI.

trabalho. Em setembro de 1990, vinculadas formalmente ao Museu Paraense Emílio Goeldi e sob a orientação do professor Roberto Cortez, conseguimos, finalmente, que o órgão indigenista autorizasse nosso ingresso na RIARG para fazer a pesquisa.

Na viagem de abril de 1989 fomos acompanhadas por uma agente do CIMI, Raimunda de Oliveira Soares, conhecida pelos Tembé por Raimundinha, hoje coordenadora do CIMI Norte II. Nessa viagem nos limitamos a seguir o ritmo da agente nas suas visitas às diferentes famílias que moravam na aldeia Tauari. Nessas visitas, ela fazia questão de perguntar aos diferentes membros de cada uma das famílias a respeito dos roçados e outras questões relacionadas a sua vida cotidiana na aldeia. Os Tembé mostravam interesse, também, em perguntar sobre outros agentes do CIMI que eles conheciam, especialmente pelo Padre Nello e a irmã Rebeca (ver adiante sobre a atuação do CIMI entre os Tembé do Guamá). A invasão da Reserva por posseiros e madeireiros, o questionamento das atividades e obrigações dos “chefes de posto” da FUNAI¹⁰ e aspectos da relação com os Tembé do Gurupi foram alguns dos temas que surgiram, por exemplo, nas conversações mantidas entre membros da família de Pedro Teófilo e a agente do CIMI. A moradia desta família, que continua

¹⁰ *Chefe* é o termo nativo utilizado pelos Tembé para denominar os agentes do órgão indigenista encarregados de executar na Reserva a política(s) indigenista(s) ou trabalhos de socialização. Oficialmente, estes agentes são denominados chefes de posto, ou “auxiliar de posto”. Cabe sublinhar que as exigências de possuir instrução letrada ou grau de alfabetização não eram condições necessárias para exercer esse cargo durante o período de atuação do SPI. Nos anos 70, novas condições foram colocadas para estes e outros agentes do órgão indigenista, que passaram a ser denominados “técnicos indigenistas” e a dispor de uma preparação ou educação especial sobre os grupos indígenas através de cursos para formação de “indigenistas”. Os “cursos indigenistas” passaram a ser um aspecto habitual na arregimentação de servidores pela FUNAI (Alonso 1996: 207-210).

sendo o lugar de hospedagem habitual dos agentes do CIMI na suas visitas à aldeia Tauari, foi onde nos hospedamos, as três pesquisadoras e Raimundinha.

Raimundinha sempre nos apresentava como “as espanholas que vieram conhecer a vida dos Tembé”. A atribuição de *espanholas* seguramente contribuiu para nossa boa relação com as famílias de Tauari, ao trazer de volta à memória social e individual dos Tembé dessa aldeia as práticas no grupo de um médico espanhol, conhecido pelo nome de Chema, que desenvolveu um “trabalho voluntário” com o grupo entre 1984 e 1986. Foram muitas as referências que nos fizeram os Tembé, nessa e em viagens posteriores às aldeias, a esse médico espanhol. Alguns deles nos perguntavam se conhecíamos o Chema, pois “ele também era da Espanha”, e também nos informavam “que ele era muito bom”, “que ajudou muito, quando ele chegava sempre tratava muito bem dos doentes. Depois foi embora e nunca mais voltou”.

As “espanholas” amigas do CIMI

O início da nossa relação com os Tembé foi mediada, em parte, pelos critérios culturais inseridos nas representações que alguns Tembé atribuíam aos agentes do CIMI, entre estas destacamos a noção de “ajuda”: “o CIMI sempre ajudou a gente”. Embora classificadas como “as espanholas” que desejavam conhecer “o tempo dos antigos” (sem esquecer que nesta representação também estava implícita a categoria “ajuda” vinculada ao médico espanhol), a associação com as práticas do CIMI foi uma marca que perdurou durante muito tempo na nossa relação com determinados membros do grupo, contribuindo, assim, segundo famílias e aldeias Tembé, para dar legitimidade ou não à nossa relação e adscrição ao grupo.

O controle das entradas e saídas da Reserva exercido pelos agentes da FUNAI e o jogo de relações criadas no campo de ação indigenista desde o primeiro contato com os Tembé, contribuíram para forjar limites sociais à relação pesquisador-pesquisado e converteram-se num obstáculo para o desenvolvimento da pesquisa. Enquanto esperávamos a resposta da FUNAI, a estratégia adotada durante cerca de um ano para conseguir visitar algumas aldeias da Reserva através da mediação do CIMI influiu para que a nossa relação com os Tembé ficasse restrita às famílias de São Pedro e Tauari – aldeias nas quais o CIMI tinha maior aceitação e também para que “ocultássemos” os motivos das viagens a essas aldeias. Desta maneira, deixamos margem para se criar diversas interpretações a nosso respeito, as quais pareciam se consolidar no decorrer da relação, não somente quanto à vinculação com o CIMI, senão também com outras entidades nacionais ou internacionais responsáveis por “ajudar os pobres”. Essa estratégia também condicionou minha posterior relação com membros do grupo com os quais o CIMI tinha menos relação e/ou menor aceitação das práticas dos seus agentes, especialmente entre as famílias da aldeia do Posto, onde estava centralizada a administração da FUNAI na área do Guamá.

Em uma das viagens houve um episódio que favoreceu minha integração nas aldeias São Pedro e Tauari.¹¹ Ao informar à família de Pedro Teófilo que o “gaúcho” (como os Tembé denominavam o então professor e único agente da FUNAI na área) havia-me obrigado a abandonar a Reserva por não dispor da autorização oficial do órgão

¹¹ Após um ano da nossa chegada ao estado do Pará, uma das pesquisadoras voltou para a Espanha abandonando o projeto, Mercedes Zegrí e eu demos continuidade à pesquisa. Para um melhor desenvolvimento dos objetivos propostos e melhor aproveitamento do trabalho de campo, dividimos o trabalho entre as duas nas respectivas áreas da Reserva: Mercedes no Gurupi e eu no Guamá.

indigenista, Pedro Teófilo afirmou que “o gaúcho não era ninguém para decidir quem entrava e saía das suas casas”. O acontecido com o “gaúcho”, além da associação com o CIMI que me atribuíam, reforçou os vínculos com as famílias das aldeias Tauari e São Pedro, mas também contribuiu para um maior distanciamento com as famílias da aldeia do Posto Indígena, aspecto que eu considerava necessário reverter, pois estava percebendo que as minhas atitudes no campo estavam gerando sentimentos de “ciúmes” – termo nativo que implica numa deslealdade ou tensão para com os outros por não ter respeitado a expectativa da “generosidade” ou de altruísmo das relações – entre membros da aldeia do Posto, principalmente os da família de Félix.

A experiência social da família de Félix tinha certas peculiaridades que a distinguiam das outras, principalmente pela condição de “trabalhador braçal” do pai de família (Félix), que trabalhou como servidor da FUNAI desde fins dos anos 40 até a segunda metade dos anos 80 sendo, durante todo esse período, o único índio Tembé nessa condição. Em outubro de 1990, já contando com a autorização legal do órgão indigenista, fiz minha primeira visita à aldeia do Posto, solicitando hospedagem na casa da família de Félix. Pensei, intuitivamente, que solicitar hospedagem a ele poderia remover os supostos “ciúmes” criados com as viagens realizadas as outras aldeias.

Na segunda metade dos anos dos 80, as práticas indigenistas destinadas a viabilizar soluções ao processo de regularização fundiária da RIARG geraram momentos de tensão entre membros do grupo Tembé do Guamá e agentes da FUNAI. Um desses momentos está ligado às estratégias de aliança entre o chefe de posto, Napoleão Solimões, e membros de diferentes aldeias, com a finalidade de chegar a um acordo com os “invasores” – classificação que unifica as categorias madeireiros, fazendeiros, posseiros, estes hoje também definidos pelos Tembé como “sem-terra”. A expulsão deste chefe de

posto, em fins de 1989, e as acusações por parte de membros das aldeias São Pedro e Tauari sobre a cumplicidade de membros da aldeia do Posto com Solimões na venda de madeira da Reserva foram alguns dos efeitos dessas práticas. Estes aspectos contribuíram para aumentar o descrédito dos agentes do órgão indigenista, particularmente das práticas dos chefes de posto, o que penso não estar desvinculado das disputas existentes na Reserva entre os agentes da FUNAI e os do CIMI.

No início dos anos 80, a atuação dos agentes do CIMI na Reserva gerou situações de disputa entre diferentes atores no campo de ação indigenista, as quais pressupunham, penso, diferentes significados para os mesmos. Por exemplo, os agentes da FUNAI se referiam a sua tentativa de dar continuidade às relações que os Tembé mantinham com eles como “índios tutelados”. Por outro lado, para os agentes do CIMI essas situações de disputa expressavam a tentativa de diminuir o controle e monopólio que a FUNAI exercia na Reserva, pondo em prática estratégias destinadas à captação de membros do grupo (especialmente os das aldeias de São Pedro e Tauari), facilitando condições sociais que possibilitassem aos agentes missionários por exemplo, um maior controle das relações sociais e sua legitimidade entre o grupo, como a constituição de “representantes” ou de “lideranças”.

Para as famílias da aldeia do Posto, os membros da família do Félix, por sua melhor situação social, ao vivenciar que as práticas da FUNAI alimentavam suas expectativas, nos momentos de disputa criticavam as práticas do CIMI, legitimando as do órgão indigenista oficial. Este comportamento era oposto àquele dos componentes das aldeias São Pedro e Tauari que, criticando as práticas dos agentes da FUNAI e membros da aldeia do Posto por serem “os favoritos do chefe”, ainda que não colocassem em questão as bases de legitimidade da relação de “índios tutelados” (leia-se de simetria e reciprocidade), questionavam as condições desiguais dessa relação,

desigualdade que contribuía para limitar suas expectativas familiares que, por sua vez, pareciam ser alimentadas pelas estratégias e práticas dos agentes do CIMI.

O elemento significativo da atuação dos agentes do CIMI não foi tanto a crítica da ação indigenista oficial, senão sua tentativa de mudar as relações de força a partir de uma ação político-religiosa fundamentada nas idéias que os agentes do CIMI tinham a respeito do grupo, segundo Padre Nello Rufaldi, “*os Tembê do Guamá não têm união (...), faltam lideranças (...), há muita mestiçagem (...), a situação de abandono é muito grande (...), de muita necessidade, de submissão à FUNAI (...)*. O missionário pretendia que a situação fosse revertida a partir do momento em que se “*reavivasse um pouco a consciência de raça, de cultura, de povo (...), de ser povo, ser comunidade*” (depoimento de Nello Rufaldi, 1990).

A ação do CIMI no processo implicou, direta ou indiretamente, num questionamento da ação do órgão indigenista. As práticas e discursos que as estruturam tornaram-se um problema político, ou melhor, tiveram um efeito político entre o grupo, ao serem usados pelos diferentes atores como estratégias (ou *contradons*) a partir das quais os agentes se manifestaram socialmente tentando fazer valer sua condição social. Enfatizo que a eficácia deste processo, para os agentes do CIMI, foi o seu reconhecimento social e político como agentes também autorizados legalmente para produzir práticas de viabilização “integrativa” para os Tembê.

A condição de pesquisadora

Desde a primeira viagem aos Tembê do Guamá, em abril de 1989, mantive uma relação mais ou menos direta ou sistemática com o grupo até dezembro de 1991. A minha localização ambígua dentro do grupo gerava, às vezes, situações potencialmente abertas para que

os diversos agentes (Tembé, CIMI, FUNAI, outra antropóloga) me vissem, segundo contextos e situações específicos, como uma possível candidata favorável às suas expectativas de legitimação, seja como “aliada” ou “inimiga”.¹² Por mais que a relação com os Tembé e os outros agentes não fosse então percebida como ambígua ou contraditória, especialmente depois que a autorização pela FUNAI explicitou publicamente essa relação para fins de pesquisa sobre a história e vida do grupo, os meus primeiros contatos com os Tembé devem ser contextualizados nesse processo de créditos e descréditos ou tentativa de legitimação dos diferentes agentes e das suas práticas, nas quais eu também parecia começar a fazer parte.

No decorrer da relação com os Tembé, alguns membros do grupo, principalmente as novas lideranças, atribuem a minha condição de pesquisadora à ausência de vínculos com o CIMI e passam a solicitar minha colaboração na procura de informações sobre os “problemas da terra” – leia-se aspectos relacionados ao processo de regularização fundiária da RIARG – e, entre outras questões, a respeito dos invasores. Estas demandas também devem ser contextualizadas dentro das práticas de socialização ou de ajuda na defesa e conquistas dos direitos por parte dos agentes do CIMI com alguns membros do grupo.

Em diferentes momentos entre 1990 e 1991, acompanhamos as lideranças Tembé nas reuniões realizadas em Belém, destinadas a discutir alternativas para acelerar a expulsão dos invasores da Reserva. Por exemplo, as realizadas na Sociedade Paraense de Defesa

¹² O termo *aliado(a)* foi incorporado nos últimos anos, principalmente nas representações das lideranças, para definir as pessoas ou entidades governamentais ou não-governamentais que atuam em “favor da causa indígena”. Este discurso está ligado às práticas de socialização por parte dos agentes do CIMI e também, nos últimos anos, àquelas da ADR/FUNAI em Belém.

dos Direitos Humanos (SPDDH), na ADR/FUNAI em Belém e no Ministério Público. Destas reuniões também participavam lideranças Tembé do Gurupi, Kaapor e Timbira. Em várias ocasiões, “a casa das espanholas” (era assim que as lideranças denominavam a nossa residência em Belém) tornou-se um espaço de reunião destes representantes indígenas para discutir questões jurídicas referentes à regularização fundiária da RIARG. Nesses debates participavam, além das “espanholas”, o advogado José Héder Benatti (então secretário geral da SPDDH), agentes do CIMI e uma estudante de antropologia pela UFPA.¹³ Durante o trabalho de campo nas aldeias Tembé do Guamá, às vezes os membros do grupo requeriam minha colaboração para documentar alguns dos aspectos relativos às reclamações feitas por eles na Justiça, assim como para orientá-los na elaboração de documentos a serem encaminhados ao Poder Judiciário.

Essas demandas e atividades de ajuda contribuíram para consolidar a representação “de pessoa que estava disposta a ajudar” e para forjar critérios culturais de definição da categoria “ajuda” referentes à minha localização no grupo como pesquisadora, atribuindo-me certa legitimidade sobre determinadas questões, como por exemplo a respeito do meu suposto conhecimento dos direitos dos índios e do

¹³ Durante 1982, Noêmia Sales desempenhou, enquanto agente do CIMI, a função de professora nas aldeias Tembé do Guamá, permanecendo vinculada à pastoral indigenista até fins de 1988. Após o trabalho como professora, paralisou suas atividades nas aldeias, tendo sido retomadas, como antropóloga, em 1992 com o objetivo de realizar pesquisa financiada pela Universidade da Amazônia (à qual também estava ligada como professora de antropologia). Desde então, sempre manteve contato direto com os Tembé, desempenhando diversas práticas nas aldeias, como por exemplo “assessorar” nos trabalhos da constituição da *Associação do Grupo Indígena Tembé do Guamá* (AGITARGMA), aspecto que retomarei adiante. Cabe sublinhar também a sua participação como antropóloga na “Comissão Especial de Estudos sobre os índios Tembé Tenetehara da Reserva Alto Rio Guamá”, cujos resultados foram publicados pela Assembléia Legislativa de Belém (PA), em 1994, no livro intitulado *Tembé Tenetehara, a nação que resiste*.



“mundo de fora”. Estas condições ampliaram meu *capital simbólico* entre os Tembé, que acredito importante contextualizar na atuação dos outros atores que formam parte do mesmo campo. Além de contribuir para estimular e consolidar, de maneira geral, as expectativas dos Tembé depositadas na relação com a pesquisadora e, particularmente, as expectativas das lideranças, cujo capital social e interesse como “pessoas de frente”, ou como “pessoas que sabem lidar com o mundo dos brancos”, estão estreitamente vinculadas à rede de relações que criam com as “pessoas de fora”.

As denominadas novas diretrizes da política indigenista a partir dos anos 90, com implicações diferentes no exercício da tutela e, particularmente, mudanças na ADR/FUNAI em Belém são distintos aspectos que favoreceram, tanto as estratégias do CIMI na área, quanto as dos agentes da FUNAI, como mostraram, por exemplo, as alianças ou “política de nova vizinhança” estabelecidas entre as duas agências de mediação no início da década de 90. De acordo com um agente da FUNAI à época, advogado e responsável pelo Setor Fundiário da ADR/FUNAI em Belém:

“Há um tempo atrás havia um choque entre a política desenvolvida pelo CIMI e a FUNAI. Ultimamente não existe esse choque, porque a finalidade de ambos é melhorar as condições de vida do índio e proteger o índio” (depoimento de Amauri da Mota Azevedo, 1991).

Nesse novo contexto de aliança entre o CIMI e a FUNAI foram realizadas diversas reuniões na sede do CIMI (Belém), com a finalidade de procurar soluções conjuntas para o “problema Tembé”. Fomos convidadas para participar dessas reuniões as antropólogas Noêmia Pires de Sales, eu e a pesquisadora Mercedes Zegrí. Para os agentes do CIMI, da FUNAI e Noêmia, a minha condição de pesquisadora do grupo e antropóloga pressupunha a “obrigação de ajudar” os Tembé, entendida como uma retribuição dos meus conhecimentos.

Como se fosse uma ordem natural, o antropólogo (neste caso eu) deveria também contribuir à “conquista dos direitos dos índios” ou “ajudá-los nas suas necessidades”. Ou seja, como se a atribuição de antropóloga tivesse implícito o “dever moral” do pesquisador que, atribuído de modo geral pelos seus conhecimentos e, particularmente, pela produção de conhecimento sobre o grupo, se fundamentasse na idéia de que o trabalho do antropólogo não só deveria beneficiar a si mas também ao seu objeto de estudo, sobretudo quando o mesmo é reconhecido como um problema social. As palavras do chefe do Posto Indígena Canindé, Chico Potiguara, podem ajudar a exemplificar essas argumentações:

“Os grupos indígenas eles são pessoas que vivem uma situação tão difícil do ponto de vista do despertar de tantos interesses e cobiça pelas suas terras, (...) que eles têm tantos inimigos, tantas pessoas que querem destruir o índio. Porque a opinião majoritária é que o índio é um estorvo e um empecilho, deve sumir, deve se agregar porque [o índio] é coisa de primitivo, atrasado e ele tem que deixar de ser daquela maneira. Então eu acho que se você tem uma formação, teve a oportunidade de ter uma formação de estudo, eu acho que tem a obrigação de tentar usar o seu saber, seu conhecimento no sentido de defender aquele grupo (...), através de seu trabalho, através da sua capacidade de mudança, aqui na nossa sociedade, para que defenda os interesses daqueles índios” (depoimento de Chico Potiguara, 1998).¹⁴

¹⁴ Após ter sido aprovado em concurso e realizado o curso para técnico indigenista, Chico Potiguara ingressou na FUNAI em 1985. Potiguara tem uma formação, segundo suas palavras, “humanista”, que procede da sua militância em partido comunista e envolvimento em movimento estudantil na Universidade”. Embora sua preocupação com os índios não esteja diretamente relacionada à formação de militante de esquerda, Potiguara considera que o caráter humanista procedente dessa trajetória, preocupado com as minorias, contribuiu para ter, uma maior sensibilidade pela “causa indígena” após sua experiência trabalhando como chefe de posto em áreas indígenas (depoimento Chico Potiguara, 1998).

Ainda que as interpretações de Chico Potiguara devam ser vinculadas às condições em que são produzidas, e/ou à posição que ele ocupa no campo de ação indigenista como funcionário da FUNAI, destinado a exercer as funções de chefe de posto ou técnico indigenista, elas permitem não apenas sintetizar as palavras dos outros agentes que formam parte constitutiva do mesmo campo de ação indigenista (leia-se membros do CIMI, a antropóloga Noêmia), mas também revelar a base ética e/ou cultural na qual se fundamentam as idéias que estruturam as representações e práticas desses agentes. Isto é, o *habitus* desse campo,¹⁵ cujo código ético se rege segundo a lógica da “generosidade” ou do “desinteresse”, ou melhor, no dever moral de ajudar os grupos indígenas, no caso, “ajudar os Tembé na solução dos seus problemas”.

As “obrigações” do pesquisador

Resolvi concluir a pesquisa sobre “contatos interétnicos” em 1991 e dar continuidade a minha formação de antropóloga iniciando o curso de mestrado no PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Em setembro de 1992, ao regressar a Belém, fui procurada por uma das lideranças Tembé do Guamá que me informou das novas normas aprovadas pelo grupo durante a minha ausência e das “obrigações” que teria que cumprir para prosseguir o trabalho de campo nas aldeias. Duas normas me foram impostas: viajar à área com o prévio aviso pelo sistema de fonia da

¹⁵ Uso a noção de *habitus* no sentido elaborado por Bourdieu (1994), segundo o qual é importante pensar em termos de *habitus* e de campo porque “permite compreender que existem comportamentos desinteressados que não têm como princípio o cálculo do desinteresse, a intenção calculada de superar o cálculo ou de mostrar que se é capaz de superá-lo (...) Se o desinteresse é possível sociologicamente, é porque existe uma coincidência entre uns *habitus* predispostos ao desinteresse e uns universos nos quais o desinteresse está recompensado” (Bourdieu 1994: 153 e 155).

ADR/FUNAI em Belém e a “obrigação” de realizar uma viagem às aldeias do Guamá para mostrar os resultados da pesquisa e para lhes entregar uma cópia do trabalho. Também me foi solicitado que explicasse quais eram os meus projetos futuros como antropóloga.

Um mês depois, cumprindo as normas, entrei na Reserva pela aldeia do P.I. Guamá. Ao chegar à aldeia São Pedro, realizou-se uma assembléia na qual fui informada que as exigências respondiam à necessidade do controle de entradas e saídas da Reserva para evitar riscos sobre possíveis divulgações das discussões e daquilo que acontecia nas aldeias. A outra exigência estava relacionada com o trabalho de pesquisa e com a nova localização – como antropóloga – no espaço social do grupo, defendida nos termos de contribuição ao conhecimento da história do grupo. Informei dos resultados da pesquisa correspondente ao período 1989-1991 e entreguei-lhes uma cópia do trabalho intitulado *Los Tembé: Articulación Interétnica e Identidad Étnica*, informando-lhes também sobre minhas intenções de regressar novamente ao Rio de Janeiro para prosseguir meus estudos, dos quais dependia também a possibilidade de voltar ao estado do Pará, a fim de dar continuidade à pesquisa.

As “obrigações” que me foram impostas em outubro de 1992, enquanto condições feitas publicamente pelo grupo, revelavam uma ruptura na minha relação com os seus integrantes, o que implicou continuidade e descontinuidade no marco das prestações e contra prestações da relação entre pesquisador-pesquisado. Até esse momento, as petições de ajuda feitas pelos Tembé nunca me haviam sido colocadas como uma condição prévia para que eles aceitassem minha presença na Reserva, ou para poder desenvolver a pesquisa, como se as minhas viagens à RIARG e o próprio tempo de permanência nas aldeias apenas respondessem ao meu cronograma de trabalho e à dinâmica da interação com o grupo. A única imposição formal para poder realizar a pesquisa era a de obter (e manter) a autorização con-

cedida pela FUNAI; esta autorização oficial está relacionada ao procedimento legal da FUNAI sobre a produção de conhecimento a respeito dos grupos indígenas que estão sob sua tutela¹⁶ e aparentemente desvinculada da relação que eu mantinha com o grupo, não existindo, em momento algum, imposições prévias por parte dos Tembé.

A paralisação da pesquisa com os Tembé, após março de 1992, foi vivenciada por alguns membros do grupo como não-cumprimento das minhas obrigações, sendo recriminada por “*ter ido embora e não falou nada para a gente (...), assim não dá, porque a comunidade tem que saber o que a pessoa veio fazer aqui*” (Kelé, aldeia São Pedro, 1992). Ao contrargumentar que essas acusações eram infundadas pois eu tinha informado ao grupo, em fins de 1991, dos meus planos de morar no Rio de Janeiro, o próprio Kelé, na época cacique geral dos Tembé do Guamá, argumentou:

“Tudo bem, nesse tempo as coisas eram diferentes, o pessoal entrava, ía embora e ninguém sabia nada do que acontecia. Agora não! agora, qualquer pessoa de fora que chegar na área tem que falar com a comunidade e dizer o que veio fazer. É assim que foi colocado no *regime*”.

Foi nesse momento que, pela primeira vez, fui classificada como “antropóloga” e como “pessoa de fora” a quem se atribuía uma série de normas e/ou obrigações, entre elas, minha contribuição como

¹⁶ Ver, com relação aos procedimentos legais para poder realizar pesquisa nas Reservas indígenas, Oliveira Filho, “Notas sobre a normatização da autorização de Pesquisa Etnológica”. O autor analisa, nesse trabalho, a portaria nº 745, de 06.07.88 da presidência da FUNAI sobre as normas para o ingresso nas áreas indígenas e suas implicações com as pesquisas dos antropólogos. Embora, nos últimos anos houvessem tentativas por parte do órgão indigenista de “democratizar” essas formas de controle e regularização do ingresso nas áreas indígenas, por exemplo, através da “consultoria” de especialistas, como antropólogos. Quem continua detendo o controle ou autoridade para aceitar ou negar essa permissão é, em última instância, a FUNAI.

pesquisadora e a obrigação de informar sobre minhas entradas e saídas da Reserva, condições nunca antes exigidas.

Tais obrigações, contextualizadas dentro das novas condições sociais geradas a partir de abril de 1992, coincidiram com a chegada à área do Guamá de um novo chefe de posto, Dilson Marinho. Este processo, denominado pelos Tembé do “Reorganização-Revolução”, influenciou, entre outros aspectos, para a *invenção* de práticas rituais ou simbólicas e de novas formas de controle e regulação social do grupo, em estreita conexão com a idéia manifesta por alguns Tembé de mudar, enquanto grupo “autenticamente Tembé”¹⁷, sua condição de índios tutelados visando à defesa e garantia dos seus direitos sobre o território. Num sentido mais amplo, essas novas condições devem ser relacionadas à luta pela institucionalização e legitimação social dos Tembé, processo que, em 1996, teve sua expressão jurídica com a constituição da *Associação do Grupo Indígena Tembé do Alto Rio Guamá (AGI-TARGMA)*. Por enquanto, interessa-me abordar alguns dos elementos que contribuíram, nesses momentos, para forjar os critérios culturais atribuídos pelos Tembé do Guamá para a categoria antropólogo.

A atuação do novo chefe de posto e a presença da antropóloga Noêmia Pires de Sales (que estava realizando, nesse período, sua pesquisa junto ao grupo) foram dois elementos relevantes para a minha localização no grupo como antropóloga e para a imposição das obrigações relativas a essa classificação colocadas, sobretudo, pelas lideranças. Por exemplo, durante a viagem de 1992, uma das lideranças comentou: “*Porque vocês* [referindo-se a mim e à Noêmia] *são*

¹⁷ O conceito “autenticamente Tembé” foi usado na minha dissertação de mestrado, com o intuito de compreender os critérios de legitimidade do grupo e/ou da cultura e identidade Tembé, a partir de uma proposta de desnaturalização ou desubstancialização dos mesmos. O conceito *autenticidade* foi utilizado no mesmo sentido que Peterson em “*La fabrication de l’authenticité: le country music*” (1992: 3-20).

antropólogas, né? (...), e poderiam ensinar para a gente muita coisa da cultura dos antigos” (Cambeua, aldeia P.I. Guamá, 1992).

Nessa mesma viagem, defrontei-me com várias situações nas quais também o novo chefe de posto, classificando-me como antropóloga, argumentava a necessidade da minha contribuição ao grupo, tanto pelos meus contatos no exterior, aparentemente favorecidos pela nacionalidade estrangeira, como também pelos conhecimentos sobre o grupo, ou pelos conhecimentos como antropóloga que, supostamente, me autorizavam a produzir conhecimentos e/ou falar sobre a “vida e cultura dos índios”. Além dos seus pressupostos sobre o significado e conhecimentos de antropologia (leia-se produção de antropólogos sobre os índios brasileiros), ele tinha como referencial do que é (ou deve ser) um “verdadeiro antropólogo”: a antropóloga Dominique Gallois. Segundo Dilson:

“Ela [Dominique Gallois] estudou muito a cultura dos *Waiãpi* e conhece muito bem seus costumes, tradições. Ela não é do tipo de antropólogo que vai lá, estuda os índios e depois vai embora e não lembra mais (...) faz muita coisa pelos índios *Waiãpi*, além do mais é uma pessoa muito conhecida, tem muitos contatos não só aqui no Brasil, lá fora também, faz projetos, ela consegue recursos! Tudo isso é muito bom para os índios” (depoimento de Dilson Marinho, aldeia P.I. 1992).¹⁸

¹⁸ Entre 1988 e 1991, Dilson Marinho exerceu o cargo de chefe substituto da FUNAI com os *Waiãpi* (estado do Amapá). Segundo Dilson, durante sua “chefia do posto”, desenvolveu trabalhos conjuntos com a antropóloga Dominique Gallois, vinculada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, vem desenvolvendo trabalhos de pesquisa acadêmica entre os *Waiãpi* (Gallois 1992, 1996 e 1999), assim como atividades práticas com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI/SP) em algumas aldeias *Waiãpi*. Entre estas atividades, destaco as relativas à produção de conhecimento sobre o grupo, visando a fornecer subsídios para o desempenho de “trabalhos práticos no campo da economia e/ou para “programas de intervenção direta” no campo da política e do saber, dentro do contexto do movimento de reafirmação étnica (...) entre os povos indígenas do Brasil” (Gallois & Carelli 1995:206).

Para alguns Tembé, os referenciais legítimos da categoria antropólogo eram Dominique Gallois, Lúcia Andrade e, principalmente, o trabalho desenvolvido na RIARG por Noêmia Pires de Sales. Gallois é conhecida como “a antropóloga dos índios *Waiãpi*”, atributo que está vinculado às práticas do chefe do P.I. Guamá, Dilson Marinho. As representações a respeito de Andrade eram mais genéricas, sendo vinculadas ao seu “trabalho político” como “assessora dos índios Tupi”¹⁹. Em relação à antropóloga Noêmia Sales, além do trabalho de pesquisa mencionado acima (Nota 10) destaca-se a atuação como “assessora profissional”, como ela faz questão de definir sua prática política ligada à categoria de antropóloga. Esta categoria inclui sua atividade como pesquisadora que contribui para a produção de conhecimento sobre a “história dos Tembé”, recompilando, por exemplo, material historiográfico a respeito das origens, migração e localização espacial do grupo Tembé-Tenetehara e cultura dos antepassados²⁰, além de sua colaboração na criação da Associação dos Tembé do Guamá (1996), e na assessoria aos trabalhos desenvolvidos através dessa Associação.

Em setembro de 1995, ao retornar ao estado do Pará com a finalidade de concluir o trabalho de campo para a dissertação de mestrado, informei aos Tembé do Guamá e do Gurupi (através da fonia da FUNAI de Belém) sobre a minha intenção de viajar às

¹⁹ Lúcia Andrade participou como antropóloga e membro da Comissão Pró-Índio de São Paulo na criação e assessoria do Conselho de Articulação dos Povos Tupi (ANTAPAMA), entidade criada formalmente em 1992, constituindo uma unidade a partir de critérios de classificação lingüísticos.

²⁰ *Tenetehara* é o termo usado na literatura antropológica para definir os grupos Tembé e Guajajara, a partir da classificação “Tupi-Tenetehara”, fundamentada na definição de “áreas culturais” em base a critérios lingüísticos e culturais utilizada, entre outros, pelos “teóricos da aculturação”.

aldeias. Sem esperar sua resposta, resolvi viajar à área do Guamá no mês de outubro. Aquela atitude estava fundamentada nas supostas intenções de retorno "criadas" na minha última viagem, realizada em 1992, consciente de que estava "infringindo" a norma de obter a pré-*via* autorização da "comunidade" para entrar na Reserva enquanto "pessoa de fora" e a de informar os motivos da viagem.

Nessa ocasião foram realizadas reuniões em três aldeias, com a finalidade de negociar a realização da investigação nos termos acordados em 1992 e de informar sobre a minha vontade de pesquisar a respeito da cultura dos Tembé do Guamá, além da proposta de incluir também na pesquisa os Tembé do Gurupi. Nessas negociações, surgiram discussões em torno de como fazer a pesquisa e dos procedimentos a seguir na elaboração do texto. Alguns Tembé mostraram seu interesse (ou preocupação) em discutir os resultados da pesquisa antes de eu entregar o texto ao Museu Nacional, assim como também sobre os Tembé que eu deveria escolher como "informantes".

Se o trabalho de campo, como sugere Fabiam (1983: 140), implica numa relação de intersubjetividade que passa por analisar as condições de produção, é Herzfeld (1987) que indica explicitamente a idéia de negociação de pesquisa. Os significados e os provocadores de mudança, dependem de "quem está falando, para quem, sobre o quê, e em que contexto" (Herzfeld *ibid.*: 155). Contemplar as argumentações de Herzfeld dentro do contexto de negociação, acima mencionado, entre pesquisador e pesquisado, que pressupõe ponderar também sobre a condição do pesquisador como "nativo" – isto é, examinar sua contribuição, explícita ou implícita, na construção e elaboração da pesquisa – pode ser de grande utilidade para tentar compreender o sentido da problematização que emerge sobre a forma

final do texto e a escolha de “informantes autorizados” pelos Tembé, no referido contexto de pesquisa.

Esta preocupação com a forma final do texto e a escolha de “informantes autorizados” pelos Tembé está estreitamente relacionada com os efeitos sobre o grupo das lutas de identidade ou de definição verdadeira de ser índio Tembé. Em várias situações, o grupo tem sido colocado em questão, sendo caracterizado segundo os estereótipos que definem a coletividade população regional (leia-se nacional na sua dimensão regional), mais que propriamente como índio.²¹ Entre estas, destaco as situações em que o antropólogo (ou cientista) passou a fazer parte dessas *lutas de classificação*.²²

Nesse contexto, os Tembé que tentaram impor condições para o desenvolvimento e elaboração da pesquisa, ao mesmo tempo estavam questionando a minha autoridade como antropóloga para produzir conhecimento sobre o grupo. Tanto nos momentos da negociação como no decorrer da pesquisa, foram vários os contextos em que os

²¹ Uma análise do processo da “luta de identidade Tembé” como um tipo de “luta de classificação” foi abordado na sua positividade na minha dissertação de mestrado e nos seus desdobramentos posteriores, que resultaram na produção de dois artigos: *A disputa pelo sangue: reflexões sobre a constituição da identidade e unidade Tembé* (1997), e *A identidade e a memória como fenômeno de construção social: os Tembé e o “Tempo dos Antigos”* (1998).

²² Para uma análise das *lutas de classificação* e implicações das mesmas, ver Bourdieu (1989, 1982). Segundo este autor, o que está em jogo nas lutas de identidade como um tipo de “luta de classificação” é a imposição de percepções e de categorias de percepção do mundo social. Ampliando essa linha de argumentação, o autor comenta que os “atos de categorização”, como as categorias “etnia”, “região”, “etnicidade”, são atos performativos, no sentido de trazer à existência o que se nomeia no próprio ato, porém sua eficácia “é proporcional à autoridade daquele que enuncia” (Bourdieu 1989: 116). Nesse sentido, partindo do pressuposto de que o cientista social é reconhecido socialmente como agente legítimo para produzir conhecimento sobre o mundo social e “obrigado a classificar para conhecer”, o autor considera que qualquer “veredito científico” que produz, por mais “neutro” que se apresente, contribui para modificar o objeto (ibid.: 111).

Tembé me faziam referência explícita às interpretações que alguns pesquisadores e/ou antropólogos tinham feito sobre o grupo, fossem elas para questionar ou para confirmar a identidade Tembé. A esse respeito, um dos líderes do Guamá argumentou:

“Porque já veio antropóloga por aqui que nos prejudicou, falando muita mentira: que nós não era índio, que era tudo misturado. Ela ia perguntando a todo mundo se era índio ou misturado. Aí depois colocou no papel, no documento dela e pronto! Ninguém podia fazer nada!! Por isso que nós quer saber, antes de tu entregar para o teu chefe, lá no Rio, nós quer saber o que tu vai escrever no teu documento sobre o povo Tembé. Tu não vais falar da gente? Falar de nós? Então nós precisa saber se é certo ou errado o que tu vai contar no papel” (depoimento de *Piná Tembé*, Aldeia P.I., 1995).²³

Nas interpretações de Piná cabe sublinhar também a maior eficácia performativa que a escrita tem sobre a realidade social, ou para a demonstração das “verdades”. O caráter mais fixo e formal que a escrita fomenta parece ser uma das preocupações que emergem das suas interpretações.²⁴

A pretensão de alguns Tembé de me classificar como a “nossa antropóloga” foi outro dos elementos incorporados nas negociações de 1995. Eu era consciente de que a não aceitação dessa classificação poderia por em questão meu “contrato” com os Tembé ou, pelo menos, para que alguns membros do grupo pensassem que eu poderia deixar de cumprir, no futuro, as obrigações ali definidas. Entretanto, a

²³ Piná é representante dos Tembé no Conselho de ANTAPAMA (Nota 16) e Coordenador Geral desse Conselho. A respeito da trajetória de Piná como liderança Tembé, ver Alonso (1996), especialmente o capítulo II.

²⁴ A respeito das implicações e mudanças que pressupõe a introdução da escrita nas sociedades, ver Goody (1990).

não aceitação dessa classificação influenciou para que nas reuniões aparecesse, explicitamente, outra série de argumentos a respeito dos critérios que alguns Tembé atribuíam à categoria antropólogo como, por exemplo, a legitimidade dos antropólogos como porta-vozes dos direitos dos índios: “*O antropólogo é uma pessoa importante que fala e briga com o governo para defender os direitos dos índios*” (depoimento de Israel, aldeia São Pedro, 1995), sem esquecer aquelas interpretações referentes ao estudo da história e cultura dos índios.

Embora correndo os riscos de não obter a autorização e/ou de provocar uma “ruptura” na relação pesquisador-pesquisado, rejeitei algumas das condições que, sobretudo, as lideranças pretendiam me impor, entre elas, a escolha dos informantes e o processo de discussão a respeito do texto antes da entrega ao Museu, argumentando a incompatibilidade de aceitá-las para o “bom desempenho do meu trabalho”. O resultado final da negociação foi a permissão para desenvolver o trabalho de pesquisa segundo os meus critérios, mas com o compromisso assumido por mim publicamente nessas reuniões de que após a apresentação da dissertação, além de discutir os resultados da pesquisa, teria a obrigação de retribuir ao grupo, isto é, assessorar o grupo a respeito, por exemplo, dos problemas da terra e na elaboração e viabilização de projetos destinados a resolver outros problemas como educação, saúde e lavoura.

Essas “negociações” e seus resultados devem ser relacionados com a minha condição de pesquisadora e estudante vinculada a uma instituição oficial (Museu Nacional/UFRJ) que, para os Tembé, pressupunha que a conclusão do meu trabalho sobre o grupo iria “ajudar na minha profissão”. Além disso, devem ser relacionados também com o processo que algumas lideranças Tembé denominam “o nosso regime”, com a intenção de se opor à ordem criada durante o processo denominado de “Reorganização-Revolução”, em que essas lideranças

pretendiam então deslegitimar o “regime anterior”, argumentando que fora criado ou imposto em 1992 pelo chefe de posto Dilson Marinho – e não pela “comunidade”, pelo “nosso povo”. Foram essas mesmas lideranças que, em 1993, iniciaram as discussões voltadas para a criação da Associação juridicamente formalizada que representasse os Tembé do Guamá.

Seria interessante ainda destacar, em relação à categoria antropólogo, o vínculo que existe entre os critérios que os Tembé atribuem a essa classificação e aqueles que são atribuídos ao antropólogo dentro da divisão que se faz do trabalho no campo intelectual, como agente legítimo para falar e escrever sobre os índios. É possível afirmar que o senso comum acadêmico teve efeito mágico sobre a “realidade social brasileira”, como revelam as práticas e representações que os Tembé elaboram sobre o “antropólogo legítimo”. Não obstante, para evitar cair em naturalizações ou determinismos culturais, é necessário questionar tais representações, tidas como dadas e considerá-las no contexto em que se atualizam ou realizam.

Se, por um lado, os Tembé atribuíam, de maneira geral, critérios de definição legítima à categoria antropólogo tomando por base os critérios do *senso comum acadêmico*, por outro, tais atribuições pressupunham, para alguns Tembé, questionar a legitimidade desses critérios, particularizando e/ou criando nos diversos contextos suas atribuições culturais como, por exemplo, através da representação “nossa antropóloga”. Pois, ainda que exista na “realidade” uma certa definição “oficial” da categoria antropólogo, penso que é nos contextos de interação que ela se faz e realiza. Em outros termos, não se trata da representação antropólogo como categoria dada ou objetiva, que define os critérios culturais do antropólogo(a), senão do antropólogo que o grupo reconhece e acredita e, portanto, atribui-lhe ou não autoridade e legitimidade às suas ações.

Nessa mesma linha de argumentação é possível tentar compreender as preocupações de alguns Tembê a respeito da elaboração e redação final do meu texto, cuja negociação permitiu não apenas esclarecer melhor os critérios da categoria antropólogo, mas também revelar, parafraseando Bourdieu, uma característica constitutiva das lutas de classificação: colocando em jogo, ao mesmo tempo, a definição das atribuições do antropólogo, a identidade social do pesquisado e do pesquisador, e as várias expectativas de cada um destes atores nas relações entre pesquisador e pesquisado(s), ou entre “sujeito conhecedor” e o “sujeito empírico”.

OS TEMBÊ DO GURUPI E A OBJETIVAÇÃO DO CONCEITO “AJUDA DO PESQUISADOR”

O processo de relações entre pesquisador e pesquisado com os Tembê do Gurupi foi iniciado em 1989 quando, junto com a colega Mercedes, fizemos a primeira viagem. Poucos meses depois do nosso primeiro contato com os Tembê, decidimos que Mercedes concentraria seu trabalho no grupo da área Gurupi e eu no do Guamá. Vários motivos influenciaram esta decisão, sendo o principal deles a percepção das “diferenças culturais” existentes entre a maioria das famílias que vivem em uma área e noutra. O objetivo era unificar, com fins comparativos, ambas as pesquisas. A distância geográfica entre as áreas e as dificuldades de comunicação foram, naquele momento, um motivo prático que também interferiu em nossa escolha.

Além da permanência de 15 dias nas aldeias Tembê durante a viagem que realizei em 1990, minha experiência, entre 1989 e 1991, com esse grupo está ligada aos contatos realizados em Belém com alguns membros do grupo, durante sua estada nessa cidade para tratar de “questões ou problemas da terra”, além das minhas visitas à Casa

do Índio,²⁵ localizada em Belém e, sobretudo, ao trabalho e experiência que Mercedes teve com o grupo durante esse período.

A partir de 1995, com o objetivo de desenvolver trabalho de campo com vistas à elaboração da dissertação de mestrado, reiniciei o contato com os Tembé do Gurupi. Naquele momento, os membros do grupo me impuseram, como condição para o desenvolvimento da pesquisa, a "obrigação de ajudar" ou de retribuir ao grupo após terminado o trabalho, além de entregar uma cópia da dissertação após sua apresentação, e/ou de qualquer trabalho ou documento que escrevesse sobre o grupo.²⁶

Para alguns Tembé do Gurupi, a formalização da minha relação com o grupo estava também relacionada à minha suposta "ruptura" das obrigações, ou seja, ao fato de "ter ido embora sem avisar" e, sobretudo, às novas condições que estavam impondo, há alguns anos, a qualquer pesquisador para entrar e permanecer na área para desenvolver seu trabalho.²⁷

A representação, às vezes indiferenciada, de alguns Tembé sobre mim e Mercedes, ainda que tenha favorecido a minha receptividade no grupo durante a viagem de 1995, também contribuiu para a percepção

²⁵ A Casa do Índio como espaço institucional vinculado à FUNAI foi originalmente criado pelo antigo órgão indigenista Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para dar assistência à saúde e/ou hospitalar aos grupos indígenas nas capitais ou cidades relativamente próximas às aldeias. Pela sua função de albergar índios de diferentes grupos que chegam à cidade, a Casa do Índio é também um lugar de socialização, favorecendo a criação de intercâmbios e de "novas" relações sociais.

²⁶ Considero de interesse mencionar que, para Mercedes, nunca foi colocada, pelo menos explicitamente, qualquer condição durante o período que desenvolveu trabalho de campo nas aldeias Tembé do Gurupi (1989 e 1992), assim como em nenhum momento foi-lhe atribuída a classificação de "antropóloga".

²⁷ Pesquisador é o termo genérico incorporado pelos Tembé nos últimos anos para definir o cientista que pretende desenvolver trabalho de campo nas suas aldeias. Inclui desde pesquisa na área de ciências sociais, assim como na de biologia, agronomia, etc.

da ruptura. Nessa viagem, muitas famílias, sobretudo aquelas com as quais Mercedes havia estabelecido relações de maior proximidade, referiam-se nos seguintes termos: “A Mercedes não gosta mais da gente. Nunca mais voltou”. Para estas famílias, as nossas viagens anteriores e permanência nas aldeias eram percebidas como pessoas conhecidas que “vêm passear porque gostam da gente”.

As famílias com as quais Mercedes teve menor contato me confundiam, geralmente, com ela; para estes Tembé, nossa permanência anterior nas aldeias era definida como alguém que “vem passear para espiar a gente e vai embora” [aqui, “passear” tem a conotação de intruso ou não convidado]. Estas representações implicam uma classificação a partir de critérios de exclusão social e, portanto, sem referencial explícito de integração, enquanto que as interpretações das famílias com as quais Mercedes tinha maior proximidade se fundamentavam em critérios de familiaridade ou em pressupostos de integração ao grupo.

As negociações se desenvolveram, de modo geral, nos mesmos termos que as realizadas com os Tembé do Guamá. Na discussão surgiram critérios sobre a definição do antropólogo, o tipo de autoridade ou reconhecimento atribuído pelo grupo, por exemplo, como pessoa que estuda a “vida do índio”, os “seus costumes”, “o lugar onde o índio vivia primeiro”. Entre as condições impostas pelos Tembé do Gurupi, ênfase a necessidade prévia de avisar e expor ao grupo os motivos da visita. Embora na discussão também surgiram critérios com relação ao tipo de obrigações ou de ajuda” a serem retribuídas – como, por exemplo, apoiar nas questões da “defesa da terra”, “elaborar documento”, “fazer projeto”, “assessorar nas coisas do branco”. A avaliação dos termos da ajuda seria mais amplamente debatida no decorrer da relação, ficando, assim, condicionada à

autorização e ao desenvolvimento do trabalho, ao compromisso do pesquisador em ajudar ou atender às demandas do grupo.

A importância do meu estudo e do conhecimento sobre os Tembé, concretamente sobre o conhecimento dos “seus problemas e necessidades para a elaboração de projetos”, foi também um dos argumentos utilizados por alguns Tembé para justificar as obrigações que devia cumprir. *Muxí*, uma das novas lideranças da aldeia *Teko-haw*, expressava, nos seguintes termos, uma dessas demandas:

“Então, Sara, agora você vai ajudar nós, fazer projeto porque tu sabes que nós quer, tu estudou como nós vive, tu conheces os nossos problemas melhor que a gente porque já estudou nós. Bom, nossos problemas não, porque foi o branco que trouxe para nós. Então tu já sabes o que nós quer” (*Muxí*, aldeia *Teko-haw*, 1995).

O significado atribuído por *Muxí* à interpretação “nossos problemas” – que inclui objetivações como problemas da terra, educação, saúde, compreendidas como problemas que o “*branco* trouxe para nós” – está vinculado, como se verá adiante, aos efeitos que teve, sobretudo junto às lideranças, o debate maior a respeito do “problema Tembé”. Formam parte constitutiva desse debate, entre outros, os agentes do órgão indigenista, do Conselho Indigenista Missionário, a antropóloga Noêmia Sales e, indiretamente, Mercedes Zegrí e eu, a partir do momento em que começamos a pesquisa nas aldeias Tembé, uma vez que os efeitos do campo de ação indigenista e/ou processo de relações entre agentes do órgão indigenista e os Tembé passaram a interferir na nossa relação com o grupo.

O DEBATE SOBRE A “AJUDA DO PESQUISADOR”

As implicações que o contexto de negociação gerado durante a viagem de 1995 apresentam para a relação pesquisador-pesquisado estão ligadas não tanto à formalização relativa à permissão ou autorização para entrar na área – já que segundo um membro do grupo, “a FUNAI sempre mandava um rádio para a gente avisando, só que não era que nem agora com você” – quanto à reflexão e/ou à objetivação, decorrentes do debate público gerado entre os membros do grupo, sobre o significado da categoria “ajuda” do pesquisador e, em última instância, sobre o significado da relação e das expectativas e demandas que os diferentes membros projetavam. Nesse sentido, comentava Jacinto:

“[Há um tempo atrás] quando chegava alguém de fora, só queria falar com as pessoas mais velhas, que era para contar da história dos costumes do índio, e ninguém mais sabia como é que era esse negócio de pesquisa. Aí, podia dar qualquer coisa, sabão, fumo... [parte das trocas usuais entre pesquisador e pesquisado]. Depois ia embora para o lugar dele e, pronto, nunca mais voltava. Agora não, agora isso se acabou. Agora, a gente se reúne para discutir o que o pesquisador vem fazer, se é bom ou ruim para comunidade. Aí, resolve se é para ficar ou para ir embora” (depoimento de Jacinto, aldeia *Teko-haw*, 1998).²⁸

O elemento significativo desta nova situação, referida nas interpretações de Jacinto, é que marca uma descontinuidade nas expectativas e demandas geradas no processo de relações entre pesquisador e pesquisado. Inicialmente, tais expectativas ou demandas

²⁸ Jacinto, como “nova liderança”, tem a função de substituir ou representar a “liderança principal”, *Muxi*, nas viagens destinadas a solucionar os “problemas externos”, sendo que também colabora na aldeia com o *cacique geral* na solução dos “problemas internos”.

estavam vinculadas, pelo menos aparentemente, às trocas ou obrigações implícitas decorrentes do tipo de relação pessoal ou privada que o pesquisador estabelecia com seus informantes, geralmente as pessoas mais velhas do grupo, sem esquecer o tipo de mediação exercida, nesse processo, pelos agentes do órgão indigenista. O conceito “pesquisador”, ao ser colocado ou objetivado na “realidade social Tembé”, torna o pesquisador um problema público e as obrigações decorrentes do processo de relações entre pesquisador e pesquisado tendem a se formalizar, vinculando e limitando as demandas à noção de “interesses coletivos ou da comunidade” que estrutura, sobretudo, idéias das práticas de alguns membros do grupo, como por exemplo, das denominadas novas lideranças.

Contextualizadas essas idéias e práticas dentro do processo, nesses momentos ainda recentes de discussão e debate no interior do grupo sobre a construção ou estabelecimento de “novos rumos” para o seu futuro, implicam num novo sentido de “se organizar”. Processo que, como se verá adiante, teve sua manifestação recentemente formalizada através da constituição da *Associação dos grupos indígenas do Gurupi: Zane Ywy Ka’a* (Nossa Terra/Nossa Mata). Igualmente, considero a “descontinuidade” na relação pesquisador-pesquisado em estreita vinculação com a descontinuidade das práticas dos agentes do órgão indigenista na área. Veja-se, por exemplo, a interpretação de Boluta Tembé sobre o debate da “ajuda”, no contexto das práticas implementadas nas aldeias pelos chefes de posto Lupécio (durante a década de 80 e início dos anos 90) e Chico Potiguara, que assumiu o cargo em 1992, no qual permanece até hoje:

“Nós começamos a ‘pegar’ essa questão [“ajuda do pesquisador”] depois de Lupécio para cá. Porque Lupécio não era como esses de aí [refere-se ao Chico Potiguara], não explicava como é que era esse negócio de pesquisa, se ele podia ajudar ou não. Não, isso

não falava, ele só falava que era sobre um trabalho, um estudo para ver como era o viver do índio, como é que o índio trabalha, como era que o índio pescava, era assim sobre a vivência dele, a cultura, como era que nós cantava, se nós era índio ou não. E era para nós decidir, se deixava entrar ou não, mas que pela parte dele [Lupécio] não entrava. Aí como a gente não sabia mesmo de que se tratava, não sabia se ‘era para ajudar ou não’, às vezes deixava [entrar], mas já teve muito que foi embora” (depoimento de Boluta, aldeia *Teko-Haw*, 1998).²⁹

Referindo-se ao atual administrador, Frederico Miranda e ao chefe de posto Chico Potiguara, Boluta comenta:

“A FUNAI dizia assim: –‘olha a pessoa que quer ajudar vocês, deixa entrar, conversam com ela’ – (porque quando é oficiado pela FUNAI, a FUNAI avisa). Disse: –‘olha, está indo para lá (vamos dizer) a Sara’. Aí depois perguntava qual era o trabalho dela.

‘Então, esse pessoal que vem de longe, americano, vocês pedem uma ajuda. Como é ajuda? Não é para pedir dinheiro, pede ajuda assim: conta o caso de vocês, sobre o viver de vocês, que não é mais como naquela época, que vocês estão trabalhando com medo porque estão preocupado com os invasor [es]. Vocês colocam para ele, que ele leva ali para fora’ [divulgar] (...). Porque tinha branco que vinha aí, sem fazer nadinha.

– ‘Veio fazer o quê?’

– ‘Não, só estou ‘passeando’...

²⁹ Boluta é Tembé da aldeia *Teko-Haw*, pelo “seu comportamento generoso” e “*interessado*” – conceito “nativo” que avalia as atitudes ou comportamentos, consideradas como “desinteressados” ou “gratuitos”, em benefício do grupo. Foi escolhido pelo grupo há uns anos para acompanhar e/ou ajudar o “*cacique geral*” nos trabalhos ou solução dos “problemas internos da comunidade”.

– ‘Então volta’. Agora se vinha orientar o índio, e falava como é que era, aí tudo bem” (idem).

Nos contextos de debate entre os membros do grupo sobre as condições de “ajuda do pesquisador”, segundo a interpretação de alguns Tembé, houve diversidade de opiniões, por exemplo, uns queriam saber “o que era isso da ajuda”, outros falavam, na interpretação de Boluta.

“... que ajuda era dinheiro, que o pesquisador devia dar para o grupo. Se, por exemplo, tinha que cantar, ensinar as ‘cantorias’, então tinha que pagar. Aí, uns diziam que não, que não era bem assim. Porque se vem pesquisar nós, olhar alguma coisa, como era que nós cantava, se nós era índio ou não, é bom para nós, porque existe Tembé, mas só era no nome. Mas na cultura, a língua não tinha falação” (idem).³⁰

Nas diversas situações de entrevista, formais e informais, destinadas a procurar interpretações a respeito das novas condições e/ou significados atribuídos ao “pesquisador” e a sua “ajuda”, as lideranças, favoráveis no seu discurso à permissão do pesquisador, sempre argumentavam sobre a importância que teve para o grupo, nos últimos anos, seu desempenho em fazer contatos com “aliados” e divulgar para “os de fora” a existência física e social dos Tembé.

³⁰ É importante levar em consideração, na interpretação da fala de Boluta, a disputa, por exemplo, entre as pessoas mais velhas que mantêm ou tentam manter o controle sobre o saber e produção da “tradição” – favorecido, muitas vezes, pelo pesquisador e pelas suas noções de “cultura” e “tradição” sobre essas sociedades, implícitas no seu objeto de pesquisa (ver acima a interpretação de Jacinto) – e as “novas lideranças” que tentam impor novas propostas “político-culturais”. Sem esquecer tal disputa no contexto do “novo significado político” que implica na manifestação da “cultura” e/ou “invenção de práticas culturais” para o reconhecimento e legitimidade dos agentes e do seu projeto político, seja explícito ou implícito, ver sobre essa particular relação entre *política e cultura*, Levobics (1991), Herzfeld (1992) e Alonso (1997, 1998).

Neste sentido, a minha presença na aldeia foi capitalizada por esses agentes, sobretudo nos contextos de reunião com o grupo, momentos que contribuíram para se fazerem valer como lideranças e, portanto, para legitimar suas práticas. Assim interpreta *Muxi* num desses contextos:

“Porque sempre os brancos falavam que Tembé não existia, bom, existia sim, mas só o nome, só que ninguém conhecia. Agora não, agora o Tembé é conhecido internacional e nacional. (...) Antes era só conhecido *Kaapor*, agora não, agora é Tembé. Nosso conhecimento [refere-se ao reconhecimento social] aumentou pelo menos dois, três, até pelo menos quatro degraus. [*Muxi* refere-se ao maior reconhecimento que os Tembé vêm tendo, nos últimos anos, em detrimento do “tradicional” interesse e prioridade dados aos *Kaapor* – outro grupo Tupi habitante daquela região – como “verdadeiros índios”, por exemplo, por parte dos pesquisadores e antropólogos.] (Depoimento de *Muxi*, aldeia *Teko-Haw*, 1998).³¹

Das interpretações de *Muxi*, assim como das anteriormente mencionadas por Boluta, interessa-me destacar, ainda, as relações que elas mantêm com as práticas e permanência nas aldeias, durante a segunda metade da década de 70 e início dos anos 80, da antropóloga Virgínia Valadão, conhecida pelos Tembé como uma das primeiras pesquisadoras que “falou para o branco que ainda existe Tembé”.

³¹ Cabe mencionar, em relação às pesquisas sobre os “índios no Brasil”, a definição dos Tembé como grupo “aculturado” e, portanto, com pouco interesse “cultural”, no sentido da “preservação de traços culturais puros” ou “autênticos”. Esta questão, de forma indireta, revelou-se quando, recém-chegadas ao Brasil, nos nossos primeiros contatos com pesquisadores brasileiros, alguns deles ficavam surpreendidos pela nossa escolha por um grupo que supostamente carecia de “interesse cultural” para pesquisadores estrangeiros, diferentemente, por exemplo, dos Kaiapó, na época um dos grupos mais divulgados pela mídia nacional e internacional.

Esta interpretação novamente revela aspectos das possíveis implicações que têm, sobre a realidade Tembé, os efeitos das práticas do antropólogo ou, para usar os termos de Bourdieu (1997:23), o *efeito de teoria*, efeito “propriamente político que consiste em mostrar (*theorien*) uma ‘realidade’ que não existe completamente até não ser conhecida e reconhecida”(tradução livre da autora).

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO “CAMPO DE AÇÃO INDIGENISTA”

Vai além dos limites deste trabalho fazer uma análise das práticas indigenistas e do processo de relações entre agentes do órgão indigenista e os Tembé; a intenção é indicar algumas características do processo que possam ajudar a compreender melhor as possíveis conexões entre as novas condições colocadas pelos Tembé ao pesquisador e as “continuidades” e “descontinuidades” do modelo de ação indigenista.³² Nesse sentido, para efeitos analíticos, adotei como recorte significativo desse processo o campo de relações gerado desde a segunda metade da década de 60 e início dos anos 70, partindo de um breve resumo da gênese do processo de construção do campo de ação indigenista criado com a institucionalização da ação indigenista, criação da RIARG e do Posto Indígena Tembé, em 1945.

³² Na dissertação de mestrado, fiz uma análise das práticas de ação indigenista instituídas com a criação da RIARG e do P.I. Tembé em 1945. Embora tenha centralizado a análise nos Tembé do Guamá, considero que o modelo de ação indigenista implementado pelo SPI na RIARG, seja no P.I. Tembé (área de Guamá), seja no P.I. Canindé (área de Gurupi), teve implicações similares tanto referentes ao tipo de relações de interdependência desigual criadas e aos princípios que as legitimam, quanto aos comportamentos decorrentes das expectativas que os índios depositam na agência oficial e nas suas práticas, as quais geraram, no processo, a constituição de uma determinada maneira de ser índio Tembé. Sobre este tipo de relações ver também Oliveira Filho (1988).

Com a criação da RIARG e do Posto Indígena em 1945, o SPI institucionaliza a ação indigenista na área do Guamá e do Gurupi, destinada aos Tembé, Timbira, Kaapor e Guajá. Entretanto, os grupos que nela se incluem não são uma manifestação dada ou socialmente fixa, como pressupõe a definição do processo jurídico formal, senão parte constitutiva de um processo histórico e social e, portanto, compreendido em suas implicações sociológicas. Isto é, a partir do processo de construção do campo de ação indigenista que se cria com o estabelecimento da ação indigenista e a constituição do Posto Indígena Tembé, em 1945. Neste sentido, dados os limites deste trabalho não será possível analisar a dupla atribuição de tutelados e de terra jurídica, o que exigiria compreender a contribuição do Estado brasileiro, por meio de sua política indigenista, à formação do grupo Tembé e do “seu território por direito”.³³

O P.I. Pedro Dantas, situado na margem esquerda do rio Gurupi, foi criado pelo SPI em 1928 com a finalidade de facilitar a “pacificação” dos Kaapor (concluída na década de 30) e como *Posto de Assistência, Nacionalização e Educação*. Poucos anos antes da criação da RIARG e, sobretudo, a partir de 1945, o SPI desenvolveu uma política destinada a “localizar” os Tembé “dispersos” pelo rio Gurupi, com o objetivo de centralizá-los sob a administração do P.I. Pedro Dantas para cumprir os propósitos de “civilização” (Alonso 1996: 18-20).

Não obstante, segundo informações dos Tembé do Gurupi, somente algumas famílias se instalaram na aldeia do Posto.

³³ Para uma análise sociológica das possíveis implicações da relação “terra/índio” no regulamento do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Rurais, e também para avaliar os posteriores decretos relacionados à sistematização e definição de *terra indígena*, ver Souza Lima (1989: 141-182). Nesse estudo, o autor assinala a conexão entre a criação do conceito “Reserva indígena” e a transformação dos índios em pequenos produtores agrícolas, a qual esse conceito fornece o fundamento.

Posteriormente a essa política de “localização”, foi construída por iniciativa do matrimônio de Lourival e Verônica,³⁴ a aldeia Igarapé das Pedras, fora dos limites da RIARG em área considerada pelos Kaapor como seu território (Área Indígena Alto Turiaçu). Os Tembé desta aldeia são reconhecidos, tanto pelo órgão indigenista quanto por membros do grupo, como referenciais da autenticidade da cultura Tembé: *falam a língua, realizam festas tradicionais, usam pinturas corporais*, entre outros. Em 1995, localizavam-se na área do rio Gurupi da RIARG cerca de 300 Tembé e, aproximadamente, 320 na do rio Guamá (ibid.).

Em 1945, os Tembé localizados na aldeia São José, ou *Aldeia Velha*, situada à margem esquerda do curso alto do rio Guamá, no atual município de Capitão Poço, foram obrigados a se deslocar ao recém-criado P.I. Tembé, ao serem destinadas a projetos de colonização aquelas áreas próximas à aldeia. Em 1969, o P.I. Tembé e o P.I. Pedro Dantas foram, respectivamente, oficializados como P.I. Guamá e P. I. Canindé.

Os *remanescentes Tembé*, assim classificadas pelo SPI as famílias Tembé que passaram a morar na Reserva ou que foram “deslocadas” no decorrer do processo para a RIARG iniciaram, a partir de então, uma nova experiência social tendo o chefe de posto como principal elemento organizador das relações sociais.

O tipo de atuação que a ação indigenista estabeleceu nas aldeias através dos chefes de posto executores da política indigenista na área, caracterizou-se por uma prática de socialização sistemática em

³⁴ Atualmente, Lourival é o “cacique geral” dos Tembé do Gurupi; sua atribuição cultural pressupõe uma autoridade dirigida para o controle e regulação dos denominados “problemas internos do grupo”. Verônica é considerada a “capitosa”, o que implica, sobretudo, numa autoridade legítima em relação ao saber e ao controle da “tradição cultural Tembé”.

momentos pontuais, ou críticos, em questões relacionadas, de um modo geral, à “saúde”, “escolarização em português”, além da subsistência como prioridade das ações e, a partir dos 70, também ações relacionadas à garantia e defesa do território (leia-se processo de regularização fundiária e/ou de demarcação da RIARG como Terra Indígena). Vale lembrar que os objetivos das práticas indigenistas, sejam as implementadas pelo antigo órgão indigenista (SPI) ou pelo atual (FUNAI) pressupunham (ou pressupõem) a “domesticação” dos índios como “trabalhadores rurais” ou “pequenos produtores agrícolas” visando a sua “integração regional” (ou “nacional”).

No decorrer do processo de relações entre os agentes do órgão indigenista e os Tembé, as práticas de socialização contribuíram para criar determinadas necessidades e demandas por parte dos Tembé, percebidas por eles como “dádivas dos chefes” e, portanto, sem necessidade explícita de retribuição, gerando um tipo de relações ou peculiar maneira de ser Tembé, processada em termos de uma linguagem cultural vinculada com uma “coisa” chamada “família”. Esta linguagem, usando a terminologia do parentesco para definir relações e qualidades, envolve tanto um jogo de relações paternalistas por parte dos chefes de posto, quanto diferenças entre as várias “famílias tuteladas”. Isto é, estrutura-se um sistema de desigualdades sociais em termos de relações parentesco ou de reciprocidade, sendo legitimadas no decorrer do processo através da prática das dádivas que, atribuídas de forma alternada ou em momentos críticos, criavam sempre expectativas de “obtenção de favores”. Os dons ou favores iam desde combustível para a lancha, remédios, até a venda de produtos da roça ou da floresta (cipó, breu, entre outros), nos mercados de Belém.

Compreendidas, portanto, como efeito constitutivo das práticas assistencialistas de socialização, as “dádivas do chefe” sistematizam o significado atribuído pelos Tembé às expectativas geradas no processo

de relações com os agentes do órgão tutelar. Tais expectativas são, atualmente, objetivadas pelos agentes da FUNAI e para efeito de socialização, pelas lideranças Tembé, enquanto demandas políticas dos grupos, através de representações como educação, saúde, “fundiária” e produção, para solucionar os problemas dos Tembé. Cabe sublinhar que estas demandas estão ligadas às práticas indigenistas contextualizadas na tradicional divisão das funções da agência oficial como, por exemplo, o denominado setor assistencialista que incluía saúde, educação e produção agrícola (também conhecido como subsistência) e, também, o denominado setor da “fundiária”, encarregado das funções relativas ao processo de legalização das terras indígenas.

No início dos anos 70, com a criação recente da FUNAI (1967), as mudanças na política indigenista e no contexto maior dos planos de colonização e de integração da Amazônia, uma nova prática começa a ser implementada pelos agentes indigenistas oficiais, voltada para o processo de regularização fundiária e/ou de demarcação da RIARG como território Tembé por direito. Este fator criou condições favoráveis para a entrada de novos atores no campo de ação indigenista, unificados a partir da constituição um debate sobre a definição dos Tembé como problema político.

Os primeiros conflitos entre os Tembé e os regionais registraram-se nos anos 70; parece que é então, segundo interpretações feitas atualmente, que “os Tembé” percebem a gravidade do problema das “invasões”. Eles classificam esses invasores com base em critérios culturais inseridos nas categorias de *fazendeiros*, *madeireiros* e *posseiros*, que refletem posições sociais e culturais diferenciadas. Entre os Tembé não existe problematização relativa aos conteúdos culturais das duas primeiras categorias, porém existe em relação à categoria posseiro. Dependendo da situação eles podem ser definidos como “parentes”, mais que propriamente como “invasores”. De qualquer

modo, quando está em jogo o grupo Tembé como “unidade familiar”, as três categorias são unificadas na classificação “os de fora”.³⁵

Alguns Tembé, além de responsabilizar a FUNAI pelas invasões que ocorreram na Reserva na década de 70, relacionam-nas com o início do processo de demarcação da RIARG. Embora a área tenha sido “reservada” em 1945 sob responsabilidade do SPI, o processo de regularização da RIARG seria iniciado somente em 1972, já no contexto da atuação do novo órgão indigenista (FUNAI), sendo concluída nesse ano somente a delimitação física do limite oeste. A linha leste sofreu sucessivas mudanças, em parte porque nela se encontra situada a *Fazenda Irmãos Coragem*, “propriedade” de Mejer Kabacznick. Em 1979, a FUNAI iniciou um processo contra este fazendeiro, ainda não totalmente resolvido nos tribunais.

Este processo judicial foi um dos motivos que atrasou a homologação da RIARG, bem como o seu registro no Serviço de Patrimônio da União (SPU) e nos cartórios municipais, última etapa do processo formal de regularização e concretização jurídica da Reserva como Terra Indígena. Apesar de o processo contra Mejer Kabacznick estar *sub judice*, a RIARG foi homologada, finalmente, em 1993, fato contextualizado nos desafios ou interesses do administrador de Belém, à

³⁵ A maior parte da terra disponível nessa região é “a terra da Funaia”, assim denominada a RIARG pela maioria dos *colonos* dos municípios aos quais pertence a Reserva. A interpretação da Reserva como “a terra da Funaia” liga-se a uma idéia da terra como propriedade do governo, aspecto que estimula e cria expectativas nos colonos para a sua ocupação. Vale mencionar também a esse respeito a estreita conexão entre planos de colonização, processos sociais e econômicos de ocupação e a(s) política(s) indigenista(s), estabelecida com a criação da Reserva, processo que se acentua e adquire outras dimensões sociais na década de 60 e, especialmente, a partir dos anos 70. Foi nessa década que o então delegado regional da FUNAI, Coronel Nogueira, firmou um acordo com o governador do estado do Pará para extinguir a RIARG, argumentando a não existência de índios Tembé naquela região (Alonso 1997: 9). Oliveira Filho (1983) também assinala a conexão existente entre política indigenista e planos de colonização.

época, Frederico Miranda para solucionar, conforme suas palavras, “o problema Tembé”.

A objetivação da Reserva, por parte de determinados membros do grupo, como “nossa terra”, está vinculada a essas novas condições geradas no campo de ação indigenista a partir dos anos 70, particularmente às implicações decorrentes do processo de regularização fundiária. Isto pressupõe a criação de um novo tipo de necessidade e/ou demanda dos Tembé, como, por exemplo, a garantia e defesa do território, vinculado, entre outros aspectos, à emergência de novos agentes dentro desse campo, as suas práticas de socialização e de legitimação e aos efeitos dessas práticas sobre o grupo, concretamente, sobre a emergência de lideranças ou representantes na “luta pela defesa da nossa terra”, a qual é parte constitutiva do processo de legitimidade dessas lideranças e da sua “proposta política” para o grupo.

Nesse sentido, considero que o debate a respeito do “problema Tembé” refere-se, em última instância, à “luta pela defesa dos direitos sobre o território”, a qual tem como condição a luta pela definição legítima dos critérios culturais e sociais da identidade Tembé. Esta luta teve sua maior repercussão e efeito social a partir da década de 80, sobretudo nos anos 90, tanto sobre o reconhecimento e existência político-social do grupo como autenticamente Tembé (o que implicou uma problematização das relações entre os Tembé e entre eles e os agentes da FUNAI), quanto na formação de uma “opinião pública” sobre “os Tembé”.³⁶

³⁶ Ver, a esse respeito, Alonso (1996), especialmente os capítulos III-IV; Alonso (1997).

AS PRÁTICAS DO ADMINISTRADOR FREDERICO MIRANDA ENTRE OS TEMBÉ DO GUAMÁ E DO GURUPI

A diferença da(s) prática(s) indigenista(s) executada(as) entre os Tembé do Guamá caracterizou-se, sobretudo a partir dos anos 70, por uma constante troca de chefes de posto,³⁷ sem continuidade nas suas linhas de ação ou nos trabalhos executados, e com períodos sem agente tutelar no posto administrativo, contribuindo para uma certa deslegitimidade desses agentes e das suas práticas. Entre os Tembé do Gurupi houve uma maior constância dos chefes de posto, permanecendo por períodos mais longos, o que favoreceu não somente a relativa continuidade dos seus trabalhos e o maior crédito dos Tembé do Gurupi em relação às práticas da FUNAI nas aldeias, como também maior interdependência nas relações entre esses agentes indigenistas e os membros do grupo.

Segundo informações dos Tembé do Gurupi, nos últimos 30 anos trabalharam no P.I. Canindé três agentes do órgão indigenista como chefes de posto – João Carvalho (denominado por eles “Pinga-fogo”), Lupécio e Chico Potiguara, o atual chefe de posto. “Pinga-fogo” trabalhou nos anos 50 como “auxiliar de posto” do antigo P.I. Pedro Dantas, priorizando a ação entre os Kaapor, grupo oficialmente considerado *pacificado* na década de 30. A partir dos anos 60 assumiu novamente a administração do Posto, renomeado em 1968, P.I. Canindé. Em seguida, Lupécio permaneceu no P.I. Canindé cerca de 13 anos, entre a segunda metade dos anos 70 e final da década de 80. Com a saída de Lupécio, esse Posto ficou por alguns períodos sem responsável da FUNAI; em 1992, foi designado um novo agente, Francisco Potiguara, que até hoje permanece como chefe de posto.

³⁷ Aproximadamente 20 chefes de posto administraram o P.I. Guamá entre 1945 e 1998.

A designação de Chico Potiguara (P.I. Canindé) e de Dilson Marinho como chefe do P.I. Guamá se contextualiza na nova linha de ação indigenista dirigida aos Tembé do Gurupi e do Guamá pelo administrador regional de Belém, Frederico Miranda, que permaneceu no cargo de 1991 a 1996, tendo sido renomeado para o mesmo cargo em fins de 1997, no qual permanece atualmente. Frederico Miranda incentivou a adoção de novas estratégias e práticas pelos agentes do órgão no estado do Pará, especialmente em relação à política de terras indígenas levada a cabo pelo *Departamento Fundiário* (DFU) e sua equipe técnica de assuntos fundiários.³⁸ Abrindo espaço aos grupos indígenas para que eles obtivessem as informações ou a documentação administrativa necessárias aos processos de regularização fundiária, Miranda assim argumentava, na tentativa de me fazer compreender, enquanto administrador regional da FUNAI, sua atuação indigenista com os Tembé:

“O meu trabalho como indigenista desde que eu entrei, em 1971, sempre foi nessa direção de capacitação e assessoria. Quer dizer, eu sempre fui a favor da autodeterminação do índio: o índio tem a identidade dele e tem que sentir orgulho de ser [índio], reconhecer que é diferenciado de forma positiva. Só que na época quando eu comecei a trabalhar fui considerado como subversivo e hoje não, hoje é tomado como um mérito” (depoimento de Frederico Miranda, 1995).

³⁸ Segundo nos dizia em situações informais de entrevista Regina Célia Silva, chefe da Divisão Fundiária (DFU), à época, a denominação “equipe técnica de assuntos fundiários” foi criada pelos próprios agentes que trabalhavam no DFU a fim de tentar acabar com o caráter individualista ou personalizado dos funcionários da FUNAI e de suas práticas, favorecendo o trabalho coordenado e organizado de todos os seus membros. Regina passou a fazer parte dos quadros da FUNAI em 1985, por meio de concurso público destinado à seleção de técnicos indigenistas com prévia preparação, através do curso indigenista.

Uma das prioridades da nova administração regional da FUNAI foi solucionar “o problema dos Tembé”, sobretudo os Tembé do Guamá, definidos pelos agentes da FUNAI como “incapazes de se organizar”, “vivendo sempre em conflito e em ‘brigas’ entre famílias”, com problemas “por causa da cachaça” e “falta de união” entre seus membros.³⁹ Segundo Miranda, os problemas definidos como internos não ocorrem entre os Tembé do Gurupi, caracterizados como “grupo que ainda ‘conserva’ os ‘costumes’ e ‘valores’ da ‘tradição indígena’, como a “união” e a “solidariedade” (Alonso 1996: 87).

“Sem esquecer dos problemas “externos” como consequência das dificuldades da agência tutelar, depois das constantes tentativas ou ações frustradas para viabilizar uma solução dos problemas fundiários (posseiros, madeireiros, Mejer, etc.) e do processo de demarcação da Reserva, as ações da FUNAI se pautaram por seu caráter pontual e intermitente, contribuindo para a crescente perda de legitimidade da agência indigenista entre os Tembé.⁴⁰ Esta perda foi motivada também pelo *“assistencialismo da FUNAI e manipulações [de] que os índios são objeto pelas pessoas da sociedade envolvente e pelos próprios funcionários do órgão”* (depoimento de Frederico Miranda, 1995).

Depois de Miranda ter assumido o cargo, a ação da FUNAI com os Tembé orientou-se no sentido de “dar força à organização interna do grupo”, mostrando *“que os índios são capazes, sim, de orientar o seu próprio destino, de resolver os problemas (...) e despertar neles essas coisas”* (idem). A necessidade do grupo se organizar,

³⁹ Com representações semelhantes, os agentes do CIMI justificavam seu interesse e atuação entre os Tembé do Guamá.

⁴⁰ A respeito deste tipo de ações pontuais e implicações para a própria socialização dos servidores, ver Oliveira Filho & Almeida (1989): *Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI*.

defendida pelos agentes da FUNAI nas diferentes reuniões realizadas nas aldeias quando pretendiam fazer ver aos membros dos grupos – não sem antes mostrar o interesse do órgão em “ajudá-los” – as limitações que têm para viabilizar uma solução para os seus problemas. Miranda reconheceu que *“eles [os grupos] já tinham feito e avançado alguma coisa na luta pelos seus direitos, mas a FUNAI não dava espaço e [por isso] não iam para frente. A FUNAI [refere-se concretamente à ADR de Belém] teve que fazer algumas mudanças”*. Para Frederico Miranda, é obrigação da agência indigenista oficial dar apoio e informação:

“Assessorando, fazendo [com] que conheçam as questões como educação, saúde, território – os problemas que a FUNAI escondia deles, principalmente nas questões do território (...). Foi por isso que, com os Tembé, a equipe da FUNAI pensou que o passo mais importante era abrir o espaço para eles. Nesse sentido, a equipe do DFU procurou colocar a informação para fora, para eles conhecerem o que estava acontecendo com o problema da terra deles... fornecer meios necessários, ou capacitar os índios, de forma a conhecer os mecanismos de funcionamento da sociedade envolvente” (idem).

Esta interpretação sobre “a informação” e a “capacitação”, também pressupõem para Miranda a “necessidade” de *“ter um grupo de pessoas deles para ir na linha de frente, tinham que se organizar, permanecer unidos, eles tinham que fazer as coisas, resolver os problemas e a equipe da FUNAI ajudando”* (idem). As nomeações de Dilson Marinho e de Chico Potiguara para o P.I. Canindé (Gurupi) manifestaram a preocupação do novo administrador regional da FUNAI em conseguir agentes de acordo com os “valores indigenistas” (leia-se “ideal humanista rondoniano”). Para Frederico Miranda, Dilson e Chico são pessoas

“... honestas e têm determinação e sensibilidade para a questão indígena. Porque você tem que gostar e acreditar no índio, na capacidade dele, que pode resolver os problemas (...). O indigenista tem que despertar essas coisas (...). Tem funcionários que pensam ainda naquelas idéias de que o índio é incapaz, quer dizer, aquele assistencialismo de que eu falei (...). Então por isso, para acabar com essas idéias, comecei primeiro por mudar chefias indígenas” (idem).

As novas relações, inseridas na “política de boa vizinhança” experimentada nesses momentos entre a FUNAI e o CIMI, e facilitadas pelos vínculos de amizade e bom relacionamento iniciados na década de 80 entre o padre Nello (CIMI) e o administrador Frederico, são aspectos que também contribuíram para uma maior eficácia das ações do administrador, ao possibilitar a mobilização entre os dois grupos, articulando as relações sociais como uma “unidade de parentes” na defesa da “nossa terra”.

O CIMI e a FUNAI tentaram desenvolver nestes anos trabalhos conjuntos direcionados, principalmente, à “*procura de aliados para apoiar a causa indígena*” (depoimento de Claudemir, agente do CIMI, 1991), por exemplo, entre os deputados estaduais e federais paraenses, contando, para isso, com o apoio de dois deputados federais e quatro membros da Assembléia Legislativa eleitos pelo PT no Pará em 1990. Também contavam com os meios de comunicação de massa da capital paraense e, entre outros, com professores da Universidade Federal do Pará. Além disso, se priorizaram os contatos com as Secretarias de Educação e de Saúde do governo estadual e das prefeituras, cujas sedes estão mais próximas das aldeias da área Guamá da Reserva (municípios de Capitão Poço e Ourém).

Entre alguns dos resultados práticos atingidos nesta busca de aliados ou de ajuda para o grupo do Guamá, destaca-se a contratação, pela Secretaria Estadual de Educação, de sete professores (quatro de

Ourém e três de Capitão Poço), assim como o acordo estabelecido entre a FUNAI e um hospital privado de Capitão Poço para dar assistência aos Tembé. Estes acordos foram realizados em 1992 por intermediação de Dilson Marinho. Não quero dizer que estes “trabalhos” em favor dos Tembé tenham sido iniciados apenas nos anos 90, nem sequer pretendo afirmar que os agentes do CIMI e da FUNAI não tenham desenvolvido práticas iguais ou similares anteriormente. Quero destacar que essas práticas se intensificaram – e muito – em 1991 e, especialmente, a partir de 1992. Também cabe mencionar as relações de aliança que os agentes do CIMI Norte I (Maranhão) mantinham – e ainda mantêm, com o atual chefe de posto Chico Potiguara.

Foi no sentido da procura de aliados que Frederico Miranda, ao reassumir em 1997 o cargo de administrador da FUNAI em Belém, pretendeu dar continuidade ao trabalho iniciado durante sua gestão anterior (1991-1996), rearticulando ou criando novas parcerias com instituições federais, estaduais, municipais ou com organizações não-governamentais, de acordo com a nova linha implantada em 1997 pelo então presidente da FUNAI Júlio Gaiger, conforme o discurso de posse de Frederico Miranda no cargo de administrador.

Cabe destacar a presença de membros do grupo Tembé do Gurupi e de Kaapor na cerimônia de posse de Frederico Miranda, para a qual fui convidada, realizada no mês de julho de 1997 na ADR/FUNAI em Belém. Os representantes dos Tembé e dos Kaapor, além de expressar, em nome dos grupos, o reconhecimento e esforço do administrador pelos índios na gestão administrativa anterior, manifestaram seu atual apoio a ele. Vale também sublinhar que a renomeação de Frederico Miranda teve o apoio explícito dos Tembé do Gurupi e dos Kaapor, através de carta dirigida à presidência da FUNAI.

A interpretação de Frederico sobre a “nova linha” da FUNAI, deve ser relacionada a um contexto anterior de mudanças da política

indigenista, acima mencionada. Por exemplo, as ocorridas com os decretos números 22 e 23 (de 1992), que retiraram competências da FUNAI, respectivamente nas áreas de educação e saúde indígena, e as repassaram para os governos estaduais. E, posteriormente, em 1994, com o novo decreto nº 1141 (que revogou o nº 23), que estabelecia novas competências a serem atribuídas à FUNAI e aos governos estaduais na área de saúde, além de possibilitar condições legais para estabelecer, nessa área, linhas de ação conjunta com órgãos governamentais ou não, nacionais ou internacionais.

Na nova gestão, o administrador Miranda visou a dar continuidade ao projeto geral iniciado na anterior, ou seja, criar condições para “acabar, com o paternalismo histórico da FUNAI” e para que no “no futuro” os próprios grupos, pudessem conseguir a sua “autodeterminação”, através da preparação de certos membros do grupo como “pessoas de frente”. Vale lembrar que este discurso e as práticas que pressupõe se sustentam na idéia de que os Tembé “ainda não estão preparados para assumir por si mesmos seu futuro”, devido à “dependência criada historicamente com a FUNAI”. Nesse sentido, a FUNAI continua sendo, agora nas palavras de Chico Potiguara, “um mal necessário”. O aparente paradoxo, solucionado por Frederico e Chico ao acreditarem, como agentes do órgão, na sua capacidade (ou vontade) de estabelecer uma “verdadeira prática indigenista” (leia-se com pressupostos do “ideal humanista rondoniano”), fornecendo, aos índios, as condições necessárias para acabar com o “mal”, “assessorando-os” (conceito também incorporado pelas lideranças como uma das suas demandas solicitadas ao pesquisador) através das práticas das parcerias a fim de “*poder se relacionar em igualdade de condições com a sociedade envolvente*” (depoimento de Chico Potiguara, 1998).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA EMERGÊNCIA DE LIDERANÇAS TEMBÉ E A “LUTA PELA NOSSA TERRA”

Ainda que as intenções do administrador da FUNAI em Belém fossem as mesmas para os dois grupos Tembé, sua receptividade e efeitos variaram, sobretudo, pela experiência particular de cada “grupo tutelado” e, particularmente, pela experiência e trajetória das suas lideranças, o que implica, entre outras coisas, em limites e expectativas diferentes com relação aos agentes do órgão e suas práticas.

Na dissertação de mestrado foram abordadas algumas questões a respeito dos elementos constitutivos da experiência social das novas lideranças do Guamá que podem ser de utilidade para refletir, embora de modo geral, sobre a experiência daquelas do Gurupi, objetivando estabelecer conexões que permitam levantar pontos comparativos na relação pesquisador-pesquisado entre os dois grupos. O “*conhecimento dos direitos do nosso povo*” e “*lá fora na sociedade do branco*”, e “*da luta pela defesa da nossa terra*” são algumas das auto-atribuições que as lideranças do Guamá usam para simbolizar sua experiência e mostrar publicamente suas qualidades, quer dizer, para se legitimar perante os membros do grupo e também diante dos “de fora”. Fazendo parte constitutiva da “viagem”⁴¹ empreendida por

⁴¹ Anderson (1993: 77-101), baseando-se na argumentação de Turner (1974) acerca dos fenômenos liminares nos “ritos de passagem” como uma experiência significativa, entre épocas, posições e lugares usa o conceito de “viagem de peregrinação” como instrumento analítico para compreender os atributos que legitimam os nacionalistas e seu projeto de construção da realidade nacional. Em sua análise, assim como na de outros autores que estudam o fenômeno da “nação”, um dos elementos constantes que aparece como princípio legitimador dos líderes nacionalistas e suas práticas é a idéia da viagem, o peregrinar, no sentido de conhecer (“criar”) a “geografia”, o “nós”, ou seja, uma auto-proclamação com conhecimento de causa pelo fato de conhecer a realidade nacional e o povo que a constitui.

lideranças Tembé, o “capital simbólico” contribuiu para a sua legitimidade, ao serem vistas por membros do grupo como “pessoas de frente”, ou pelas representações de “saber conversar”, “saber como lidar lá fora na cidade prá falar com as autoridades, com a FUNAI”.

A socialização e emergência das lideranças Tembé do Guamá estão ligadas a condições sociais e históricas que diferem das condições nas quais emergem as dos Tembé do Gurupi. As lideranças do Guamá, por exemplo (*Kelé e Piná*), temporalizam suas viagens ou o começo da sua experiência a partir da segunda metade dos anos 70, em estreita conexão com o início do processo de demarcação da RIARG (1972), enquanto que a trajetória de *Muxí* e Valdecir como “pessoas de frente” é mais recente.

Tanto *Muxí* quanto Valdecir, lideranças dos Tembé do Gurupi, contextualizam o início do seu aprendizado e escolha como pessoas de frente ou novas lideranças, dentro das práticas destinadas a concluir o processo de regularização fundiária da RIARG, desenvolvidas no início dos anos 90 pelo administrador Frederico Miranda e sua equipe. Nesse sentido, *Muxí* e Valdecir vinculam suas primeiras saídas das aldeias para Belém e Brasília – como “representantes do grupo”, para tratar das questões ou “problemas de fora” – às ações encaminhadas pelo administrador, sobretudo durante o período 1992-1993. Vale mencionar que embora a RIARG tenha sido homologada em 1993, seu processo de regularização fundiária não foi, de fato, concluído, por exemplo, quanto à retirada dos invasores da área.

É importante mencionar que a definição de “problemas de fora”, que inclui também educação e saúde, pressupõe, por parte dos Tembé, uma distinção de questões segundo uma oposição “interno/externo” até então, pelo menos aparentemente, não significativa, devido às implicações da tutela na experiência social do grupo. Os problemas ou assuntos definidos com “internos”, ou também denominados

“da cultura ou do nosso costume”, eram tradicionalmente competência do *cacique* de cada aldeia, ou do *cacique geral*. Entre estes problemas, destaco, organizar os homens para a limpeza da aldeia, para construir espaços coletivos, como a “ramada” (destinada à realização de rituais, no amplo sentido da palavra), tentar manter o consenso entre os membros do grupo, solucionando ou evitando criar “fuxicos” (“fofocas”).

Tal classificação sobre “os problemas”, que penso estar fundamentada em um pressuposto de referencial de unidade a partir de dois elementos constitutivos “interno” e “externo”, vai modular, de maneira paradoxal, a experiência destas lideranças, interferindo no seu processo de legitimação e da sua proposta política. Pois, a classificação “problemas de fora”, não apenas institui uma diferença em relação aos problemas definidos como “internos”, como também pretende definir novas posições e atribuições culturais diferentes para as pessoas que as vão ocupar, interferindo nas competências tradicionais dos caciques e, em última instância, segundo os termos de Valdecir, na “cultura do povo”.

As interpretações de Valdecir sobre a falta de colaboração da comunidade, como um dos principais obstáculos para o desempenho do trabalho da *liderança* podem, talvez, ajudar a compreender melhor as implicações dessa conceitualização dos “problemas”:

“Porque as pessoas, elas não entendem que tudo pra conseguir é difícil (...) Muitos mesmo da comunidade acha o seguinte: eu só quero que dê, mas não quero contribuir, ajudar. É fácil cobrar, mas para você contribuir como é que faz? Ela [a comunidade] está acostumada a receber tudo o que dava [refere-se às práticas da FUNAI]... Se eu vou te dar essa vasilha, ninguém queria saber quantia, e nem o tempo que passou para você receber. Então você recebeu hoje, e você vai passar 5 anos sem receber, no dia que você receber, tudo bem. Hoje não, se você passa uma semana sem ganhar aquela coisa, já está o pessoal cobra. Então isso é muito

complicado, tem que ter cuidado, a gente não tem notado o povo assim, condição ... até que melhorou, mas essas condições ainda elas estão limitadas, porque muitas pessoas acham que a FUNAI ela resolve esses problema, problema de barco, de professor, a FUNAI resolve. É só questão de tempo. Então, para colocar uma proposta que venha mudar tudo, toda a estrutura da comunidade mudar o que a comunidade vem sendo é difícil, a comunidade ela é indígena ela tem toda uma cultura. Então a gente procura não interferir muito nas questões” (depoimento de Valdecir, aldeia P.I. Canindé, 1998).

Se é possível relacionar as limitações sociais (“do povo”) que Valdecir percebe como obstáculos para o desempenho e/ou implementação das possíveis mudanças que o seu trabalho frente ao grupo traria, deve-se também relacioná-las com a prática ambígua e aparentemente paradoxal da ADR/FUNAI em Belém e, num sentido mais amplo, com atual falta de definição ou de inoperância da proposta da política indigenista oficial que, de fato, continua usando a figura da tutela como estratégia de socialização ou de procura de direitos, ou seja, continua impondo, como prática ou *modelo político cultural*, a situação colonial de índios tutelados, que desconsidera os pressupostos político-culturais definidos na Constituição de 1988, e contribui, por parte dos grupos, para criar, ao mesmo tempo, incertezas e expectativas com relação ao órgão tutelar, manifestas em sentimentos de “angústia” e/ou de “sofrimento”.

A consciência das lideranças sobre essas limitações sociais e/ou posição social dentro do campo de ação indigenista implica em levar em consideração as percepções, reconhecimento e credibilidade diferenciada que elas têm em relação ao atual tecido que configura as relações entre os diferentes agentes do campo. Entre estes estão os agentes de instituições governamentais, como secretarias estaduais de saúde e educação, pesquisadores, antropólogos, ligados ou não, ao

campo acadêmico e/ou circulando entre o “campo político” e o “campo acadêmico”.

Neste sentido, ainda que tal complexidade de agentes possa favorecer a ampliação da rede de aliados do grupo e o questionamento dos vínculos com os agentes da FUNAI, ela também contribui para reforçar esses vínculos. Por exemplo, quando as lideranças, ao objetivar as imposições sociais sobre suas limitações, se sentem “obrigadas” a aceitar ou acreditar “nas promessas da FUNAI”:

“A gente sabe que a FUNAI é culpada de muita coisa, só que nós já conhece, e sabe como fazer. A gente precisa da FUNAI, porque pelo menos a gente sabe como é que é, conhece a gente. Porque, na verdade, nós sabe que estamos muito limitados, ainda não conhece muita coisa do mundo dos branco, por exemplo é bom que nós tivéssemos já uma “instituição” [refere-se a criação de uma associação como forma de representação jurídica do grupo]. Mas como nós não tem, e a comunidade ela é limitada. Porque quem sofre dos problemas, quem sabe, somos nós. Por exemplo, o nível de conhecimento, de achar que hoje o índio tem que assumir a própria situação dele. Na minha opinião, eu acho que nós, ainda tem muitos, a maioria tem medo, acha que não tem capacidade de assumir mesmo a direção, o futuro. Acha que ainda o futuro, quem tem que assumir é o branco. Isso nós temos, nós temos realidade nisso. Aqui mesmo teve funcionário da FUNAI que humilhou. Só que também muita coisa mudou, melhorou um bocadinho, a gente conhece mais um pouco. A gente fez valer nossos direitos, foi uma das lutas também que a gente mostrou que não é bem assim e a FUNAI hoje tem ajudado muito nisso aí. *Hoje, a gente tem um respeito muito grande pelo pessoal da FUNAI* [administrador Frederico Miranda e equipe], *eles respeitam a gente, pelas lideranças*, e sempre que a gente precisar, a FUNAI atende. Só que a gente também sabe que a FUNAI não tem dinheiro, ela faz o que pode, ela está ajudando muito na divulgação das nossas questões, nos contatos com os aliados (...) Então, muita coisa

mudou, por exemplo, nós ía em Belém, só conhecia a FUNAI, agora não, agora a gente vai em Belém, conhece você, a Noêmia, Forline,⁴² tem professora da Universidade que a gente conhece. Tem muito aliado que quer colaborar, e agente ainda tem que discutir sobre isso, como vai ser essa colaboração” (idem, grifos meus).

A interpretação que Valdecir faz a respeito da “FUNAI de hoje” deve estar ligada aos efeitos das práticas implementadas pela ADR de Belém. Em várias das reuniões de que participei junto com o administrador da FUNAI e as lideranças, os discursos de Frederico sobre a situação atual do órgão indigenista sempre pressupunham noções catastrofistas (“crise atual da FUNAI”) porém, com a vontade de superar estas dificuldades, procurando outras soluções, por exemplo, conforme mencionado, “estabelecendo parcerias”. Vale lembrar que a atual situação de crise da FUNAI, referida pelo administrador, pressupõe levar em consideração os riscos sociais e culturais decorrentes, para os agentes do órgão indigenista, da descentralização da FUNAI em relação às competências legais voltadas para a execução da política indigenista.

Quanto às interpretações de Valdecir e *Muxí*, abordadas neste capítulo seria interessante ainda comentar a estreita conexão entre o aprendizado e o esforço dessas lideranças Tembé em fazer valer sua proposta político-cultural de uma “nova organização”, que implica em socializar o grupo tentando criar a necessidade de mudar suas

⁴² Há dois anos aproximadamente, o antropólogo Louis Forline mantém relações com os Tembé, principalmente com as lideranças, por ocasião das viagens que fazem à Belém. Atualmente, é professor de antropologia no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará e pesquisador associado no Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi. Também foi integrante de uma comissão estadual (criada pelo Decreto nº 3419 de 23/04/99), que instituiu um Programa de Defesa dos direitos dos índios e negros (D.O.E./Belém, 6 de maio de 1999).

atitudes sobre as práticas da FUNAI e/ou de desestimular a crença de que a “FUNAI sempre dá”, ao lado da objetivação e do significado atribuído ao pesquisador enquanto “aliado”. Isto é, entre a “obrigação de ajudar”, que resulta das novas condições exigidas ao pesquisador, e a “nova prática” das lideranças, na tentativa de legitimação como “pessoas de frente” capazes de criar alternativas políticas que viabilizem o futuro do grupo, possibilitando, talvez, mudanças de certos comportamentos e crenças, sobretudo os que resultam dos vínculos estabelecidos entre os agentes da FUNAI e os Tembé.

Neste sentido, a estratégia das lideranças em se fazer valer e fazer reconhecer suas práticas, implica, também, materializar seu trabalho em coisas concretas, ou segundo a interpretação de *Muxí*:

“Mostrar à comunidade as coisas que a gente faz lá fora (...), porque a gente não pode chegar na comunidade depois de ter ficado uma semana fora, e chegar lá sem resolver nada do problema. Só que às vezes não dá – e a comunidade tem que entender que não só depende de nós, nem da FUNAI, porque tem muita burocracia [burocracia]” (depoimento de *Muxi*, aldeia *Teko-Haw*, 1998).

A interpretação de *Muxí* das “coisas” refere-se às questões, acima mencionadas como “problemas dos Tembé” – educação, terra, saúde, entre outros – objetivados, por estes agentes, como “necessidades” ou “demandas” a serem conseguidas para o grupo. A respeito da demanda de saúde é importante mencionar que ela também pressupõe uma atribuição cultural fundamentada na entrega (“dádiva”) de remédios para tratar das doenças do grupo, prática sistemática dos agentes da FUNAI para definir os critérios culturais sobre o conceito de saúde.

Tal representação relativa à *saúde* vem sendo, nos últimos anos, modificada, ampliando seu significado a partir de idéias que

pressupõem a definição de novos papéis e posições dentro do grupo, como por exemplo os “agentes de saúde”.⁴³ Vale sublinhar que a classificação agentes de saúde (assim como agentes de educação) está estreitamente ligada às práticas entre grupos indígenas, implementadas com a participação e assessoria de antropólogos – considerados como profissionais qualificados (leia-se legitimados para falar sobre os índios) – por organizações não-governamentais. Nos últimos anos, o saber acumulado dessas experiências também está sendo capitalizado pelas instituições federais, estaduais e municipais para legitimar “políticas públicas” para os índios.⁴⁴

Assim, é nesse quadro de novas proposições, expectativas, incertezas e limitações sociais manifestas nas interpretações, acima referidas das lideranças, que as demandas ou obrigações de ajuda ao pesquisador devem ser relacionadas às práticas de socialização da ADR/FUNAI em Belém, e as estratégias das lideranças em se fazer valer e fazer reconhecer sua proposta política e, num contexto maior, à atual situação de tentar descentralizar o órgão tutelar responsável pela execução da(s) política(s) indigenista(s).

AS LIDERANÇAS TEMBÉ DO GUAMÁ E A ATUAÇÃO DO CIMI NORTE II

A prática de socialização diferenciada desenvolvida pelos agentes do CIMI Norte II (Pará) entre os Tembé do Guamá é outro fator que deve ser levado em consideração na compreensão da particularidade do processo de conhecimento e da trajetória das lideranças

⁴³ Contextualizado também dentro das práticas do administrador Frederico Miranda.

⁴⁴ Por exemplo, o recém-criado “Plano sobre Distritos Sanitários de Saúde Indígena”, a ser implementado pela Fundação Nacional da Saúde, do Ministério de Saúde.

Tembé do Guamá e do Gurupi em relação aos direitos do "povo Tembé".

A análise da atuação do CIMI entre os Tembé do Guamá é deslindada em diferentes projetos ou estratégias de socialização assim como em diferentes "autoridades". Dirigidas uma à alfabetização de membros do grupo, outra definida como ajuda à subsistência, outra religiosa e outra explicitamente política, as estratégias não pressupõem uma interpretação como se existisse uma estrita separação ou oposição entre elas, apenas destacando que cada um dos agentes do CIMI que atua na área ou se relaciona com os Tembé é incumbido, pela entidade, de priorizar uma ou outra dessas estratégias; as "políticas" dentro e fora da Reserva são as únicas que nunca foram interrompidas.

O padre Nello Rufaldi foi quem iniciou, junto com a irmã Rebeca Lee Spires os trabalhos da "pastoral indígenista" entre os Tembé do Guamá (1980), sendo mais sistemáticos entre 1982 e 1985, ano que foram suspensas suas atividades nas aldeias São Pedro e Tauari, sendo reatadas em 1989 e iniciadas na aldeia do Posto em 1991.

A presença dos agentes do CIMI, à exceção do período em que implementaram uma escola na aldeia Tauari (1992), limita-se a períodos determinados, geralmente com intervalos aproximados de dois meses, embora seja possível definir seus contatos com membros do grupo como de caráter permanente, e especialmente no que diz respeito a suas *lideranças* em Belém, seja na sede do CIMI, seja exercendo esta entidade um papel de mediadora perante "a sociedade brasileira", nos termos do Padre Nello. Neste sentido, "a causa indígena", ou defesa "dos direitos do povo Tembé", como projeto específico do CIMI entre os Tembé deve ser vinculada ao contexto maior de relações e estratégias destes agentes em fazer valer sua

autoridade e ideologia perante outras entidades, governamentais ou não, particularmente o órgão indigenista.

Dentro deste contexto generalizado, considero as expectativas e trajetória das lideranças em conexão com as práticas de socialização do CIMI e com os efeitos que teve a disputa pela socialização do grupo, entre os agentes do órgão indigenista oficial e os agentes do CIMI, a partir dos anos 80. Este processo contribuiu também para o maior descrédito da FUNAI, por parte dos Tembé do Guamá, em tentar acabar com a prática das “promessas da FUNAI” criando uma entidade jurídica, formalizada em 1996 com o nome de AGITARGMA.

AS LIDERANÇAS DO GURUPI: AS PRÁTICAS DO CIMI NORTE I (MARANHÃO) E DOS AGENTES DA ADR/FUNAI

De um modo geral, a atuação dos agentes do CIMI no estado do Maranhão nas aldeias Tembé do Gurupi sempre se limitou às visitas esporádicas dos “missionários”, com intenções aparentemente religiosas, como celebrações de batizados. Segundo informações de lideranças Tembé do Gurupi, foi a partir da segunda metade dos anos 90 que começaram a participar dos cursos para “capacitação de lideranças indígenas” ou também denominados “cursos para lideranças indígenas”, realizados pelo CIMI do Maranhão na cidade de São Luís, ou Bom Jardim (MA).

Ainda que os vínculos entre agentes do CIMI e lideranças tenham crescido nestes últimos anos, considero, embora correndo o risco de generalizar, que o aprendizado das lideranças do Gurupi sobre os “nossos direitos” esteja vinculado às práticas de socialização executadas, nos últimos anos, pelos agentes da ADR/ FUNAI em Belém, particularmente, pelo atual administrador Frederico Miranda

e pelo chefe do Posto Indígena Canindé, Chico Potiguara. Conforme a opinião de Valdecir, o trabalho de Chico Potiguara nas aldeias foi “dar assessoria ao grupo”, por exemplo, possibilitando e ampliando, como intermediário, a rede de contatos “*com a sociedade, instituições, organizações internacionais, no sentido também de colaborar, de divulgar a situação do índio*” (depoimento de Valdecir, aldeia P. I. Canindé, 1998).

É importante também mencionar que, se por um lado, Valdecir reconhece o bom desempenho de Chico Potiguara nesse trabalho, por outro considera que as atividades dele como chefe de posto não têm sido desenvolvidas com sucesso, principalmente porque a permanência na sede do P.I. limita-se a um ou dois dias na semana. Esta atitude tem sido questionada também por outros membros do grupo, ao considerar o *chefe* como a “autoridade responsável para administrar o Posto”, devendo permanecer no Posto, “fazendo seu trabalho”, visitando todas as aldeias, “ver se tem doente”, “encaminhar para Belém”, “tratar do negócio do combustível”, “ordenar seus funcionários”. Para Valdecir, o mau desempenho de Chico como chefe de posto tem, igualmente, contribuído para dificultar o trabalho da organização do grupo, porque “*tem muitas pessoas na comunidade que não querem escutar a gente, não obedecem porque eles dizem que são funcionários da FUNAI que a gente não é ninguém para mandar neles, aí pronto, fica tudo por aí*” (idem).

Nesse sentido considero que “as promessas da FUNAI” continuam configurando as expectativas dos Tembé do Gurupi e das suas lideranças, reproduzindo, nas suas descontinuidades, o modelo de ação indigenista. A “continuidade” deste modelo possibilita moldar, ainda hoje, os comportamentos e as expectativas do grupo e as relações entre este e os pesquisadores e também, entre outros, com

agentes vinculados diretamente ao campo político, por exemplo, prefeitos e governadores.

Não tive a intenção, com estas generalizações, de fazer uma análise das práticas do administrador em Belém, nem tampouco da experiência destas lideranças; interessou-me, sobretudo, sublinhar alguns dos seus aspectos para, talvez, compreender melhor as condições que levam determinados membros do grupo a criar, no seu interior, “o costume” ou a “necessidade” de se reunir para discutir e solucionar questões ou problemas que sempre foram resolvidos com a intermediação da FUNAI, sem aparência socialmente significativa para os membros do grupo. Por exemplo, a “ajuda do pesquisador”, aspecto que, como se viu, revela a importância que tem a existência de um debate para a criação e constituição de uma problemática, ou seja, para objetivá-la na realidade social, tornando-a socialmente significativa.

O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DOS TEMBÉ E AS DEMANDAS AO PESQUISADOR

Em 1993, no marco da luta pela institucionalização e reconhecimento social do grupo, iniciaram-se as discussões em torno da constituição da *Associação do Grupo Indígena Tembé do Alto Rio Guamá* (AGITARGMA), sendo aprovado seu estatuto no início de 1995. Em agosto de 1996, após um ano de paralisação dos trabalhos para a formalização de AGITARGMA, foi realizada uma assembléia no Guamá para relançar esses trabalhos “legais” e concretizar seu processo jurídico. Na organização dos preparativos da assembléia destacaram-se as lideranças da aldeia do Posto (que, para se fazer valer entre seus “parentes” – os Tembé do Guamá – estão fazendo um grande esforço para conseguir a participação nessa associação), além de membros de todas as aldeias e de membros dos Tembé do Gurupi,

de representantes da *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* (COIAB), agentes do CIMI e da FUNAI, representantes de outras entidades não-governamentais e "as nossas antropólogas" (Noêmia e eu).

Segundo alguns membros do grupo, a AGITARGMA foi criada para ser a representante legítima do grupo frente aos de "fora", governo federal e estadual, prefeituras, FUNAI e outras instituições ou entidades, por exemplo, o CIMI e organizações não-governamentais nacionais e estrangeiras. A inclusão das iniciais "GMA" responde, segundo Geja (à época coordenador financeiro da associação), a sua vontade de reafirmar a especificidade, isto é, para não serem confundidos com os Tembé do Gurupi (depoimento de Geja, aldeia Tauari, 1995). Os esforços realizados por estas *lideranças* para a legalização da associação se contextualizaram nas relações de oposição que existiam entre forças que foram reveladas com maior intensidade depois da saída de Dilson, em 1994.

A tentativa de marcar as fronteiras por meio de uma representação social institucionalizada revela também parte das oposições constitutivas do processo de relações diferenciadas criado em torno dos Tembé do Guamá e os Tembé do Gurupi. O processo de criação da associação dos Tembé do Gurupi está estreitamente vinculado às relações com os agentes da ADR/FUNAI em Belém. O processo para a formalização da associação foi posterior ao dos Tembé do Guamá e se contextualizou no marco das especificidades culturais postas em relação aos Tembé do Guamá. O significado ou importância atribuída à associação, sobretudo pelas lideranças interessadas na sua criação e legalização, é dada pela idéia de possibilitar a viabilização de estratégias destinadas a conseguir recursos para a solução do problema da terra e outros aspectos da realidade social do grupo, como a educação, saúde e produção. Segundo os agentes da FUNAI, assessores neste

processo, as limitações de competência do órgão indigenista oficial em relação ao apoio aos grupos indígenas os leva a buscar outras vias de solução para os seus problemas, que implicam também numa tentativa de criar mecanismos que viabilizem a superação dos vínculos de dependência criados com a FUNAI e consolidem uma autodeterminação dos grupos (depoimento de Chico Potiguara, chefe do P.I. Canindé, 1998).

Complementando estas interpretações, uma das lideranças comentou que as intenções de criar uma associação diferenciada responde à percepção das diferenças culturais de um grupo e outro e, especialmente, porque “*a cabeça dos nossos parentes do Gurupi está muito influenciada pela FUNAI*”, interpretações que, no decorrer dos últimos anos, foram se consolidando nas representações que as lideranças Tembé fazem dos Tembé do Gurupi, sobretudo, das suas lideranças.

A fundação da AGITARGMA se contextualiza no quadro das mudanças da política indigenista, com suas implicações no exercício da tutela, experimentadas nos últimos anos. Entre as quais, reitero, a descentralização do monopólio por parte da FUNAI dos “deveres e obrigações legais” para com os grupos indígenas, atribuindo competências a órgãos estaduais, sobretudo nas áreas de saúde e educação. Estas condições, direta ou indiretamente, contribuíram para que os Tembé procurassem outros aliados e criassem sua associação na tentativa de viabilizar suas expectativas sociais e /ou de legitimação, instituindo, assim, critérios de reconhecimento e representação social do grupo frente aos “de fora”.

Nesse mesmo contexto pode ser entendida a luta pela institucionalização e reconhecimento político dos Tembé do Gurupi, com a recente criação da *Associação dos Povos Indígenas do Gurupi: Zane Ywy Ka'a* (nossa terra, nossa mata), entidade jurídica de representação

formal dos grupos Tembé do Gurupi, Timbira e Kaapor, criada em fevereiro de 1999.⁴⁵ Cabe sublinhar que tal associação, assim como a que representa os Tembé do Guamá (AGITARGMA), implica em consagrar a separação entre os dois grupos, instituindo-os como grupos diferentes. Não obstante, essa separação comporta, também, sobretudo nos contextos da defesa do território, "propostas de unificação cultural" que pressupõem definir as relações sociais, entre os diferentes membros dos grupos, em termos culturais e segundo idéias de "solidariedade" ou de "unidade de parentes". Embora aparentemente paradoxais, esses processos de diferenciação ou de separação, são parte e resultado das tentativas de unificar esses grupos, geradas com a criação da RIARG e da decorrente institucionalização das práticas de ação indigenista. Isto revela, uma vez mais, que intenções e efeitos não necessariamente coincidem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de conclusão, considero de interesse apresentar algumas observações sobre o estado atual da relação pesquisador-pesquisado, assim como retomar alguns aspectos desenvolvidos no decorrer deste trabalho. Durante o período compreendido entre outubro de 1996 e 1998, realizei várias viagens aos Tembé do Guamá e do Gurupi com o intuito de, por um lado, dar continuidade ao andamento dos compromissos formalmente assumidos entre os Tembé e a pesquisadora, como resultado das negociações realizadas, por ambas partes, durante

⁴⁵ Os Kaapor se encontram localizados em diversas aldeias na Terra Indígena Alto Turiaçu, no estado do Maranhão, sendo que os Kaapor das aldeias mais próximas às dos Tembé do Gurupi, segundo informações de Valdemar, liderança Kaapor mantêm, desde há muitos anos, contato com os Tembé do Gurupi e Timbira, laços que foram reforçados nos últimos anos, sobretudo como "alianças políticas" para lutar em conjunto pela defesa dos seus territórios.

a pesquisa de campo desenvolvida em novembro de 1995. Por outro lado, para poder realizar o trabalho de campo pertinente aos objetivos da pesquisa. Entre os compromissos assumidos pela pesquisadora foram concretizados a entrega e discussão, com os diferentes membros do grupo, dos resultados da dissertação de mestrado; a *obrigação de ajudar*, considerada pelos Tembés como uma obrigação de retribuição do pesquisador ao grupo, foi discutida nos termos de procurar informações para viabilizar projetos a serem implementados nas aldeias.

Nesse sentido estabeleci contatos com membros do Programa Pobreza e Meio Ambiente na Amazônia (POEMA/UFPA), para quem elaborei um relatório, resumindo as intenções e discussões com o grupo sobre a minha colaboração nos trabalhos a serem desenvolvidos pela AGITARGMA, visando a possível cooperação com os Tembés do Guamá e do Gurupi por parte do Programa.

Apesar dessas ou outras pequenas tentativas realizadas para viabilizar ou pôr em prática as demandas de “ajuda” durante esses dois anos, resolvi interromper minhas práticas, por não considerar oportuno interferir no processo de socialização a respeito do significado (leia-se também expectativas) que os diferentes Tembés atribuíam às suas associações. Optei por continuar a relação no ritmo temporal dos grupos à espera dos seus convites, ou seja, sem mediar as suas expectativas ou articulações políticas, não obstante, acompanhando direta ou indiretamente tais articulações através das informações dos agentes da FUNAI ou de outros agentes e colegas, como o antropólogo Louis Forline, ou ainda através das relações com as lideranças nas suas viagens a Belém, durante as quais se hospedaram, muitas vezes, em minha residência.

Tais atitudes contribuíram, embora seja um assunto aparentemente paradoxal, para reforçar e estreitar ainda mais os vínculos de

interdependência desigual implícitos na relação entre pesquisador e pesquisado, aumentando e legitimando, nesse contexto de trocas simbólicas, o *capital simbólico*, principalmente o meu, como pesquisadora-antropóloga. Pois, como foi referido, a pesquisadora, ganhando ou não boa reputação, a partir do momento em que inaugura o processo dos intercâmbios, tem seu reconhecimento como inquestionável.

No decorrer das observações feitas durante este trabalho tentei compreender a representação "a Sara vai ajudar a gente", como uma das principais interpretações realizadas pela maioria dos membros dos grupos sobre a minha presença nas aldeias, além das obrigações decorrentes da relação de amizade e/ou de proximidade entre os mesmos dois grupos e a pesquisadora. Esta interpretação deve ser compreendida dentro do contexto mais geral da "obrigação de ajudar" de qualquer pesquisador que deseja permanecer nas aldeias para desenvolver seu trabalho.

Foi durante a viagem de 1992 que os desejos implícitos do pesquisado frente ao pesquisador, assim como os deste frente ao grupo, foram objetivados publicamente, revelando a eficácia das "trocas" nessa relação, ao unir a ambos através de vínculos de "dependência", que obrigam o pesquisador e o pesquisado a resolver os conflitos, negociando as condições futuras de legitimidade da relação. As negociações estabelecidas em 1995 entre pesquisador-pesquisado, no caso do Guamá, foram percebidas como uma continuidade do contexto de ruptura negociado durante a experiência de 1992, ligado às práticas do administrador de Belém, a partir de elementos, significações e/ou interesses mais formalizados. Estes foram igualmente manifestos a partir da viagem de 1995, na experiência pesquisador-pesquisado com os Tembé do Gurupi, efeitos de formalização ou de normalização, contextualizados no processo da luta pela institucionalização e legitimação dos grupos, sendo a criação, em 1996 e 1998, das duas

associações Tembé (AGITARGMA e *Zane Ywy Ka'a*) a manifestação “consagrada” desse processo.

As obrigações que me impuseram os Tembé do Guamá em 1992 já estavam vinculadas à classificação de antropóloga como atributo que define a legitimidade desta categoria de cientista social para produzir conhecimentos sobre os índios e falar e defender seus direitos. Em 1995, momento da minha última viagem ao campo antes de concluir a dissertação de mestrado, as condições colocadas pelos Tembé nas negociações poderiam ser interpretadas tanto como *dom* e *contradom*. *Dom* por sua vontade de favorecer o incremento do meu “capital simbólico” após a finalização da minha pesquisa, que deveria ser retribuído com o reconhecimento público do meu compromisso de ajuda ao grupo após meu retorno ao estado do Pará; *contradom*, também entendido como uma arma nas negociações, de me negar a permissão para permanecer ou regressar às aldeias no caso de não aceitar suas condições, isto é, por não cumprir as obrigações que eles atribuem como legítimas aos antropólogos.

Observei igualmente como as práticas indigenistas desenvolvidas pelo administrador da FUNAI e as do chefe de posto com esses grupos são direcionadas no sentido de que o grupo consiga estabelecer parcerias, a fim de acabar com a condição de dependência e/ou assistencialismo imposta historicamente a esses grupos pelo modelo da ação indigenista. Tais vínculos de dependência estão, ainda hoje, fortemente arraigados nos comportamentos dos Tembé do Gurupi, aspecto que, segundo a opinião das lideranças, dificulta também seu próprio trabalho de organização e reflexão no interior do grupo, além de revelar uma continuidade desses vínculos na maneira de perceber a relação pesquisador-pesquisado e as expectativas depositadas no pesquisador.

É pertinente retomar estes aspectos porque podem ajudar a esclarecer ainda mais certos elementos relacionados às condições sociais que possibilitam que membros do grupo sintam a "necessidade" de tentar conseguir – das instituições governamentais ou não-governamentais, e/ou dos agentes, como antropólogos ou outros pesquisadores vinculados ou não ao *campo político-acadêmico* – algumas demandas sociais desvinculadas, pelo menos aparentemente, da FUNAI, como por exemplo do Museu Goeldi ou da UFPA. E, sobretudo, porque podem ajudar a refletir sobre as próprias implicações do pesquisador, a respeito dessas demandas, e da instituição a qual está vinculado.

É importante assinalar que os diferentes tipos de relações que as lideranças indígenas vêm estabelecendo em Belém com as autoridades institucionais ou governamentais, por exemplo, da Secretaria de Educação (SEDUC), Secretaria para a Ciência e o Meio Ambiente (SECTAM), prefeituras, ou autoridades de instituições acadêmicas, sempre foram viabilizados através da FUNAI, sendo os seus agentes, na maioria das situações, os próprios interlocutores nesses relacionamentos. Ainda que as lideranças sintam a necessidade de superar os obstáculos que tais mediações implicam para a sua luta interna e externa, a consciência das suas limitações sociais e culturais, como o conhecimento e saber do "branco", dificultam uma possível ruptura da dependência implícita nessa mediação. Dessa maneira, possibilitam e legitimam a continuidade da ação mediadora dos agentes da FUNAI, como autoridades legítimas para representar os índios e, em última instância, a continuidade de um tipo de comportamento e maneira de ser índio.

Considero como um importante desafio para as instituições científicas e seus pesquisadores que desenvolvem investigações na Amazônia avaliar positivamente as propostas de apoio e/ou de ajuda

aos grupos indígenas, concretamente, as que estão sendo encaminhadas pelas sociedades Tembé, Timbira e Kaapor, assim como tentar retribuir-lhes dentro das possibilidades de ação que compete a seu campo político-científico, seja na área do conhecimento e saber, quanto na sensibilidade e respeito, que diferentes centros acadêmicos na Amazônia vêm mostrando através da experiência e conhecimento dos seus pesquisadores, nas relações estabelecidas com os grupos ou sociedades no decorrer dos seus trabalhos de pesquisa.

Ainda que o pesquisador, consciente ou inconscientemente, tenha tentado ocultar esta relação entre *trabalho político* e *trabalho científico*, priorizando, segundo o contexto, um em detrimento do outro, considero que os dois aspectos formam parte constitutiva da experiência social do cientista social no Brasil, particularmente na Amazônia, como produtor de conhecimento. Os efeitos deste conhecimento sobre a “realidade social”, particularmente sobre aquela que os cientistas pesquisam, manifestam-se hoje de maneiras diferentes às ocorridas em períodos anteriores.

Contribuir para pensar a respeito desse tipo de situações foi um dos principais objetivos deste artigo. Pretendi igualmente estimular reflexões que possam contribuir para a compreensão desses fenômenos relativamente recentes na “realidade social amazônica”. Neste sentido, tentei apontar elementos para pensar o trabalho do pesquisador e as demandas que o grupo lhe pede (ou impõe), indissociavelmente.

Isto é, o trabalho do pesquisador deve ser compreendido também como uma possível demanda do grupo, que implica em adotar, por parte do pesquisador, um processo de reflexão, ou para usar os termos de Bourdieu (1994), fazer uso da *objetivação participante* na elaboração e construção do objeto de pesquisa e no seu desenvolvimento. Pois a tendência à formalização das relações entre os membros dos grupos, e dentro de cada grupo, através das associações indígenas está

criando condições para uma relativa formalidade das relações entre pesquisador e pesquisado, que obriga a estabelecer vínculos de caráter aparentemente formais e/ou racionais, que podem ocultar os *interesses* e valores morais implícitos do pesquisador nessa relação. Quer dizer, como se as obrigações de ajuda fossem não apenas decorrentes das exigências do grupo, mas parte e resultado constitutivo da própria experiência e trajetória social do pesquisador e/ou antropólogo.

AGRADECIMENTOS

À Iara Ferraz, Pere Petit e Rafael Chambouleyron pelos comentários e pela revisão final do texto e a Louis Forline pela tradução do resumo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, S. 1996. *Os Tembé do Guamá: Processo de construção da cultura e identidade Tembé*. PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado.
- ALONSO, S. 1997. A Disputa pelo Sangue: reflexões sobre a constituição da Identidade e 'Unidade Tembé'. Belém, *Cadernos do NAEA*. No prelo.
- ALONSO, S. 1998. A Identidade e a Memória como fenômeno de construção social: os Tembé e o Tempo dos Antigos. In: *INTERNATIONAL Oral History Conference*. Rio de Janeiro, CPDOC, p. 618-628.
- ALONSO, S. 2000. *Algumas abordagens sobre 'cultura' e 'política'*. Rio de Janeiro, 13 p. Mimeografado.
- ANDERSON, B. 1993. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.
- BARTH, F. 1966. Models of social organization. *Occ. Pap.* Glasgow, (Royal Anthropological Institute), 23: 1-33.

- BARTH, F (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen & Unwin.
- BOURDIEU, P. 1980. L'action du temps. In: *LE SENS Pratique*. Paris, Ed. du Minuit, p. 167-189.
- BOURDIEU, P. 1982. *Ce que parler veut dire – l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- BOURDIEU, P. 1989. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O PODER Simbólico*. Lisboa, Difel, p.107-132.
- BOURDIEU, P. & WACQUANT, L. 1994. *Per uma Sociologia Reflexiva*. Barcelona, Herder.
- BOURDIEU, P. 1996. Marginalia. Algumas Notas Adicionais Sobre o Dom. *Mana*, Rio de Janeiro, 2 (2): 7-19.
- BOURDIEU, P. 1997. *Razones prácticas. Sobre la Teoria de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- CLIFFORD, J. 1989. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge.
- CLIFFORD, J & MARCUS, G. (orgs.). 1991. *Retóricas de la Antropologia*, Gijon, Jucar.
- COMISSÃO ESPECIAL DE ESTUDOS SOBRE OS ÍNDIOS TEMBÉ-TENETEHARA DA RESERVA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ. *Tembé Tenetehara, a nação que resiste*. Belém, Assembléia Legislativa do Estado do Pará/CEJUP, 1994.
- CRAPANZANO, V. 1985. *Waiting the Whites of South Africa*. New York, Vintage Books.
- DAVIES, C. 1999. *Reflexive Ethnography. A guide to research selves and others*. London, Routledge.
- FABIAM, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York, Columbia University.
- GALLOIS, D. 1992. Arte, iconografia Waiãpi. In: VIDAL, L. (org.) *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo, Studio Nobel, p. 209-230.
- GALLOIS, D. & CARELLI, V. 1995. Diálogo entre Povos Indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. *Rev. Antrop.* São Paulo, 38 (1): 205-259.

- GALLOIS, D. 1996. Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie. In: LANGDON, J. M. (org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, UFSC, p. 39-74.
- GALLOIS, D. 1999. Participação Indígena: a experiência da demarcação. In: KASBURG, C. & GRAMKOW, M.M. (orgs.), *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília, FUNAI/PPATL/PPG7.
- GOODY, J. 1990. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid, Alianza Universidad.
- HANDLER, R. 1988 *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. Wisconsin, University of Wisconsin.
- HERZFELD, M. 1987. *Anthropology Through the looking-Glass. Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University.
- HERZFELD, M. 1992. *The Social Production of Indifference*. Chicago and London, University of Chicago.
- LEBOVICS, H. 1991. Assimilation ou respect des différences? La colonisation au Vietnam, 1920-1930. *Genèses* 4: 23-43.
- LIMA, A.C.S. 1985. *Dos Fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado.
- LIMA, A.C.S. 1987. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e a prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismos no Brasil. Estudos críticos e propositivos para abordagem das sociedades indígenas e ao indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, p. 149-204.
- LIMA, A.C.S. 1989. A identificação como categoria histórica. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (org.). *Os Poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, p. 138-203. (Comunicação, 14)
- MAUSS, M. 1974. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*, v. 2, São Paulo, EPU, p. 37-184.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. 1983. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *Bol. Mus. Nac. (sér. Antropol.)*, Rio de Janeiro, 44: 1-28. out.

- OLIVEIRA FILHO, J.P. (s.d). Notas sobre a Normatização da Autorização de Pesquisa Etnológica. mimeografado.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. 1988. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero/MCT-CNPq.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. & ALMEIDA A.W. 1989. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. *Os poderes e as terras dos índios*. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UF RJ, p. 15-135. (Comunicação, 14).
- OLIVEIRA, R.C. 1962. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- PETI. 1990. *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo, CEDI.
- PEIRANO, M. 1981. *The Anthropology of Anthropology: The Braziliam Case*, Cambridge, Harvard University. Tese de doutorado.
- PETERSON, R.A. 1992. La Fabrication de l'Authenticité: le Country Music. *Rev. Actes Recher. Scien. Soc.* Paris, 93: 3-20. jun.
- PRICE, R. 1983. *First-Time- The historical Vision of na Afro-Americam People*. Baltimore, John Hopkins University.
- TAUSSIG, M. 1994. *Shamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz e Terra.
- TURNER, V. 1974. *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis, Vozes.
- VELHO, O. 1995. *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaio de crítica antropológica*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- WEBER, F. 1989. *Le Travail à coté: etude d'Ethnographie ouvrière I*. Paris, Editions de la MSH.
- WITTRICK, B. & WAGNER, P. 1996. Social and the Building of the Early Welfare State In: RUESCHEMEYER, D. & SKOCPOL. T. (eds.). *States. Social Knowledge and the origins of modern social policies*. New Jersey, Princeton University Press/Russell Foundation, p. 90-1113.

Recebido em: 09.09.99

Aprovado em: 20.10.00