

Antropología para desatar nudos: El papel de la antropología pública en el reconocimiento de las identidades y territorios indígenas y la promoción de la justicia socioambiental

Cristhian Teófilo da Silva

Universidade de Brasília

Brasil

silvact@unb.br

<https://orcid.org/0000-0001-7690-1794>

RESUMEN

Este artículo aborda la experiencia antropológica con el reconocimiento de tierras indígenas en Brasil como ejemplo paradigmático de una política pública intercultural. A partir del caso brasileño, buscamos demostrar cómo la antropología pública operacionaliza la ética discursiva en el diálogo interétnico para posibilitar una mayor participación indígena en los procesos administrativos de demarcación de tierras indígenas, entendidos en el contexto más amplio de la patrimonialización de las culturas indígenas. El objetivo del artículo es sensibilizar a los agentes estatales y, más particularmente, a los gestores de políticas públicas, sobre el modo heterodoxo de la práctica antropológica en el ámbito de la política pública de reconocimiento territorial, que podría beneficiar otras políticas públicas y procesos administrativos y legales de operativización de los derechos de los pueblos indígenas.

PALABRAS CLAVE

Ética discursiva, diálogo interétnico, derechos territoriales, pueblos indígenas



The demarcation of indigenous lands as an intercultural public policy in Brazil: the role of discourse ethics in the recognition of indigenous rights

ABSTRACT

This article addresses the anthropological experience with the recognition of indigenous lands in Brazil as a paradigm for the formulation of intercultural public policies. Based on the Brazilian case, it seeks to demonstrate how public anthropology operationalizes discursive ethics in interethnic dialogue in order to enable greater indigenous participation in the administrative processes of demarcation of indigenous lands, understood in the broader context of patrimonialization of indigenous cultures. The objective of the article is to raise awareness among state agents and, more particularly, public policy managers, of the heterodox mode of anthropological practice within the scope of public policy of territorial recognition, which may benefit other public policies and administrative and legal processes of operationalization of the rights of indigenous peoples.

KEYWORDS

Discursive Ethics, Interethnic Dialogue, Land Claims, Indigenous Peoples

A demarcação de terras indígenas como política pública intercultural no Brasil: o papel da ética discursiva no reconhecimento dos direitos indígenas

RESUMO

Este artigo aborda a experiência antropológica com o reconhecimento de terras indígenas no Brasil como um exemplo paradigmático de política pública intercultural. A partir do caso brasileiro, procura-se demonstrar como a antropologia pública operacionaliza a ética discursiva no diálogo interétnico de modo a possibilitar maior participação indígena nos processos administrativos de demarcação de terras indígenas, compreendidos no contexto mais amplo de patrimonialização das culturas indígenas. O objetivo do artigo é sensibilizar agentes de estado e, mais particularmente, gestores de políticas públicas, para o modo heterodoxo da prática antropológica no âmbito da política pública de reconhecimento territorial, o que poderá vir a beneficiar outras políticas públicas e processos administrativos e jurídicos de operacionalização dos direitos dos povos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE

Ética discursiva, diálogo interétnico, direitos territoriais, povos indígenas

FECHA DE RECIBIDO 01/02/2025

FECHA DE ACEPTADO 23/04/2025



COMO CITAR ESTE ARTICULO

da Silva, T. (2025) La demarcación de tierras indígenas como política pública intercultural en Brasil: El papel de la ética discursiva en el reconocimiento de los derechos indígenas. Revista de la Escuela de Antropología, XXXVI, pp. 1-29. DOI 10.35305/rea.XXXVI.320

Hacia un modelo de política pública intercultural para pueblos indígenas desde la antropología pública

En este trabajo abordaré la experiencia antropológica con el reconocimiento de tierras indígenas en Brasil como ejemplo paradigmático de una política pública intercultural. Como pretendo demostrar a partir del caso brasileño de la demarcación de tierras indígenas, la antropología, especialmente la antropología pública, puede desempeñar un papel ético en la rehabilitación de las fracturas y distorsiones de la comunicación inherentes a la racionalidad burocrático-jurídica que permea la administración pública y tiende a degradar de modo racista el pensamiento tradicional de los pueblos indígenas con el objetivo de excluirlos de los procesos de toma de decisiones sobre políticas que les conciernen. Los argumentos se presentarán con el objetivo de sensibilizar a los agentes estatales y, más particularmente, a los gestores de políticas públicas, para actuar de manera más receptiva y respetuosa hacia los pueblos indígenas y hacia el propio trabajo antropológico, lo que podría beneficiar otras políticas públicas y procesos administrativos y legales de operativización de los derechos de los pueblos indígenas.

Se argumenta a continuación que la antropología pública - entendida como el trabajo de los antropólogos y las antropólogas¹ en la esfera pública con cuestiones o problemas sociales que preocupan a la sociedad nacional - ha contribuido a flexibilizar la rigidez racional-burocrática de los procesos administrativos y jurídicos del Estado, reduciendo su carácter de dominación sobre poblaciones clasificadas como minoritarias, indígenas, étnicas o tribales. Esto ocurre precisamente por la abdicación de una concepción bucólica de "campo" y la adopción de la ética discursiva en el diálogo interétnico como principio rector del diálogo con los pueblos indígenas en el ámbito de las políticas públicas. En el contexto de la política

¹ Se adoptará la forma masculina para escribir el artículo solo para que sea más fácil de leer.



de reconocimiento de territorios indígenas en Brasil, esto significa que la antropología pública ha asumido la tarea de ir más allá del reconocimiento de identidades étnicas y territorios, y hacia una reformulación más horizontal de los modos asimétricos de relación entre el Estado y los pueblos indígenas, posibilitando su participación como sujetos colectivos de derecho, con sus propias culturas, en la propia acción estatal de protección administrativa de sus tierras. Se argumenta, por tanto, que no sólo ha hecho viable el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios, sino que también ha proporcionado una mayor receptividad e inteligibilidad de estos derechos al interior de las instituciones públicas, haciendo que estas instituciones sean más permeables a estos derechos e inclinadas a compartirlos como un derecho que aporta a la sociedad en su conjunto.

Promover esta interpretación de la política pública indigenista de demarcación de tierras indígenas en Brasil está en línea con las consideraciones de antropólogos de políticas públicas, como Wedel, Shore, Feldman & Lathrop (2005), según las cuales las políticas públicas deben interpretarse más allá del sentido común que existe sobre ellas, incluso dentro de los estados. Esto significa que es esencial reconocerlas como formas “públicas” de hacer política. En sus palabras:

Por lo general, la “política pública” se representa como algo que es a la vez neutral y racional: una mera herramienta que sirve para unir medios y fines o para cerrar la brecha entre los objetivos y su ejecución; en resumen, una forma legal-racional de hacer las cosas. Nuestro argumento es que estos supuestos (incluso la afirmación de “racionalidad”) deben ser cuestionados en lugar de tomarlos al pie de la letra, y sea lo que sea, la política pública también debe entenderse como un tipo de poder, así como la encarnación de un cierto tipo de razón instrumental. De hecho, el campo de los estudios de políticas a menudo ha evadido la crítica seria porque no ha explorado adecuadamente cómo las narrativas de políticas públicas movilizan el lenguaje de la ciencia, la razón y el “sentido común”. La política pública puede presentarse como apolítica porque apela a un razonamiento científico aparentemente neutral o a afirmaciones incontestables sobre la naturaleza humana. De esta manera, los responsables de



las políticas públicas pueden silenciar a la oposición no mediante hábiles maniobras maquiavélicas, sino simplemente presentando contraargumentos como “irracionales” o “imprácticos”. Por lo tanto, una tarea clave para la antropología de las políticas es exponer los efectos políticos de declaraciones supuestamente neutrales sobre la realidad. (2005: 37, traducción propia)²

Dicho esto, a continuación se describe cómo la antropología pública en Brasil ha contribuido a legitimar el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios ancestrales a partir de una práctica que se opone al silenciamiento “racional-burocrático” impuesto a los conocimientos de los pueblos indígenas en los procesos administrativos y judiciales, al mismo tiempo que recibe, respeta y se hace eco de sus cosmologías dentro del Estado y para el conjunto de la sociedad nacional. El objetivo es compartir cómo una política pública llegó y sigue “interculturalizándose” al interior del Estado, para oponerse a la necropolítica surgida de la alianza de los gobiernos con las grandes corporaciones, así como a la indulgencia e incluso connivencia de estos mismos gobiernos con el crimen organizado, en favor del extractivismo depredador en tierras indígenas y en tierras de otros pueblos y comunidades tradicionales. Este artículo considera la participación indígena en las políticas públicas de demarcación de sus territorios como expresión de un proceso más amplio de patrimonialización de sus expresiones y manifestaciones culturales, y es importante comprender cómo los antropólogos han participado en este proceso y, en gran medi-

² “Typically, ‘policy’ is represented as something that is both neutral and rational: a mere tool that serves to unite means and ends or bridge the gap between goals and their execution? In short, a legal-rational way of getting things done. Our argument is that these assumptions (even the claim to “rationality”) need to be questioned rather than taken at face value, and whatever else it might be, policy must also be understood as a type of power as well as the embodiment of a certain kind of instrumental reason. Indeed, the field of policy studies has often evaded serious critique because it has not adequately explored how policy narratives mobilize the language of science, reason, and ‘common sense’. Policy can be presented as apolitical because it appeals to seemingly neutral scientific reasoning or incontestable assertions about human nature. In this way, policy makers can mute opposition not through crafty Machiavellian maneuvers but by simply casting counterarguments as ‘irrational’ or ‘impractical’. Thus, a key task for the anthropology of policy is to expose the political effects of allegedly neutral statements about reality.” (Wedel, Shore, Feldman & Lathrop, 2005: 37)



da, han mediado un horizonte común de sentido entre la acción colectiva de los pueblos indígenas, sus agencias y agentes, y las demás agencias y agentes del Estado, de la sociedad civil, de las iglesias y también del mercado. Observar este campo de diálogo común que ofrecen las políticas públicas permite encontrar y valorar formas de acción coherentes en términos interculturales, compatibles con los códigos administrativos, jurídicos y científicos vigentes, capaces de abordar el mundo político real y las relaciones de poder que definen los dramas sociales desencadenados por el “desarrollo” capitalista, particularmente en sus versiones neoliberales, conservadoras o progresistas y neoextractivistas sobre los territorios indígenas.

Dicho esto, Brasil, como toda América Latina, ha sido escenario de múltiples, consecutivas y, en algunos casos, superpuestas situaciones de fricción interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964), que movilizan casi todas las fuerzas de líderes comunitarios, ambientalistas, defensores de derechos humanos e investigadores comprometidos. Sin embargo, no podemos perder de vista que nuestra región también cuenta con experiencias no menos relevantes en la articulación de políticas públicas con las propias organizaciones indígenas, las cuales son apoyadas por entidades de cooperación internacional, sociedad civil e incluso distintas denominaciones religiosas y del mercado. Este campo indígena en favor de los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales locales se ha convertido en el principal lugar de acción práctica, comprometida y colaborativa de los antropólogos como expertos en estas políticas. Y este campo ha sido uno de los más importantes en aportar, desde América Latina, los más importantes subsidios teóricos, metodológicos y críticos a la disciplina en su conjunto. De esta forma, se destaca el estilo de actuación de la antropología pública en la política de demarcación de tierras indígenas en Brasil para dilucidar la centralidad de la ética discursiva para la implementación de políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas del continente de Abya Yala.



La constitucionalización de los derechos de los pueblos indígenas en Brasil como condición para la práctica de la antropología pública

El contexto brasileño es particularmente revelador de la eficacia de la política interétnica indígena para el reconocimiento de sus derechos territoriales. Brasil alberga más de 266 pueblos indígenas, hablantes de 150 lenguas además del portugués, totalizando más de un millón seiscientas mil personas (IBGE, 2022). Esta diversidad de pueblos, aunque pequeña en términos demográficos, que no supera el 1% de la población nacional-, ha acumulado un importante capital simbólico en el seno de la sociedad nacional y de la comunidad internacional. Actualmente, los pueblos indígenas están articulados políticamente por una red integrada por cientos de asociaciones, organizaciones y movimientos, además de cargos electivos (alcaldes y concejales) y cargos ocupados en la administración indígena, que cuenta con un ministerio y varias secretarías en áreas de salud, educación y gestión ambiental en municipios, estados y el gobierno federal. Toda esta estructura culmina en la Comisión Nacional de Política Indígena (CNPI), donde tienen asientos los dirigentes indígenas distribuidos por regiones. Brasil tiene actualmente cinco parlamentarios indígenas electos, pero ningún senador o gobernador indígena, a diferencia de lo que sucede en otros países latinoamericanos. En todo caso, es en las instancias mencionadas donde los pueblos indígenas están presentes para actuar en el escenario político local, estatal, nacional e internacional.

La principal evidencia de la capacidad de los pueblos indígenas para producir políticas públicas está en su recuperación territorial luego del largo proceso de colonización al que fueron y aún están sometidos. Estos pueblos habitan actualmente 688 territorios o tierras indígenas en acuerdo con la clasificación oficial, que suman una superficie de 112.983.625 hectáreas (1.129.836 km²). Esto significa que el 13,3% del territorio del país está reservado para el uso exclusivo de los pueblos indígenas. La mayor parte de estas tierras indígenas se concentran en la Amazonía Legal, donde se ubican 414 áreas o 111.108.392 hectáreas, que representan



el 21,73% del territorio amazónico y el 98,47% de la extensión de todas las tierras indígenas del país. Los pueblos indígenas de la Amazonía han protagonizado pues una extensa y profunda resistencia ecoterritorial al extractivismo de largo plazo, que obviamente no está exenta de tensiones, presiones y considerables pérdidas de vidas, de áreas forestales, de contaminación del suelo, del agua y del aire etc. Pero es aquí donde reside una de las mejores perspectivas de lograr un futuro común ecológicamente sostenible.

Sin embargo, los derechos territoriales de los pueblos indígenas sólo pudieron ser implementados por el Estado con tal alcance después de la promulgación de la Constitución Federal (CF) en 1988. Aunque las acciones de demarcación de reservas y tierras indígenas en el contexto brasileño sean anteriores a la CF, fue con el nuevo texto constitucional que los derechos de los pueblos indígenas comenzaron a ser promovidos en términos propiamente interculturales. Esto ocurrió gracias al artículo 231, fruto de la lucha política de los dichos pueblos y sus aliados en la esfera pública, posibilitando la interpretación de las culturas e identidades indígenas, así como sus propias formas de relacionarse con el medio ambiente, visible e invisible, como algo dotado de valor intrínseco, no subordinado a los valores extrínsecos generados por el capitalismo. Por tanto, al reconocer el artículo mencionado la organización social, las costumbres, lenguas, creencias y tradiciones de los pueblos indígenas, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, le dio a la demarcación de sus tierras un carácter integral u holístico para la promoción de otros derechos y políticas.

Fue precisamente allí donde la antropología pública se mostró fundamental para operar la fusión de horizontes entre la etnopolítica y las políticas públicas en la estructura burocratizada del Estado brasileño moderno. Lo notable de este proceso, y ejemplar para los efectos de este artículo, es considerar la existencia de tal ecosistema institucional de reconocimiento de las identidades y territorios en los aparatos de la administración pública y del sistema de justicia estatal, proceso este que carece aún de una etnografía propiamente dicho en el ámbito del Estado.



A todos los efectos, se ha reconocido a los pueblos indígenas del Brasil como poseedores de derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, que son fundamentales para que puedan seguir viviendo así en sus propios términos. Esto significa que la Constitución de 1988 consagró el entendimiento de que los pueblos indígenas son titulares de derechos originarios y que éstos deben ser respetados para garantizar su futuro autónomo en ciertos territorios tradicionalmente ocupados. Esta es la fuente primaria y congénita de su derecho, que es anterior a cualquier otro derecho de posesión o propiedad reclamado por otras partes. Se trata de un "derecho social total" que, para ser efectivo, necesita apoyarse en sus "usos, costumbres y tradiciones", en una palabra: la cultura.

El núcleo de toda la formulación constitucional de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Brasil está vinculado a esta idea de "tradición" y "cultura" como organizadora de la experiencia y la acción humana a través de medios simbólicos, que vinieron a sustituir, en el campo administrativo y jurídico que interesa a la discusión aquí, comprensiones anteriores sobre los derechos indígenas a la tierra en términos de probar la ocupación inalterada e inmemorial de determinados territorios. En consecuencia, el derecho originario que esta población tienen sobre sus tierras es independiente de cualquier otro tipo de reconocimiento y corresponde al Estado hacerlo valer donde y cuando los pueblos indígenas así lo reclamen, sobre las áreas que sean esenciales para su supervivencia física y según sus propios términos culturales. Para decirlo de forma más objetiva:

Cuando una comunidad indígena ocupe un área determinada conforme al artículo 231, la Administración deberá delimitar y demarcar físicamente sus límites. Esta ley está vinculada a la definición del artículo 231 y, por ello, la Administración no puede dejar de promoverla. (ISA/Assessoria Jurídica, 1997: 08, traducción propia)³

³ "Sempre que uma comunidade indígena ocupar determinada área nos moldes do artigo 231, a Administração terá que delimitá-la e realizar a demarcação física dos seus limites. Este ato está vinculado à definição do artigo 231 e, por isso mesmo, a Administração não pode deixar de promovê-lo." (ISA/Assessoria Jurídica, 1997: 08, consultado el 28 de febrero de 2017 de: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>)



Por tanto, para que una tierra indígena se constituya como una unidad territorial para uso exclusivo de uno o más pueblos indígenas en Brasil, ha sido necesaria la realización de un estudio interdisciplinario por un grupo de trabajo, coordinado por antropólogos, que presenten datos e informaciones para la identificación y delimitación del área territorial requerida para la supervivencia física y cultural del pueblo o pueblos indígenas que allí habitan de forma tradicional. Es bajo estos términos amplios, que involucran el pasado, presente y futuro de uno o más pueblos indígenas en determinados territorios, que los antropólogos han contribuido directamente al reconocimiento de quinientas sesenta y dos tierras indígenas hasta el presente.

Actualmente tenemos un promedio de 15 tierras indígenas reconocidas por año, a partir de la promulgación de la Constitución, incluyendo áreas reconocidas anteriormente. Esto equivale a 116.997.082 hectáreas, además de otras treinta y una reservas indígenas, equivalentes a 42.621 hectáreas. Esto representa el 77,19% del total de setecientas veintiocho tierras incluidas en el Sistema de Información Indígena (SII) de la Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas (FUNAI), y que representarían aproximadamente 127.583.617 hectáreas o el 14,98% del territorio nacional, siendo que el 54% de ellas están en la región Norte donde se concentra el bioma amazónico. Se trata de un resultado sustantivo logrado por la experiencia antropológica en la protección jurídica de los derechos de los pueblos indígenas a tierras esenciales para su supervivencia física y cultural.

Considerando la literatura existente sobre las experiencias de identificación y demarcación de tierras indígenas en Brasil (Pacheco de Oliveira & Almeida, 1998; Kasburg & Gramkow, 1999; Souza Lima & Barretto Filho, 2005, entre otros) y mi experiencia personal con procesos de identificación, demarcación y rectificación de límites de tierras indígenas, así como con procesos de titulación de tierras de quilombos en Brasil, que me permitió realizar y revisar el trabajo de decenas de antropólogos, se propone ahora que el núcleo de la aprendizaje fundamental de la práctica antropológica en la demarcación de tierras indígenas en Brasil ha sido la adop-



ción operacional de los principios de la ética discursiva en el diálogo interétnico. Combinado con las inevitables reelaboraciones de las nociones de investigación de campo, observación participante, etnografía etc., y viéndose obligada a encuadrar la práctica antropológica de acuerdo con las normas vigentes, la ética discursiva, entendida como una experiencia de interlocución hermenéutica, ha demostrado ser el principal recurso interactivo para posibilitar la producción de datos etnográficos en el contexto situacional del trabajo del Grupo Técnico (GT), al mismo tiempo que posibilitar la participación consensuada, libre e informada de los pueblos indígenas en el proceso. Además, la ética discursiva también ha permitido la articulación semántica entre el lenguaje de los derechos territoriales, la etnohistoria y la cosmopolítica amerindia vía interpretación antropológica. Vea a continuación las condiciones de posibilidad que hicieron esto posible.

La actividad técnica de identificación y delimitación de tierras indígenas y la inevitabilidad del diálogo interétnico en la política de demarcación

Como ya es de conocimiento público, es para dar fe de los vínculos tradicionales de uno o más pueblos indígenas a un territorio que, en Brasil, los antropólogos son llamados a coordinar grupos de trabajo llamados Grupos Técnicos (GTs). Grupos necesariamente interdisciplinarios, como veremos a continuación, responsables por la elaboración de informes detallados de identificación y delimitación (RCIDs), en los cuales los vínculos tradicionales con el territorio necesitarán ser descritos textualmente y de acuerdo con la Portaria (Ordenanza) nº 14, de 9 de enero de 1996, del Ministerio de Justicia (MJ). Según los términos de esta Portaria, los antropólogos deben proporcionar datos que contengan información general sobre tres conjuntos de datos principales:

I. *Datos antropológicos, demográficos y ambientales*, tales como: filiación cultural y lingüística, posibles migraciones, censo demográfico, distribución espacial de la población, antecedentes de ocupación de tierras indígenas, prácticas secesionistas del pueblo,



distribución de los pueblos, con su respectiva población y ubicación, método de construcción y permanencia de los pueblos, la superficie que ocuparon y el tiempo que llevan en sus ubicaciones actuales; descripción de las actividades productivas desarrolladas por el grupo con la identificación, ubicación y tamaño de las áreas utilizadas para tal fin, descripción de las características de la economía desarrollada por el pueblo indígena, de los cambios que puedan haberse producido en la economía tradicional como resultado del contacto con la sociedad circundante y de la forma en que se procesaron dichos cambios, descripción de las relaciones socioeconómicas-culturales con otros grupos indígenas y con la sociedad circundante, identificación y descripción de las áreas esenciales para la preservación de los recursos necesarios para el bienestar económico y cultural del pueblo indígena, explicación de las razones por las cuales dichas áreas son esenciales y necesarias, datos sobre las tasas de natalidad y mortalidad del grupo en los últimos años, indicando las causas, en caso de que se identifiquen factores causantes de desequilibrio en dichas tasas, y proyecciones respecto del crecimiento poblacional del grupo; descripción de los aspectos cosmológicos del grupo, áreas de uso ritual, cementerios, lugares sagrados, sitios arqueológicos etc., explicando la relación de dichas áreas con la situación actual y cómo esta relación se logra en el caso específico, identificación y descripción de las áreas necesarias para la reproducción física y cultural del grupo indígena, explicando las razones por las cuales son necesarias para el propósito mencionado;

II. *Datos de la cadena de dominio de la tierra*, tales como: identificación y censo de los ocupantes no indígenas y la descripción de las áreas ocupadas por ellos, con su respectiva extensión, las fechas de estas ocupaciones y la descripción de las mejoras realizadas, información sobre la naturaleza de esta ocupación, con la identificación de los títulos de posesión y/o propiedad existentes, describiendo su calificación y origen, información, en caso de que algún ocupante cuente con un documento de un organismo público, sobre la forma y fundamentos de expedición del documento, el



cual deberá obtenerse del organismo emisor; Y por último,
III. *Datos cartográficos* que contienen los límites propuestos del área demarcada. Esta misma *Portaria* exige que el trabajo se desarrolle con la participación del pueblo o pueblos indígenas involucrados, dejando constancia de la respectiva manifestación y de las razones y fundamentos de la aceptación o rechazo, total o parcial, por parte del GT, del contenido de dicha manifestación. El trabajo antropológico deberá ir acompañado además de un mapa topográfico, en el que se deberán identificar datos relativos a las vías de acceso terrestre, fluvial y aéreo existentes, puntos de apoyo cartográfico y logístico e identificación de los detalles mencionados.

Como se puede observar, se trata de una caracterización amplia y detallada de la información etnográfica, demográfica, territorial y cartográfica que debe ser obtenida, sistematizada e interpretada por los antropólogos, con el aporte ocasional de conocimientos provenientes de la lingüística, la economía, la ecología, la arqueología, la historia entre otras disciplinas. . Esta estandarización otorga a la antropología una extraordinaria competencia interdisciplinaria para reunir aportes de teorías y metodologías tan distintas como divergentes en algunos casos, en términos de definir qué contaría realmente como datos objetivos provenientes de la investigación empírica y la forma “apropiada” o “científica” de interpretarlos. Como un “modo de producción de conocimiento” propio de una ciencia social dedicada a la interpretación de las culturas, y que considera a los antropólogos como sujetos comprometidos con el reconocimiento, la relativización y la valorización de las diferencias culturales, se asume, por tanto, que la etnografía es un tipo de artefacto textual heteroglósico, capaz de capturar y expresar de manera inteligible, y apoyado en múltiples disciplinas, el patrimonio cultural intangible o inmaterial de las comunidades locales y establecer, a partir de esta comprensión, los límites de un territorio para el uso exclusivo de uno o más pueblos indígenas en el presente y para su futuro.

A pesar de toda la complejidad epistemológica que implica este tipo de política pública, se trata también de una actividad de ca-



rácter experto que no puede llevarse a cabo sin el consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas en relación con el trabajo del GT, así como es una actividad impracticable sin la participación y colaboración directa de los pueblos indígenas a lo largo de todo el trabajo de campo de los antropólogos y su equipo. Este contexto situacional sitúa el trabajo antropológico en un campo más denso de moralidades y relaciones de poder, reestructurando ética y políticamente la acción antropológica en la situación de identificación y delimitación de tierras indígenas, que se convierte así en una acción heterodoxa e híbrida en comparación con la noción de investigación de campo establecida en la disciplina. Cuando digo "heterodoxa", me refiero a que se trata menos de una "antropología hegemónica", practicada en situaciones coloniales de ultramar, y más de una "antropología controlada por el Estado", practicada en el propio contexto nacional del antropólogo, basada en un énfasis en la etnografía como método, pero combinada con el conjunto de normas, procedimientos, reglas y leyes que rigen las políticas públicas dentro de uno o más organismos estatales o bajo su control en situaciones de colonialismo interno. Esto implica admitir, de entrada, que la experticia de esta antropología, denominada en este artículo como pública, se expresa en códigos de representación de la realidad muy poderosos, como son los códigos burocráticos de la administración pública y del derecho frente a situaciones de extrema asimetría en las relaciones interétnicas. En este campo de acción institucional e intersticial, la antropología pública acaba ocupando un lugar metodológicamente difícil para orientar su práctica. Para ser practicada en el Estado, tuvo que renunciar, en primer lugar, a los significados y prácticas convencionales de la propia noción de "campo" como "lugar de co-residencia", "tierra inexplorada y salvaje, no tocada por la civilización moderna", presente en las etnografías clásicas y, en segundo lugar, a la ilusión de implementar una política de representación etnográfica realista, según la cual la totalidad de una cultura sería descrita con base en la compartimentación de la sociedad en términos de su organización social y parentesco, cosmología, rituales y actividades productivas en equilibrio dinámico



sobre un ambiente natural dado, como en cierto modo suponen los términos de la Ordenanza nº 14 del Ministerio de Justicia de Brasil.

Si, por un lado, esta doble abdicación ha promovido crisis ocasionales de identidad profesional entre sus practicantes dentro del Estado, quienes se ven impedidos, si no limitados en su posibilidad de actuar como antropólogos ortodoxos y outsiders, por otro lado, es necesaria porque los antropólogos que trabajan en este campo necesitan lidiar, como insiders heterodoxos, con dos frentes de diálogo sobre los resultados de su trabajo a lo largo del proceso de demarcación. El primero, el de los pueblos indígenas que luchan por su territorio, para quienes los antropólogos tendrán que explicar qué parte de su cultura aceptará o rechazará la cultura de los blancos como válida para los efectos administrativos y legales de reconocer sus derechos; y el segundo, de los administradores públicos y los profesionales del derecho, inicialmente desconfiados de la legitimidad de los reclamos indígenas y para quienes los antropólogos deberán explicar qué significa la cultura indígena y cómo se puede utilizar esta comprensión para hacer cumplir los derechos de los pueblos indígenas y las políticas públicas para ellos. En ambos frentes, los antropólogos necesitan practicar la antropología como servidores públicos, conscientes de que la cultura burocrática en la que están insertos estructura previamente su campo, su práctica, sus resultados y su recepción, en lugar de prestar servicios públicos como antropólogos, como parecen desear ciertos antropólogos y su asociación. Esto significa que los antropólogos en el Estado contemplan dos direcciones simultáneamente, a modo de Jano, pero con especial atención a las demandas de las instituciones que los contratan, que son necesariamente más poderosas y de donde vendrán las decisiones definitivas sobre el proceso.

Existe también un tercer frente de diálogo que implica el diálogo con sectores de la propia comunidad antropológica y del campo indigenista dedicados a los casos en cuestión, pero este frente no tiene el poder suficiente para intervenir en la situación, a pesar de



constituirse en comunidades de *stakeholders*⁴ acerca del trabajo antropológico y de la recepción del trabajo de los antropólogos por parte de gestores y operadores jurídicos. En cualquier caso, como se puede observar, siempre habrá tres “verdades” en tensión entre sí: la indígena, la racional-legal o burocrática y la antropológica. A partir de este punto, sigo la argumentación de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) sobre la necesidad de autocrítica que se impone a esta antropología actuante en la esfera pública a partir de ciertas políticas públicas del Estado para los pueblos indígenas. Los tres frentes interculturales de diálogo enunciados, exponen aquello que Cardoso de Oliveira entiende como siendo las precondiciones de un diálogo efectivamente democrático. Recorriendo a la teoría de Apel, Cardoso de Oliveira recuerda dos ideas centrales en su teoría: la de comunidad de comunicación y de comunidad de argumentación. Una “comunidad de comunicación” es una instancia constitutiva de cualquier tipo de conocimiento, incluido el conocimiento científico. Se trata de una instancia marcada por la intersubjetividad, inherente a su vez a toda “comunidad de argumentación”. Según Cardoso de Oliveira, se entiende que los conceptos de comunidad de comunicación y comunidad de argumentación son coextensivos; es decir, que dichas comunidades están formadas tanto por individuos de cualquier grupo cultural, como por elementos de un segmento profesional específico (científico, técnico o administrativo) de la misma sociedad, siempre que estén insertos en el mismo “juego de lenguaje” o en el mismo subsistema cultural.

El GT, por tanto, realiza el trabajo de campo bajo el signo de una triple tensión, pero que está insertada en un mismo “subsistema cultural”, y los resultados de sus actividades producidos en estas circunstancias inciden en el desarrollo de todo el proceso de demarcación administrativa, lo que termina construyendo la realidad de las tierras indígenas como un hecho híbrido, simultáneamente indígena-antropológico-jurídico y político o sea un artefacto cultural. El hecho de ser la primera iniciativa oficial de intervención en un territorio, muchas veces en disputa, hace de esta etapa un mo-

4 Partes interesadas.



mento de efervescencia dialógica para las comunidades locales, así como para otros sujetos involucrados e implicados en el trabajo de reorganización territorial. Los antropólogos que coordinan los GT están por tanto obligados a promover formas de diálogo interétnico que posibiliten una participación más simétrica de los pueblos indígenas en el proceso de definición de espacios cultural, ambiental y políticamente sustentables para sus pueblos y comunidades, conscientes de su vulnerabilidad frente a las actividades productivas de la sociedad dominante. Como bien observan al respecto Pacheco de Oliveira y Almeida, el trabajo de identificación y delimitación configura:

una dimensión de negociación en la que los actores buscan maximizar sus intereses frente a un determinado contexto histórico y una determinada correlación de fuerzas. Mientras que en el primer nivel (técnico) la identificación debe realizarse con una investigación antropológica competente, en el segundo nivel (ético y político) plantea problemas cruciales como la participación de los indígenas y la representación de quienes expresan sus intereses y valores. (Pacheco de Oliveira e Almeida, 1998.: 76-77, paréntesis añadidos)⁵

Esto implica practicar más la escucha dialógica que la observación participante, precisamente porque la situación de experticia antropológica, como la de identificación y delimitación de tierras indígenas, ha problematizado las concepciones de espacio (lugar) y tiempo (duración), tal como solían representarse en la etnografía realista clásica, obligando a los antropólogos a trabajar con otro marco conceptual de referencia para lidiar con el énfasis excesivo dado al lugar como locus de identidad, a la historia como contexto para explicar el presente etnográfico y a la alteridad como un tipo de diferencia radical de los pueblos indígenas en relación con la sociedad dominante. El trabajo antropológico en el ámbito de las

⁵ "... uma dimensão de barganha na qual os atores buscam maximizar os seus interesses face a um certo contexto histórico e uma determinada correlação de forças. Enquanto no primeiro plano (técnico) a identificação precisa ser realizada com uma pesquisa antropológica competente, nesse segundo plano (ético e político) ela coloca problemas cruciais como o da participação dos índios e da representatividade daqueles que expressam os seus interesses e valores". (Pacheco de Oliveira e Almeida, 1998 op. cit.: 76-77, parêntesis adicionados)



políticas públicas indígenas de demarcación de tierras indígenas ha implicado entonces la necesidad de reconocer en otros las mismas condiciones de modernidad, e incluso algunas identidades, que experimentamos de manera compartida, en el mundo de la vida. Seguimos actuando en el “presente etnográfico”, pero con otra calidad de presencia a través de la escucha de la memoria que sustenta la etnohistoria indígena en un contexto atravesado por relaciones de poder asimétricas y sometidos al poder del Estado para reconstruir la realidad.

Otro aspecto distintivo de la práctica antropológica en el contexto situacional de la política de demarcación es el hecho de que al asumir la coordinación de un GT, el antropólogo se involucra en una especie de cargo público itinerante que acumula funciones de investigación, mediación de conflictos, asistencia y seguridad que en nada se parece al trabajo a menudo solitario con los pueblos indígenas. Muchas veces el “trabajo de campo” del GT sirve como respuesta a una demanda de emergencia (ataques a la vida de indígenas, invasiones, explotación ilegal de recursos naturales, un gran proyecto de desarrollo, etc.), por lo tanto, no se debe esperar que sus informes sean una etnografía de un hecho social total, un análisis de las reglas de parentesco indígenas o una recopilación de las narraciones míticas de un pueblo. Tampoco se debe esperar que las actividades del GT se limiten a proponer una delimitación territorial, pues como resultado directo del primer tipo de delimitación, se promueve también una delimitación étnica de los indígenas y no indígenas residentes en esa zona, quienes tendrán, o no (en el segundo caso), derecho a reproducir sus formas tradicionales de ocupación de la misma. La propuesta antropológica de identificación y delimitación de un territorio indígena es, por tanto, una construcción dialógica en un campo asimétrico de relaciones que acaba promoviendo una serie de efectos estatales sobre la situación, que son en sí mismos susceptibles de descripción (meta) etnográfica.

Basado en mi propia experiencia como coordinador de un GT para la identificación y delimitación de una de las tierras indígenas del pueblo Tremembé en el nordeste de Brasil en 1999, quisiera sugerir que lo que se discute es precisamente, en la comunidad in-



terétnica de comunicación es el poder de imponer instrumentos arbitrarios de conocimiento y expresión (taxonomías) de la realidad social. En una palabra, lo que hay en juego entre Tremembés, Funai, regionales, entre otros, más que el terreno en sí, es el poder de producción de las propias identidades sociales, es decir, el poder de afirmar quién uno es y quien no es "indígena". Este juego debe entenderse como una lucha entre clasificaciones. El antropólogo tiene aquí un capital específico y ocupa una posición de peso relativo en el campo de la producción cultural de las taxonomías oficiales y ésta parece constituir su única y especial fuerza. La idea de poder que guía esta disputa remite necesariamente a una noción de "competencia cooperativa", que encuentra en el antropólogo-coordinador su árbitro y principal articulador a nivel local y extralocal.

Al respecto, el antropólogo caribeño Michel-Rolph Trouillot sistematizó los "efectos de Estado" como aquellos que producen:

un efecto aislante, es decir, la producción de sujetos individualizados atomizados, moldeados y configurados para el gobierno como parte de un "público" indiferenciado pero específico;

un efecto de identificación, es decir, un realineamiento de subjetividades atomizadas a lo largo de líneas colectivas dentro de las cuales los individuos se reconocen como iguales;

un efecto de legibilidad, es decir, la producción de un lenguaje y de un conocimiento para la gobernanza, de herramientas teóricas y empíricas que clasifican, serializan y regulan las colectividades, y de las colectividades así engendradas; (y)

un efecto de espacialización, es decir, la producción de límites —tanto internos como externos— de territorios y jurisdicciones. (2003: 81, traducción propia)⁶

6 "(1) an isolation effect, that is, the production of atomized individualized subjects molded and modeled for governance as part of an undifferentiated yet specific "public";

(2) an identification effect, that is, a realignment of the atomized subjectivities along collective lines within which individuals recognize themselves as the same;

(3) a legibility effect, that is, the production of both a language and a knowledge for governance, of theoretical and empirical tools that classify, serialize, and regulate collectivities, and of the collectivities so engendered;

(4) a spatialization effect, that is, the production of boundaries-both internal and external-of territories and jurisdiction. (Trouillot, 2003: 81)



Nos encontramos pues ante una nueva idea de “campo” y una nueva representación del “trabajo del antropólogo” en este campo. Aquí, la antropología no trata tanto de interpretar culturas sino de la colaboración interétnica para promover el diálogo intercultural con el objeto de definir una delimitación territorial y, en consecuencia, el cuerpo de derechos atribuidos a una identidad étnica allí estabilizada para efectos administrativos. Esta manera de concebir la actividad antropológica en procesos de relevante interés público ha servido de base para una nueva forma de relación entre indígenas y antropólogos en el contexto del trabajo de identificación y delimitación de tierras indígenas, donde la retórica de una “presencia experiencial” y el estatuto de las “representaciones” ocupan un lugar central. Como lo previeron James Clifford y George Marcus en su obra posmoderna publicada en 1986, que promovía la transición de la “descripción densa” a la “poética y política de la etnografía”, el contexto situacional de la práctica antropológica en la política pública de demarcación consiste en desplazar el énfasis que habitualmente se da a la “etnografía” como la descripción resultante de la “observación participante” a la “etnografía” como un tipo de escritura realizada a partir de la “escucha dialógica” en coautoría con interlocutores nativos, recordando, después de todo, que será en el dominio de una cierta “economía escritural” como práctica mítica “moderna” (Certeau, 1998), que valora la escritura por encima de la oralidad, que la antropología, como ciencia, podrá ejercer su influencia persuasiva en los procesos administrativos de demarcación de tierras indígenas, articulando en la escritura una oralidad polifónica que se encuentra en este tipo de contexto situacional. Como resumió Oliveira Jr. al respecto:

De esta manera, el territorio es construido por el trabajo del antropólogo, y no verificado por él. En el trabajo antropológico de identificación y delimitación se construyen las condiciones de posibilidad para la materialización de una existencia autogestionada, para el presente y para el futuro. Identificar una Tierra Indígena es, por tanto, intervenir en un conflicto social con miras a establecer la ética de convivencia establecida en la Constitución. (2007:02, traducción propia)⁷

⁷ “Desta forma, o território é construído pelo trabalho do antropólogo, e



De ello se desprende que fue, pues, en el campo de la ética y del diálogo intercultural que la antropología pública organizó su principal contribución a la promoción de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Brasil. Así, presento a continuación, y a modo de conclusión, los términos o fundamentos en los que creo que reposa este estilo de acción y que podrían ampliarse a otros contextos de acción antropológica en las políticas públicas para los pueblos indígenas.

Ética discursiva, diálogo interétnico y perspectivas para la democratización de los procesos burocráticos

Hasta este punto, hemos buscado exponer las circunstancias constitucionales que habrían llevado a la antropología pública a reconocer a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, moral y político, en el ámbito de la política pública de demarcación de tierras indígenas, superando la representación etnocéntrica de los pueblos indígenas como incapaces de dialogar racionalmente, lo que los ha excluido sistemáticamente de participar en otras políticas públicas, incluidas aquellas diseñadas para ellos. La experiencia de la antropología en este *métier* parece haber logrado precisamente esta capacidad contrahegemónica de utilizar la ética discursiva en el diálogo interétnico con los pueblos indígenas como un método aceptado para promover el reconocimiento moral de estos pueblos, al tiempo que hace de este reconocimiento la exigencia ética y política para comprender y colaborar con sus comunidades y conocer sus culturas, al menos en su versión pública en la escena interétnica. Esto se dio debido a la profundización crítica, reflexiva y autocrítica del propio trabajo antropológico en situaciones asimétricas y estatistas de poder, superando la objetivación de los otros y sus culturas, como sería propio de las ciencias naturales, en favor de establecer bases más hermenéuticas para el diálogo intercultural, como es propio de las ciencias sociales cuando se preocupan de reflexionar sobre su propia sociedad en términos étnicamente plurales.

não constatado por ele. Constrói-se, no trabalho antropológico de identificação e delimitação, as condições de possibilidade para a materialização de uma existência autogerida, para o presente e para o futuro. Identificar uma Terra Indígena é, portanto, intervir em um conflito social com vistas ao estabelecimento daquela ética de convívio estabelecida na Constituição". (2007: 02)



Por “ética discursiva” y “bases más hermenéuticas del diálogo intercultural” se entiende aquí las formas no coercitivas y no distorsionadas de interacción comunicativa en un diálogo abierto. Se basa en la comprensión de que una conversación siempre puede tener lugar sobre bases potencialmente sensatas, reflexivas y prácticas, lo que implica el reconocimiento recíproco del carácter racional y responsable de las partes involucradas en la interacción. Esta reciprocidad constituye la calidad ética del discurso dialógico. Más que eso, la ética discursiva presupone la coexistencia de las partes en diálogo como miembros de un mismo “mundo de la vida”, de tal manera que la ética discursiva pretende expresar la razón comunicativa inherente a los seres humanos, según la cual podemos estar en desacuerdo sobre principios morales fundamentales (por ejemplo, sobre la existencia de Dios o la existencia del alma en los fetos), pero aún así llegar a un acuerdo sobre aspectos morales de cuestiones prácticas (por ejemplo, el Estado debe ser laico y el derecho al aborto entendido como una cuestión de salud). En este sentido, la ética discursiva se refiere al proceso comunicativo en el que los participantes en un discurso comparten sus percepciones, preocupaciones e intereses entre sí con la expectativa de que serán aceptados y respetados en sus posiciones. No se trata de un proceso en el que individuos aislados participan en procesos unilateralmente considerados universales para imponer su posición a otros. Se trata, de hecho, de una práctica científica que es al mismo tiempo ética y política (O’Hara, 1996: 97). Sin embargo, en contextos interétnicos, estos supuestos de la ética discursiva no son tan inmediatamente aplicables. Es decir, si en contextos más homogéneos, étnicamente hablando, el acuerdo en torno a los supuestos de racionalidad, reflexividad y moralidad se da de forma más implícita, en los casos de interacciones entre miembros de pueblos y comunidades distintos, distantes incluso en términos lingüísticos, estos supuestos necesitan ser, en primer lugar, establecidos democráticamente. Como nos explicó al respecto el antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira:



El supuesto sobre la viabilidad de este diálogo y, en consecuencia, su inteligibilidad entre interlocutores (de diferentes etnias, culturas o lenguas) está en la observancia de un acuerdo intersubjetivo en torno a normas y reglas –explícitas o implícitas (...). En resumen, la observancia de la ética, entendida aquí como el deber de obedecer las normas establecidas por consenso: la noción de ética engloba precisamente esto! Sin embargo, para que estas relaciones dialógicas se produzcan en un plano simétrico entre los interlocutores –individuos o grupos– y mantengan un diálogo libre, sin dominación de un interlocutor sobre otro, es necesario que tengan lugar en un espacio sustancialmente democrático o, al menos, democratizable. (2000: 216, paréntesis añadidos)⁸

Para ilustrar lo que esto significa Cardoso de Oliveira describe, hipotéticamente, el encuentro entre un equipo de indigenistas (formado por antropólogos, técnicos y administradores) y líderes indígenas en el contexto de la implementación de un proyecto de etnodesarrollo, que puede adaptarse, sin dificultad, al trabajo de un GT de identificación y delimitación de una tierra indígena. Presenta la composición de estos interlocutores como una verdadera comunidad de comunicación, en la que el diálogo tendría como objetivo un acuerdo intersubjetivo en torno a reglas mínimas que posibilitaron el intercambio de ideas formuladas por las partes. Según su descripción:

Se esperaría, en primer lugar, que los responsables de la acción indígena estuvieran naturalmente imbuidos de los principios del etnodesarrollo y, por lo tanto, buscarán dialogar con los líderes locales sobre sus deseos de cambio. En segundo lugar, la dirección que este cambio podría tomar sólo se descubriría como resultado del diálogo que necesariamente tendría que tener lugar dentro de una comunidad de comunicación transformada en una comunidad de argumentación, donde el intercambio de ideas se

⁸ “O pressuposto sobre a viabilidade desse diálogo e, por conseguinte, a inteligibilidade do mesmo entre interlocutores (de etnias, culturas ou línguas distintas) está na observância de um acordo intersubjetivo em torno de normas e de regras - explícitas ou implícitas (...). Em suma, a observância de uma ética, aqui entendida como o dever de obediência às normas instituídas por consenso: a noção de eticidade recobre precisamente isso! Entretanto, para que essas relações dialógicas ocorram no plano simétrico entre os interlocutores - indivíduos ou grupos - e mantenham um diálogo livre, sem a dominação de um interlocutor sobre outro, elas devem se dar num espaço substancialmente democrático ou, pelo menos, democratizável”. (2000: 216, parêntesis adicionados)



basaría en argumentos. No es difícil imaginar que en términos cognitivos se estaría produciendo lo que los hermenéuticos llaman una "fusión de horizontes", donde el tipo de "verdad" alcanzable por la comunidad intercultural sería producto de una "negociación" entre las partes. En este sentido, el supuesto ético fundamental es que esta negociación sólo puede tener lugar en el ámbito de las relaciones interétnicas, es decir: libres y democráticas, capaces de establecer, en una primera etapa, reglas claras, acordadas por consenso explícito entre los interlocutores de ambas partes. No violar la ética comenzaría por no romper las reglas preliminares del entendimiento. De entrada, en lugar de la confrontación étnica -algo común en los programas de desarrollo- se esperaría también que la responsabilidad moral de hacer viable el diálogo estuviera en manos del sector indígena, convencido -por su parte- del espíritu y, en consecuencia, de los principios del etnodesarrollo. Se puede observar que esta modalidad de desarrollo alternativa, si bien sigue siendo una estrategia de cambio social inducido, opera en condiciones concretas muy diferentes de aquellas que sustentan los proyectos de desarrollo tradicionales. Y la condición principal estaría en la observancia de esos presupuestos éticos que acabo de examinar, incluyendo también que el extranjero (sic) -el no indio- esté abierto al horizonte del Otro: el de lo indígena. (Cardoso de Oliveira, 2000: 219-220, paréntesis añadidos)⁹

9 "Seria de se esperar, em primeiro lugar, que os responsáveis pela ação indigenista estivessem naturalmente imbuídos dos princípios do etnodesenvolvimento e, portanto, procurassem dialogar com as lideranças locais sobre seus desejos de mudança. Em segundo lugar, a direção que essa mudança poderia tomar só seria descoberta como resultado da interlocução que deveria ocorrer necessariamente no interior de uma comunidade de comunicação transformada em comunidade de argumentação, onde a troca de idéias estará baseada em argumentos. Não será difícil imaginar que em termos cognitivos estaria ocorrendo o que os hermeneutas chamam de "fusão de horizontes", onde o tipo de "verdade" alcançável pela comunidade intercultural seria produto de uma "negociação" entre as partes. Nesse sentido, o pressuposto ético fundamental é que essa negociação só pode ter lugar no âmbito de relações interétnicas, o que significa dizer: livres e democráticas, capazes de estabelecer, numa primeira etapa, regras claras, acordadas por consenso explícito entre os interlocutores de ambos os lados. O não ferir a ética começaria por não romper as regras preliminares de entendimento. Desde logo, em lugar de confronto étnico - algo corrente nos programas desenvolvimentistas - haveria de se esperar também que a responsabilidade moral de viabilizar a interlocução estaria nas mãos do setor indigenista, convencido - por seu lado - do espírito e, em consequência, dos princípios do etnodesenvolvimento. Consta-se assim que essa modalidade de desenvolvimento alternativo embora não deixe de se constituir em uma estratégia de mudança social induzida, ela opera sob condições concretas bem diversas daquelas que sustentam os projetos tradicionais desenvolvimentistas. E a condição principal estaria na observância desses pressupostos éticos que acabo de examinar, cabendo incluir ainda o alienígena (sic) - o não índio - estar aberto ao horizonte do Outro: ao do indígena." (Cardoso de Oliveira, 2000: 219-220, parêntesis adicionados)



En los procesos de demarcación de tierras indígenas, esta práctica ha sido la base de la acción antropológica en el ámbito de los GTs, posibilitando acceder a los principios culturales, discursivamente articulados, de los pueblos y comunidades, es decir, a sus ideologías, en el sentido de un conjunto de creencias, en un espacio de interacción plural y democrática, como suele ocurrir en el terreno, en la plaza o en las asambleas de los pueblos indígenas con sus prácticas colectivas de toma de decisiones. Esta información se contextualiza con otros datos, informaciones y observaciones, articuladas teóricamente con la literatura etnográfica especializada y adaptadas al modelo normativo del informe de identificación y delimitación que propondrá una circunscripción territorial específica para uno o más pueblos indígenas. Es el trabajo antropológico, por tanto, el que ha asegurado la ética de la inclusión y el diálogo simétrico con los pueblos indígenas en los procesos de demarcación, promoviendo un diálogo discursivamente ético que construya una proyección territorial ecológica y políticamente sustentable, comprensible simultáneamente por los pueblos indígenas y el Estado, al tiempo que indigeniza las prácticas y valores de sus agentes.

Lo que se desprende de lo anterior sobre la ética discursiva en el diálogo interétnico es que se trata de una práctica radicalmente contextualizada, que contrasta con otras políticas públicas desarrolladas para los pueblos indígenas, apoyadas en métodos nomotéticos, muchas veces ajenos al conocimiento íntimo y local de los pueblos indígenas sobre sí mismos. El trabajo antropológico en los procesos de demarcación guiado por los principios de la ética discursiva es precisamente consciente y crítico del contexto de situación que hace posible su realización, que incluye el contexto interétnico e intercultural más amplio de las relaciones entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad regional. De esta manera, opera una base dialógica que ha hecho inteligibles los argumentos cosmológicos, aparentemente inconmensurables en los términos racionales-burocráticos del Estado y la sociedad dominantes.



En otras palabras, tenemos que la ética discursiva, cuando se aplica interculturalmente en contextos de diálogo interétnico, como las situaciones de identificación y delimitación de tierras indígenas, proporciona una estructura conceptual para la reconstrucción de significados deconstruidos en la modernidad y que favorecen una lógica técnico-científica unívoca. Esto significa que, dado que la ética discursiva se basa en el respeto recíproco y la aceptación de las reglas del diálogo interétnico, tanto los conocimientos de los antropólogos y otros expertos participantes en el GT, como los conocimientos de los pueblos indígenas, serán considerados válidos para el proceso de demarcación en su conjunto.

Lo que se buscó demostrar en este artículo es el modo como los procesos de demarcación burocrática fueron democratizados a través de la ética discursiva en la práctica antropológica, con el fin de "traer perspectivas no hegemónicas al corazón de las acciones del Estado, en un intento de airear y ampliar el alcance de las decisiones del poder público en favor de la consolidación de derechos diferenciados" (Amorim, Alves & Schettino 2009: 2). Como explican claramente los antropólogos del Ministerio Público Federal (MPF) de Brasil, el papel de la antropología en estos procesos ha sido: "(...) evitar, en la medida de lo posible, que las decisiones relativas a la vida de los grupos étnicos y sociales minoritarios se basen en una visión etnocéntrica, que toma apenas sus propias categorías de comprensión del mundo como parámetro de consideración y juicio para otros contextos sociales y culturales". (idem: 2-3)

Los horizontes que abre esta antropología pública para la democratización de otros procesos administrativos y jurídicos, así como para otras políticas públicas indígenas, son amplios y esperanzadores. Pero lo que ha resultado importante no es sólo el hecho de que la ética discursiva se esté utilizando para promover el diálogo intercultural durante el trabajo antropológico, sino cómo esto ha permitido captar la polifonía de voces indígenas en el proceso a favor de propuestas de demarcación territorial que entienden la relación de los pueblos indígenas con el medio ambiente como algo más que el vínculo tradicional que establece una cultura sobre un entorno natural. De hecho, lo que ésta antropología pública



ha permitido destacar es la complejidad simbólica de los mundos socionaturales indígenas, que necesitan ser entendidos de forma cada vez más simétrica, es decir, abarcando varios mundos simultáneamente, de tal manera que una tierra indígena conforma un sistema con otras tierras indígenas y territorios humanos y no humanos. De este modo, más que un método antropológico, necesariamente antropocéntrico, se desarrolla una forma de diálogo intercultural y, oportunamente, interespecie, que ofrece conexión más que separación, fusión de horizontes más que aislamiento, y contexto más que texto (véase O'Hara, 1996: 104).

Para recapitular. Al proponer como tarea principal de la antropología pública la rehabilitación de una ética discursiva para el diálogo interétnico en las políticas públicas, esperamos haber contribuido en este artículo a la construcción de una visión contrahegemónica de las políticas públicas para los pueblos indígenas, abiertamente antirracista frente a la exclusión sistemática de los pueblos indígenas y sus conocimientos de los procesos de toma de decisiones que los afectan a ellos y a sus territorios. A pesar de utilizar un argumento propio del juego del lenguaje antropológico, busqué dirigir las ideas, principalmente, a los agentes estatales que trabajan con pueblos indígenas, por el simple hecho de que no creo que la antropología por sí sola pueda promover la crítica cultural necesaria para lograr la justicia social y ambiental para estos pueblos. Para ello, buscamos adoptar un lenguaje interdisciplinario, con el fin de valorar significados compartidos entre la antropología y el derecho, que reconozcan y valoren las relaciones interétnicas, otras lógicas relacionales con la naturaleza y promuevan transformaciones institucionales, prácticas comunicativas y procesos de toma de decisiones basados en estos valores. Si la antropología no es capaz de realizar sola esta tarea, al menos difundamos la esperanza de que el trabajo colaborativo con y para los pueblos indígenas es posible a través de políticas públicas interculturales y que éste constituye uno de los muchos futuros posibles para todos. Al menos para este propósito debería servir una cierta antropología pública, para desatar algunos nudos de la burocracia estatal en acuerdo con los vínculos formados por los principios éticos de la colaboración interétnica.



Referencias bibliográficas

- ABA (2015). *Protocolo de Brasília. Laudos antropológicos: Condições para o exercício de um trabalho científico*. Rio de Janeiro: ABA.
- AMORIM, Elaine ; ALVES, Kenia. & SCETTINO, Marco Paulo (2009). *A atividade pericial em perspectiva: um olhar de dentro*. Parecer Técnico nº 49/2009. Brasília: Ministério Público Federal.
- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion (2005). "Etnografia e história no Mocambo: Notas sobre uma 'situação de perícia'". In: BOAVENTURA LEITE, I. (org.) *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA.
- BAINES, Stephen (2004). "Antropologia do desenvolvimento e a questão das sociedades indígenas". *Revista Antropológicas*, ano 8, v. 15(2).
- BRASIL (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm, recuperado el 15 de noviembre de 2024.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2000). "Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico". *Estudos Avançados*, 14 (40).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1964). *O Índio no Mundo dos Brancos: A situação dos Tukúna do Alto Solimões*. SP: Difusão Européia do Livro.
- CERTEAU, Michel de (1998 [1990]). *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. 3ª edição. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George (orgs.) (2016 [1986]). *A escrita da cultura: Poética e política da etnografia*. Tradução Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro: EdUERJ, Papéis Selvagens.
- IBGE. *Censo demográfico do Brasil*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/22827-censo-demografico-2022.html>, recuperado el 15 de noviembre de 2024.
- ISA/Assessoria Jurídica. *O que são terras indígenas?* Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/O_que_s%C3%A3o_Terras
- KASBURG, Carola, & GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs.). (1999). *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. FUNAI/PPTAL/GTZ.
- MARCUS, Geoge (1991). "Identities passadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*, n. 34, pp. 197-221.
- MINISTÉRIO da Justiça, Portaria nº 14, de 09 de janeiro de 1996. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/ordenamento-territorial/portaria-mj-14-de-09-01-1996.pdf>, recuperado el 15 de noviembre de 2024.



- O'DWYER, Eliane Cantarino (2005). "Laudos antropológicos: Pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?" En: BOAVENTURA LEITE, I. (org.) *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA.
- O'HARA, Sabine. (1996). "Discursive Ethics in Ecosystems Valuation and Environmental Policy". *Ecological Economics*, Volume 16, Issue 2.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de (1997). "Pensando o futuro dos povos indígenas: A identificação de terras indígenas enquanto processo dialógico". *Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, V. 1, nº 2.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1998). "Os instrumentos de bordo: Expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais". En: PACHECO DE OLIVEIRA, J. & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (orgs.) *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. RJ: Contracapa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (orgs.) *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. RJ: Contracapa.
- SAHLINS, Marshall (1997). "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, 3(1), 41-73.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, & BARRETTO FILHO, H. T. (Orgs.). (2005). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Contra Capa; LACED/CNPq/FAPERJ/IIIEB.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (2003). *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave/Macmillan.
- WEDEL, Janine; SHORE, Cris; FELDMAN, Gregory & LATHROP, Stacy (2005). "Toward an Anthropology of Public Policy". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 600, Jul., pp. 30-51.

