

Introdução.

A obrigação constitucional de garantir os direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, demarcando-as, constitui hoje uma política pública cuja execução depende essencialmente da expertise construída e sistematizada por uma específica área do saber científico: a antropologia. A legislação vigente estabelece que a motivação para a demarcação de terras indígenas deve ser fornecida pelos “*trabalhos desenvolvidos por antropólogo de formação reconhecida*” (Brasil, 1996). Assim, conduzida à centralidade do processo de construção racional-burocrático dos motivos que determinam o ato demarcatório, a figura do antropólogo não poderia deixar de atrair a atenção do direito. Em particular, os critérios que conferem legitimidade à escolha desse *expert*¹ têm sido alvo de disputas jurídicas, o que frequentemente põe em xeque a própria legitimidade de sua atuação técnico-científica, sob a suspeita de parcialidade. Partindo da análise de um caso concreto, este artigo pretende discutir estes dois temas, imbrincados entre si: a legitimidade e a imparcialidade do *fazer antropológico*, enquanto elemento indispensável para a execução da política indigenista vigente.

Em 2016, em relatório de avaliação da execução das políticas de governo, a Controladoria-Geral da União - CGU² questionou (Brasil, 2016) o procedimento de seleção dos antropólogos encarregados da coordenação dos grupos de trabalho que realizam os estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena (antropólogo-coordenador), demonstrando preocupação com a imparcialidade de tais profissionais³. A Funai⁴ havia informado que se empenhava em recrutar os mais especializados acadêmicos do campo da antropologia, por

¹ Os *experts* são os profissionais que, ao conquistarem e monopolizarem o domínio sobre os saberes a respeito da natureza e de processos sociais, transformam o seu discurso “técnico” em parâmetro, alegadamente neutro, a partir do qual articulam as prescrições sobre como o mundo deve ser, tornando-as indisputáveis (Cravo, 2020, p. 14).

² A Controladoria-Geral da União é o ministério responsável, entre outras competências, pela defesa do patrimônio público, pelo controle interno, pela auditoria pública, pela correição, pela prevenção e pelo combate à corrupção, pelas atividades de ouvidoria e pelo incremento da transparência da gestão no âmbito da administração pública federal, nos termos do art. 51, I, da Lei nº 13.844, de 18 de junho de 2019 (Brasil, 2019c).

³ Assim argumentou a CGU: “A escolha do Antropólogo, profissional com evidente posição de destaque, na medida em que é responsável por elaborar, em conjunto com outros profissionais de formação multidisciplinar, estudo antropológico de identificação, deve estar claramente justificada no bojo do procedimento. A adoção de tal medida demonstra aos interessados a imparcialidade do trabalho, conferindo transparência e mitigando riscos relacionados a possibilidade de anulação do procedimento com fundamento na parcialidade do profissional” (BRASIL, 2016).

⁴ A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é a autarquia encarregada de estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, de acordo com a Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967 (Brasil, 1967b).

meio de buscas na plataforma Lattes/CNPQ⁵ e contatos com os principais programas de pós-graduação das universidades brasileiras. Embora reconhecesse o esforço empreendido pela Funai, em busca da melhor qualificação para os antropólogos selecionados, a CGU preocupou-se apenas em verificar se todos os especialistas designados detinham “*habilitação em antropologia*”. Ao fim, a CGU recomendou a realização de concurso público para o provimento de cargo efetivo que exija a formação em antropologia⁶.

Três anos mais tarde, já sob o governo do Presidente Jair Bolsonaro, a Funai abandonou suas sedimentadas práticas seletivas e passou a recrutar, para o posto de antropólogo-coordenador, profissionais com pouca reputação no meio científico da antropologia, acusados de serem vinculados a interesses apontados como contrários aos dos indígenas. Ao dar seu testemunho a respeito da inflexão sofrida pela Funai, o vice-coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) queixou-se, em entrevista à Agência Pública (Oliveira, 2019), da substituição de integrantes de dois grupos de trabalho responsáveis por realizar a identificação de terras indígenas em Pernambuco. De acordo com ele, os antropólogos-coordenadores recém-indicados não possuem os “*requisitos necessários*” para o desempenho da antropologia, e seriam comprometidos com “*interesses de pessoas que se sentem incomodadas com a demarcação de terras indígenas*”. Ao final, arrematou que “*do ponto de vista da associação, mais técnico, eles não são antropólogos*”. A substituição desses dois antropólogos-coordenadores pela direção da Funai é caso concreto que possibilitará a discussão pretendida neste artigo.

O caso ora analisado, portanto, tem início com a denúncia formulada ao Ministério Público Federal (MPF) pela Cacique do Povo Pankará (2019), habitante da Aldeia Serrote do Campo, situada no município de Itacuruba, no sertão pernambucano. Em resposta, o MPF tomou duas providências. No âmbito administrativo, a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF, por meio da Recomendação nº 01/2019/6ªCCR/MPF (Brasil, 2019a), pretendeu instar o Presidente da FUNAI a: (i) tornar sem efeito as Portarias da Funai que substituíram os dois mencionados antropólogos-coordenadores; (ii) abster-se de nomear ou designar para coordenação de grupos técnicos previstos no art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de

⁵ Plataforma Lattes integra bases de dados de currículos, de grupos de pesquisa e de instituições acadêmicas em um único sistema de informações. Ver mais informações em: <http://lattes.cnpq.br/>.

⁶ Tal recomendação da CGU (Brasil, 2016) revela as duas principais preocupações desse órgão de controle, quanto à legitimidade da atuação dos antropólogos coordenadores: (a) o método de seleção do de tais antropólogos, que deveria ser substituído pelo concurso público; e (b) a exigência da formação universitária em antropologia.

1996 (Brasil, 1996), servidor ou colaborador que não seja antropólogo de qualificação reconhecida, especialmente que não possua formação em curso superior de Antropologia ou Ciências Sociais, ou em curso de pós-graduação *stricto sensu* em Antropologia; e (iii) abster-se de nomear ou designar para os grupos técnicos previstos no art. 2º do Decreto nº 1.775, de 1996, servidor ou colaborador que tenha trabalhado, de forma remunerada ou não, para as partes contrárias aos interesses fundiários indígenas, notadamente, fazendeiros e empresas ocupantes de áreas reivindicadas por povos indígenas. De outro lado, na Ação Civil Pública nº 0807390-02.2018.4.05.8303, o MPF fez os mesmos pedidos (Brasil, 2019b).

Segundo relatado na referida Recomendação nº 01/2019/6ªCCR/MPF, as referidas Portarias da Funai acarretaram a substituição dos coordenadores dos grupos técnicos responsáveis pelos estudos de natureza antropológica, etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental, necessários à identificação e delimitação das áreas reivindicadas pelo povo Pankará, localizadas no Estado de Pernambuco. Ainda de acordo com o MPF, os indivíduos designados "*não possuem diploma de graduação ou de pós-graduação stricto sensu em Ciências Sociais ou Antropologia, assim como não possuem experiência de pesquisa com os povos indígenas, especialmente com os Pankará (...)*".

O MPF ainda argumentou que as novas designações para a função de Antropólogo-Coordenador suscitariam conflitos de interesses entre a missão institucional inerente a essa atribuição pública e os objetivos privados a que estavam anteriormente ligados. Esses objetivos privados teriam ligação com a participação dos recém-indicados coordenadores como assistentes-técnicos das partes que litigavam contra os interesses dos índios em ações judiciais específicas, destinadas a contestar a demarcação de terras indígenas.

Por sua vez, ao se manifestar sobre os pedidos do MPF formulados na referida Ação Civil Pública, a FUNAI argumentou que "*a profissão de antropólogo não se encontra regulamentada no Brasil*", tornando-a "*livre de requisitos formais o seu exercício, bastando que se comprove, por razoabilidade, e não por imposição normativa, a qualificação técnica*". Como fundamento, a FUNAI invocou o precedente construído pelo Supremo Tribunal Federal a respeito da inconstitucionalidade da exigência de diploma universitário para o exercício da profissão de jornalista (Brasil, 2009).

1. O papel da antropologia e do antropólogo na política indigenista brasileira.

A partir do caso concreto acima apresentado, é possível constatar que a resolução da controvérsia em torno da legalidade da substituição de antropólogos-coordenadores, e do reconhecimento das respectivas qualificações profissionais, depende do prévio esclarecimento

sobre uma questão essencial: o papel da antropologia e do antropólogo na política indigenista brasileira. Longe de pretender realizar uma digressão sobre todos os aspectos da relação entre a antropologia e o reconhecimento dos direitos constitucionais dos povos indígenas, este artigo irá focar, neste tópico, os pontos de diálogo entre o "fazer antropológico" e os procedimentos administrativos de que resultam as demarcações das terras indígenas.

De acordo com Angel-B Espina Barrio (2007, p. 19), pode-se entender por antropologia o conjunto de disciplinas que possuem estas três características: (i) tratar do homem e suas manifestações como um todo (visão holística); (ii) empregar o método comparativo; (iii) levar em conta o conceito de cultura como âmbito próprio do humano. Assim, por abranger um escopo bastante vasto, esse autor esclarece que a antropologia possui muitas subdivisões, a exemplo da antropologia cultural, física, econômica, social, dentre outras. Para os fins deste artigo, é importante deter-se sobre a antropologia cultural.

A antropologia cultural, ainda consoante Barrio (2007, p. 20), é o "*estudo e descrição dos comportamentos aprendidos que caracterizam os diferentes grupos humanos*". Também a antropologia cultural possui ramificações, como a arqueologia e a linguística antropológica (ou etnolinguística). Contudo, segundo o autor, a parte mais "*substancial e genuína*" da antropologia cultural é identificada pelo rótulo de *etnologia geral* (estudo dos povos), que se subdivide de acordo com a ênfase dada a suas pesquisas: (i) *etnografia*, imbuída de descrever as formas de vida de determinados grupos sociais; (ii) *etnologia*, encarregada de realizar a comparação de culturas, a reconstrução da história das culturas ou pesquisa das mudanças culturais; e (iii) *antropologia social*, responsável por comparar culturas de modo a produzir generalizações sobre as relações entre sociedades humanas e grupos sociais.

No que toca à política indigenista, é a etnografia a especialidade antropológica mais relevante, na medida em que proporciona um enfoque descritivo empírico de um determinado povo (indígena, no caso ora sob exame), baseado em metodologias que associam coleta de dados e trabalho de campo. Sobre a importância da etnografia para o "fazer antropológico" contemporâneo, os antropólogos italianos Ugo Fabietti e Vincenzo Matera (1999, p. 12) chegam mesmo a assinalar que, sem a etnografia, não haveria mais antropologia alguma:

Se o interesse, a força e a utilidade (por que não) da antropologia como atividade científica e intelectual consiste no produzir um discurso no qual se torna possível conectar a quase infinita variedade de experiências culturais humanas, é preciso que essa [a antropologia] mantenha a ligação com aquela variedade; é preciso, em outras palavras, que os antropólogos continuem a ser também etnógrafos (FABIETTI e MATERA, p. 12). (tradução livre)

Desse modo, de acordo com tais antropólogos italianos, a etnografia adquiriu uma centralidade teórico-epistemológica no campo da antropologia (Fabietti e Matera 1999, p. 13), o que, trocando em miúdos, significa dizer que é principalmente por meio das técnicas etnográficas que se produz conhecimento científico válido, no campo da antropologia. Por se desenvolver em meio ao encontro entre diferentes culturas (a do povo estudado e a do próprio antropólogo), o "fazer antropológico" do etnógrafo se mostra como uma ferramenta privilegiada que se propõe a converter a experiência cultural única de um determinado povo em uma possibilidade discursiva, em observações, análises e achados traduzidos em palavras escritas.

Ainda sobre a etnografia, Fabietti e Matera (1999, p. 18) destacam que a qualidade científica do estudo etnográfico depende da correta compreensão e execução de quatro termos: (i) a oralidade, que é inerente ao diálogo com "o outro", com o sujeito que a princípio não escreve, e está imerso na forma de comunicação oral da qual depende a transmissão de seu saber; (ii) a atemporalidade, que permite ao etnólogo compor o contexto em que está inserida a sociedade da qual se fala, segundo uma perspectiva independente de qualquer história; (iii) a alteridade, que é a distância a separar o etnólogo e o objeto investigado (o índio, por exemplo), evidenciando a diferença cultural entre as partes envolvidas no diálogo; (iv) a dimensão inconsciente, que é típica dos fenômenos culturais cujos significados fogem aos atores, e sobre os quais é prerrogativa do etnólogo lançar luz.

O longo processo histórico que redundou no reconhecimento constitucional dos direitos dos povos indígenas brasileiros está intimamente relacionado, desde os primeiros anos do século XX, com os debates e as polêmicas decorrentes dos primórdios da disciplina da antropologia, como é possível perceber do estudo realizado por Ana Catarina Zema de Resende (2014, p. 165). Já na primeira década do século passado, pressões internacionais criadas pela comunidade internacional dos antropólogos começaram a despontar, em reação às frequentes brutalidades dispensadas às populações indígenas, ao abrigo de recomendações pseudocientíficas que as tratavam como povos primitivos e hostis. Vale destacar que, também na primeira década do século XX, antropólogos e etnógrafos integraram a comitiva científica das expedições chefiadas pelo então tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, cujas conferências, realizadas após cada expedição, influenciaram fortemente a modelagem da política indigenista brasileira de sua época. Em razão do notório respeito dedicado aos povos indígenas, Rondon foi convidado para presidir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 sob a inspiração positivista de suas ideias (Resende, 2014, p. 166). Ainda segundo a

autora, Rondon apenas aceitou chefiar o novo órgão após ter a garantia da aplicação das seguintes diretrizes:

1. Justiça – não esbulhando mais aos índios, pela força, das terras que ainda lhes restam e de que são legítimos senhores; 2. Brandura, constância e sofrimento de nossa parte, que nos cumpre como usurpadores e cristãos; 3. Abrir comércio com os bárbaros, ainda que seja com perda da nossa parte; 4. Procurar com dádivas e admoestações fazer pazes com os índios inimigos; 5. Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos e mulatos. (Resende, 2014, p. 167)

Apesar do desejo de oferecer tratamento respeitoso aos índios, a política indigenista inaugurada pelo SPI era guiada por uma postura tutelar, que pregava a "evolução espontânea" e "progressiva integração" dos índios. A tutela estatal ocorreria por meio de ações de cunho assistencial, que amparariam os índios em suas necessidades básicas e os defenderia do extermínio e da opressão. É preciso recordar, como o faz Resende (2014, p. 165-167), que, no começo do século XX, a Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios defendia a exclusividade da catequese como solução para o tratamento da questão indígena, e que mesmo programas laicos, como o do Apostolado Positivista elaborado por Teixeira Mendes, sustentavam a necessidade do reconhecimento e da demarcação dos territórios indígenas propondo a incorporação gradual dos índios à sociedade nacional mediante instrução e assistência do governo.

De todo modo, o Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, criador do SPI, prescrevia a demarcação das terras então ocupadas pelos índios, garantindo-lhes a posse e o usufruto (Brasil, 1910). A proteção à posse das terras indígenas (onde estivessem permanentemente localizados) foi elevada à garantia constitucional mediante o art. 129 da Constituição de 1934 (Brasil, 1934), o que foi preservado nas Constituições seguintes de 1937 (Brasil, 1937) e 1946 (Brasil, 1946). Vale notar que, na primeira metade do século XX, o procedimento de demarcação de terras indígenas, como visto, era marcado por um claro "viés evolucionista", que pretendia fazer com que o índio "progredisse", passasse a lavrar a terra e criar animais para o abate, inserindo-o na racionalidade capitalista socialmente dominante (Resende, 2014, p. 170). O mesmo diploma legal que criou o SPI e previu a demarcação de territórios indígenas também dispôs sobre a instalação de centros agrícolas, que visavam, em última instância, incorporar a mão-de-obra indígena. Esse viés evolucionista foi, inclusive, positivado como vetor constitucional no art. 5º, XIX, "m", da Constituição de 1934, que expressamente atribuía ao legislador competência para legislar sobre a "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional". Redação praticamente idêntica foi reproduzida em dispositivos das Constituições de 1946 e 1967 (Brasil, 1967), constando também na redação dada pela Emenda Constitucional nº 01, de 17 de outubro de 1969 (Brasil, 1969). Convém,

ainda, observar que nenhum desses textos normativos mencionou conceitos ligados à noção de "cultura indígena", como atualmente o faz a Constituição de 1988⁷ ao mencionar “*organização social, costumes, línguas, crenças e tradições*” dos índios, o que então relegava a participação do antropólogo no processo demarcatório a um segundo plano.

Na primeira metade do século XX, as terras ainda não eram consideradas bens escassos na maior parte do Brasil, o que reduzia a ocorrência de conflitos fundiários e diminuía a litigiosidade dos processos demarcatórios. Essa situação começou a mudar a partir da década de 1960, com a intensificação da "política de integração nacional" e os incentivos ao avanço das fronteiras agrícolas em direção às terras habitadas pelos índios. Os conflitos fundiários, então, passaram a se avolumar e agravar, iniciando intensa crise na política indigenista do SPI. Conforme descreve Resende (Resende, 2014, p. 191), a comoção em torno das inúmeras denúncias relacionadas a violações de direitos dos índios impulsionou diferentes investigações, culminando no Relatório Figueiredo, publicado em 1968, com ampla repercussão internacional. Reconhecendo a conivência do SPI com diversos massacres infligidos a populações indígenas, o governo brasileiro, ainda no curso das investigações que resultaram no referido Relatório, extinguiu o SPI e instituiu a Fundação Nacional do Índio (Funai), por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967 (Brasil, 1967b).

Embora a referência anacrônica à "evolução sócio-econômica" ainda persista no texto da Lei nº 5.371, de 1967, esse diploma introduziu como princípio da política indigenista a "*preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto com a sociedade nacional*", pondo a população indígena a salvo de "*mudanças bruscas*" (Brasil, 1967b). Foi inaugurada uma preocupação com a dimensão cultural dos povos indígenas, ao menos no plano normativo. Com esse objetivo, a Funai ganhou competências para "*promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas*". Nesse novo cenário, a antropologia passou a conquistar crescente relevância dentro da execução da política indigenista brasileira, principalmente após a edição do Estatuto do Índio, pela Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Brasil, 1973). O art. 19 desse Estatuto passou a prever a demarcação administrativa de terras indígenas, cujo procedimento, inicialmente regulamentado pelo Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976 (Brasil, 1976), prescrevia a necessidade de participação de um antropólogo, juntamente com um engenheiro ou agrimensor, na elaboração de relatório "*contendo a descrição dos limites da área,*

⁷ Para um maior aprofundamento sobre o avanço dos direitos indígenas no processo constituinte de 1987-1988, ver a pesquisa de Carolina Ribeiro Santana e Thiago Mota Cardoso (2020).

atendidos a situação atual e o consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação dos índios".

Atualmente, o procedimento de demarcação de terras indígenas é regulamentado pelo Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que dispõe:

Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação. (Brasil, 1996).

Diante do contexto normativo e fático que hoje se apresenta, é possível notar a crescente relevância do "fazer antropológico" em meio ao procedimento demarcatório de terras indígenas. Dois fatores concorreram para a indispensabilidade da expertise antropológica: (i) o aumento dos conflitos fundiários, desde a década de 1960; e (ii) a estipulação de um procedimento demarcatório dependente de conceitos extrajurídicos, a exemplo das noções de "índio", "tradição", "história", "cultura", etc. Conclusão semelhante pode ser encontrada no estudo de Ilka Boaventura Leite (2004):

"O campo do direito tem requerido a antropologia pela importância que tem assumido o debate sobre as noções de direito que foram construídas por essas comunidades em um longo tempo de convivência e permanência nas áreas territoriais que estão sendo hoje cobiçadas pelos grandes grupos econômicos nacionais e estrangeiros. (...) Então, os laudos que vêm sendo produzidos neste campo têm como objetivo o entendimento sobre essas noções de direito para auxiliar os juízes a arbitrar sobre disputas territoriais, um campo freqüentemente permeado por graves conflitos. (Leite, 2004, p. 66)"

O antropólogo, munido de sua experiência de trabalho de campo e de sua capacidade de produção de etnografias, é hoje figura indispensável para os processos relacionados a demarcações de terras indígenas, gozando da qualidade de *expert* sobre aspectos culturais de povos tradicionais. Dá-se, então, um importante diálogo entre os campos do direito e da antropologia, uma vez que estão em jogo direitos que foram histórica e culturalmente construídos. Tal diálogo interdisciplinar, segundo adverte Leite (2004, p. 67), adquire um sentido ampliado, na medida em que "o diálogo não é apenas com o jurídico, mas abrange a sociedade e várias áreas de conhecimento, discursos, atores e interesses, por vezes antagônicos".

Em meio a esses diálogos surgem diversas "tensões", tanto políticas (considerações pertinentes a regras institucionais de ordenação social) quanto éticas (considerações relacionadas à conduta do indivíduo). As seções a seguir oferecerão uma análise jurídica a respeito de dois desses "pontos de tensão", evidenciados no caso ora examinado.

2. A interpretação da expressão normativa "antropólogo de formação reconhecida" e a legitimidade autorregulatória da comunidade científica dos antropólogos.

O primeiro desses "pontos de tensão" é de cunho político (a ser tratado nesta seção), pois surge das possibilidades de interpretação da regra institucional estipulada no art. 2º do Decreto nº 1.775, de 1996, que introduz a expressão "*antropólogo de formação reconhecida*" como forma de distinguir os profissionais legalmente habilitados para atuar como *experts* nos procedimentos demarcatórios (Brasil, 1996).

De forma correta, a Funai apontou que o exercício da profissão de antropólogo não é disciplinado por lei. Ao invocar o paradigma do Recurso Extraordinário (RE) nº 511.961, relatado pelo Min. Gilmar Mendes e decidido em plenário no STF (Brasil, 2009), esses órgãos pretenderam traçar um paralelo entre a inconstitucionalidade da exigência legal de diploma de curso superior de jornalismo e a recomendação, formulada pelo MPF, de que os antropólogos-coordenadores (referidos no Decreto nº 1.775, de 1996) preenchessem os critérios exigidos pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA)⁸. Embora tenham acertado na escolha do precedente judicial paramétrico, o mesmo não se pode dizer das conclusões a que chegaram a partir de seu exame.

Conforme narrado anteriormente, é possível inferir do argumento da Funai que a ausência de regulamentação legal do exercício da profissão de antropólogo tornaria ilegais exigências semelhantes àquelas feitas pela ABA, para fins de designação de antropólogos-coordenadores, abrindo caminho para que essa autarquia escolhesse ela mesma os critérios que qualificariam um profissional como "*antropólogo de formação reconhecida*". Essa linha de raciocínio, entretanto, anda na contramão do suscitado RE nº 511.961, que, ao proibir a regulação estatal sobre o exercício da profissão de jornalista, sobre as bases do art. 5º, IX e XIII, da Constituição da República, atribuiu à sociedade civil a responsabilidade de encontrar maneiras de regular a si mesma, quanto à prática do jornalismo. No caso da profissão de jornalista, que não corresponde a uma atividade de produção científica, a autorregulação social pode ocorrer de diversas maneiras, a exemplo dos mecanismos oferecidos pelas relações de mercado (oferta e demanda). No caso das profissões dedicadas à produção e ao avanço do conhecimento científico, a autorregulação se dá de modo diferente, como será visto adiante. De todo modo, vale registrar que a legitimidade da autorregulação foi expressamente mencionada pelo Min. Gilmar Mendes, em seu voto condutor, ao afirmar que

⁸ A ABA reconhece como "*antropólogo de formação reconhecida*" aqueles que possuam curso de pós-graduação stricto sensu em Antropologia, ou relevante produção científica na área, conforme será abordado mais adiante.

“nesse campo da proteção dos direitos e prerrogativas profissionais dos jornalistas, a autorregulação é a solução mais consentânea com a ordem constitucional e, especificamente, com as liberdades de expressão e de informação” (Brasil, 2009).

De um lado, a partir da leitura atenta do RE nº 511.961, tem-se que é proibida qualquer iniciativa do poder público (seja do Legislativo ou do Executivo) voltada a impor condições ou requisitos mínimos para o livre exercício de profissões que não acarretem inerente perigo de causar prejuízos à coletividade (exemplo de médicos, engenheiros, advogados, etc.). Nesse sentido, seria constitucionalmente vedada a um ente estatal como a Funai a possibilidade de estipular, por interpretação própria, os requisitos mínimos para o preenchimento da qualidade de "*antropólogo de formação reconhecida*". De outro lado, o paradigma oferecido pelo STF remete à autorregulação dos profissionais em xeque como o antídoto contra os abusos que porventura possam ser praticados pelo Estado. No contexto do caso ora analisado, isso significaria reconhecer a legitimidade da ABA, enquanto associação civil composta de antropólogos, para autorregular o exercício da antropologia no Brasil.

É importante acrescentar que, no contexto das atividades científicas, como é o caso da antropologia, a instituição acreditada para estabelecer o que constitui, ou não, conhecimento científico válido é o que se convém chamar de *comunidade científica*. As diversas comunidades científicas, cada qual em sua respectiva área do saber, organizam-se por meio de publicações especializadas, associações científicas, instâncias universitárias, dentre muitas outras formas institucionais. Segundo o sociólogo da ciência Thomas Kuhn, a comunidade científica é responsável por produzir os paradigmas que balizam a construção do que ele chamou de *ciência normal*:

É principalmente o estudo dos paradigmas (...) que prepara o estudante para fazer parte da comunidade científica particular em que ele vai desenvolver mais tarde a sua prática da ciência. Como esse estudante vai se juntar a profissionais que aprenderam as bases do seu campo a partir dos mesmos modelos concretos que ele, sua prática subsequente raramente vai produzir algum desacordo aberto acerca daquelas bases. Pessoas que foram treinadas para fazer pesquisa com base nos mesmos paradigmas estão subordinadas às mesmas regras e padrões para a prática científica. Essa sujeição e o aparente consenso que ela produz são pré-requisitos para a ciência normal. Isto é, são pré-requisitos para a gênese e para a continuidade de uma tradição particular de pesquisa. (Kuhn, 2016, p. 19)

Em outras palavras, um pesquisador isolado, sem ligação ou diálogo com pares, não faz propriamente ciência. É a comunidade dos antropólogos, portanto, quem possui legitimidade para ditar os paradigmas que guiam a prática do campo científico em que atuam. Convém indagar, portanto, quem compõe a comunidade científica dos antropólogos no Brasil, quem a representa, como ela se organiza.

No caso do Brasil, a comunidade dos antropólogos escolheu se organizar por meio da ABA, fundada durante a Reunião Brasileira de Antropologia em 1955, com o objetivo de “congregar os/as especialistas que atuam em ensino e em pesquisa e outros/as profissionais que contribuem para o desenvolvimento da Antropologia, o intercâmbio de ideias, o debate de problemas e a defesa de interesses comuns”, conforme dispõe o seu Estatuto (Associação Brasileira de Antropologia, 1955). O art. 7º desse ato fundador acrescenta que a “categoria de associado/a efetivo/a é reservada aos/às portadores/as de título de pós-graduação *stricto sensu* em Antropologia, ou aos/às professores/as, pesquisadores/as e profissionais com produção relevante na área”, como forma de fixar os critérios acadêmicos mínimos que habilitam um antropólogo a participar da correspondente comunidade científica, conforme prescreve o § 3º desse dispositivo (§ 3º *Será exclusivo desta categoria receber o aval da associação para atividades próprias ao ofício do/a antropólogo/a*). A própria forma de aprovação das candidaturas a membro efetivo deixa transparecer o caráter comunitário e deliberativo da ABA, tendo em vista que as propostas são submetidas à aceitação do Conselho Diretor, que decide por maioria simples (art. 7º, §§ 1º e 2º). Em acréscimo, é importante pontuar que, atualmente, não há notícia a respeito da existência de outra associação representativa dos antropólogos no Brasil. Qualquer entidade que necessite dialogar com a comunidade científica dos antropólogos brasileiros certamente bate às portas da ABA.

Nesse sentido, a legitimidade da ABA para avaliar a qualidade da formação dos antropólogos é reconhecida por diversos órgãos do poder público, como dão conta os acordos de cooperação firmados com o MPF e com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), por meio dos quais essa Associação se compromete a indicar ou a capacitar profissionais qualificados para a realização de trabalhos antropológicos⁹. A necessidade de manutenção de um elevado grau de expertise acadêmica dos laudos antropológicos foi, inclusive, ressaltada pelo Min. Ricardo Lewandowski, no voto em que concluiu pelo indeferimento da Ação Civil Ordinária nº 366:

Quero rapidamente, eminente Presidente, pontuar um aspecto que é recorrente nas discussões que temos quando tratamos de assuntos indígenas. Não raro, diria, até muito comum, serem os laudos antropológicos desqualificados, imputando-lhes a característica de que são mera literatura.

Reafirmo aqui (...) que a Antropologia é, sim, uma ciência. É uma Ciência porque tem método próprio, um objeto específico e baseia suas conclusões em dados empíricos.

⁹ Tal informação está disponível no sítio eletrônico da ABA: " <http://www.portal.abant.org.br/cooperacao/>".

Ao nos debruçarmos sobre estes laudos antropológicos, que integram esses dois feitos, verificamos que são dados antropológicos elaborados segundo os cânones científicos, porque estão fundados em documentos, mapas e provas testemunhais. Portanto, são laudos, do ponto de vista técnico, absolutamente impecáveis, aliás, foram realizados por determinação de Vossa Excelência, em boa hora, Ministro Marco Aurélio - e que a meu ver, resolvem a controvérsia fática, como disse o eminente Procurador-Geral da República, de maneira absolutamente definitiva. (Brasil, 2017).

Ainda sobre a legitimidade da ABA para representar a comunidade dos antropólogos brasileiros, importa referenciar a carta escrita pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) em 2016, endereçada ao Presidente do Supremo Tribunal Federal. Nessa carta, a SPBC avalizou não apenas o valor científico da ABA, mas também a sua representatividade no meio antropológico, ao manifestar total apoio à seguinte declaração dessa Associação:

A ABA, como sociedade científica e associação civil sem fins lucrativos, tem sua ação pautada pela mais perfeita lisura e transparência, no respeito à legislação em vigor e no cumprimento das responsabilidades que lhe impõe seu Código de Ética(...).

Conta assim a comunidade antropológica brasileira, representada pela ABA, com o apoio dos segmentos da sociedade civil que militam em prol de uma cidadania plena e abrangente e com o dos parlamentares comprometidos com a causa democrática, para se antepor à ação de quaisquer movimentos, parlamentares ou não, de retrocesso na luta pelos direitos humanos em nosso país.

É importante deixar claro, neste ponto, que esta pesquisa não pretende afirmar que a comunidade acadêmica dos antropólogos se resume à ABA e seus associados. Diferentemente, este artigo infere que a comunidade científica dos antropólogos é legitimamente *representada* pela ABA, mesmo que existam antropólogos (assim reconhecidos segundo os critérios dessa Associação) não filiados a ela. A representatividade da ABA decorre não apenas da massiva quantidade de seus membros ativos, mas também do reconhecimento e estima que lhe devotam outras instituições científicas (a exemplo da SBPC) e estatais (como MPF, INCRA e STF, que frequentemente recorre à ABA em suas audiências públicas). Assim, não se deve confundir a qualificação de “antropólogo de formação reconhecida”, constante no art. 2º do Decreto nº 1.775, de 1996, com a filiação à ABA. A essa Associação apenas caberia estabelecer os critérios para o preenchimento de tal qualificação (qualificação acadêmica, conduta ética, etc.), não sendo propriamente necessária a efetiva filiação associativa.

Por fim, vale destacar que também o debate acadêmico interno à antropologia considera que a elaboração de laudos antropológicos requer profissionais que possuam formação plena na disciplina, o que seria garantido pela exigência do grau de mestre ou doutor, conforme requisitos da ABA (O’Dwyer, 2005, p. 216). Na mesma direção Ilka

Boaventura Leite (2005, p. 47) destacou o amplo reconhecimento conquistado pela ABA no papel de intermediadora de conflitos envolvendo direitos de minorias e grupos étnicos, conduzindo o diálogo entre profissionais e instituições de governo.

3. O código de ética vigente na comunidade dos antropólogos e o potencial conflito de interesses sob exame.

Esta última seção, por sua vez, abordará sob o enfoque da ética as "tensões" emergentes do diálogo entre os campos do direito e da antropologia, com o objetivo de: (i) posicionar apropriadamente o "papel político" do antropólogo no contexto do debate acadêmico no meio antropológico, em contraposição às expectativas de uma neutralidade idealizada; e (ii) analisar a possível existência de conflito de interesses na conduta dos recém-nomeados "antropólogos-coordenadores".

A respeito do presente tema, é recomendável partir da análise de dois trabalhos científicos produzidos por dois expoentes da antropologia nacional: Alcida Rita Ramos e Roberto Cardoso de Oliveira. Para esse exame, é relevante situar adequadamente a opinião desses dois pesquisadores, de modo a evitar possíveis mistificações sobre o real mister dos antropólogos, enquanto *experts* dentro dos procedimentos demarcatórios de terras indígenas.

Publicado em 1990, o artigo de Alcida Rita Ramos (1990, pp. 1-3) intitulado "O antropólogo: ator político, figura jurídica" se propôs a discutir o papel do antropólogo diante de sua responsabilidade social enquanto agente inserido em uma sociedade nacional que abarca sociedades indígenas. Com esse propósito, a autora destacou que o antropólogo se vê frequentemente na angustiante situação de estar cercado entre posições antagônicas: (i) de um lado, existe uma pressão acadêmica derivada do viés antropológico clássico (hoje majoritariamente superado) em favor de um relativismo cultural compreendido como valor absoluto, fazendo com que o antropólogo busque a impossível atitude de distanciamento total em relação a seu objeto de estudo, ocupando-se apenas em observar e descrever as culturas indígenas, recusando qualquer grau de interferência; e, de outro, (ii) existem pressões, canalizadas por meio de instituições tanto governamentais como não-governamentais, em prol de "interesses desenvolvimentistas" que colidem com os interesses e direitos dos povos indígenas. Na opinião de Ramos (1990, pp. 1-3), o antropólogo não pode "paralisar" diante desse impasse. Ao contrário, afirma que "fazer antropologia é um ato político", na medida em que qualquer atitude do antropólogo diante de um dilema acarretará consequências reais para o povo então estudado:

Por mais angustiantes que essas questões possam ser, elas não justificam desembocar na síndrome do avestruz. Afinal, imobilismo confunde-se com omissão e, enquanto postura política, a omissão em nada contribui para enfrentar contradições e a angústia que elas geram. Resta a opção de encarar esses problemas sem falsas expectativas e sem um niilismo paralisante. Antes de tudo, há que manter um estado de permanente alerta e de auto-reflexão, de modo a não sermos apanhados de surpresa por conjunturas adversas e nem alimentarmos ilusões sobre o grau de eficácia - simbólica ou prática - do nosso modo antropológico de pensar e fazer. (Ramos, 1990, p. 3)

Mais adiante, Ramos (1990, pp. 10-13) prossegue para analisar detidamente o que seria o "papel político" do antropólogo, cuidando para que o realize "ética e eficientemente". A autora destaca que o saber antropológico é adquirido diretamente dos índios, transformando o antropólogo em "tradutor de seus anseios". Ela, então, levando em conta a relação de consentimento e confiança que necessariamente deve inaugurar o contato entre etnógrafo e povo indígena, Ramos (1990, p. 12) reflete: "*Até que ponto somos também porta-vozes por eles delegados é uma medida de consciência, da confiança e da disposição mútuas que variam em cada caso*". E, em seguida, arremata que o método científico próprio da antropologia permite ao antropólogo defender, mesmo que indiretamente, valores que podem representar a diferença entre a salvação e a extinção dos indígenas observados. Tais valores correspondem justamente aos direitos à vida, à saúde, à terra e à diversidade cultural, constitucionalmente garantidos no art. 231 da Constituição da República (Brasil, 1988). Assim, seria possível afirmar que o "papel político" do antropólogo, na visão da autora, corresponderia à defesa, mesmo que indiretamente, das garantias constitucionais conquistadas pelos índios.

Por sua vez, Roberto Cardoso de Oliveira (2004), em seu artigo "O mal-estar da ética na antropologia prática", pretendeu analisar as relações entre a ética e os reflexos empíricos do "fazer antropológico", por ocasião de um simpósio realizado pela ABA, em 2002. Oliveira (2004, p. 21) preocupou-se em examinar o agir do antropólogo no "mundo moral", na medida em que deve se preocupar com "*boa qualidade de vida*" (moralidade) e com a construção de "*condições de se chegar a consensos' pela via do diálogo entre as partes inseridas - por exemplo - no sistema de fricção interétnico*". Nesses termos, o autor identifica a "*tarefa ética*" do antropólogo com a "*mediação no âmbito da comunicação interétnica*", ou seja, com a mediação entre índios e não-índios, objetivando "*recuperar como alvo legítimo do trabalho de uma antropologia comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre seu objeto de pesquisa, mas sobretudo com a vida dos sujeitos submetidos à observação*". Segundo essa perspectiva, a ação do etnólogo indigenista, na condição de "*natural mediador entre culturas em confronto*", deve se pautar pela "*ética*

discursiva" como forma de relacionar "*culturas tomadas como sistemas incomensuráveis*" (Oliveira, 2004, pp. 23-24). Dessa maneira, Oliveira revela que as fronteiras entre as culturas (índios e não-índios) não são intransponíveis. Entretanto, elas só devem ser ultrapassadas por meio do argumento, construído dentro de um discurso que torne possível a reflexão por ambas as partes envolvidas no diálogo.

Oliveira (2004, p. 25) ainda explica que o papel de mediador, necessariamente ocupado pelo antropólogo, impõe a esse profissional uma responsabilidade prática que torna impossível a manutenção de uma postura equidistante, de uma "neutralidade olímpica". Essa responsabilidade, adverte, deve ser manejada dentro da esfera da ética e da moral, fazendo com que o valor da solidariedade guie o dever de imparcialidade. Assim, de maneira inequívoca, Oliveira (2004, p. 28), posicionou-se contra o que chamam de "*politização da disciplina*", preferindo a "*a ênfase na ética, como meio de intervenção discursiva do pesquisador na sociedade investigada, do que sua ação na esfera política, já que esta está cada vez mais vulnerável à partidarização e jamais deve substituir a ordem moral*".

Após o exame das linhas de pensamento construídas por esses dois influentes antropólogos, é possível constatar que ambos aplicaram na construção do saber antropológico um estilo de racionalidade marcado pela "*problemática*". Movido por essa racionalidade problematizadora, o pesquisador se dedica a interrogar o conjunto dos fatos, das práticas e dos pensamentos relacionados a um dado objeto de investigação, com propósito de descortinar os problemas centrais a serem enfrentados, sem os quais nenhum estudo pode satisfatoriamente avançar (Cravo, 2020, p. 191). Essa postura questionadora impele também a uma desmistificação do conhecimento especializado, a expertise, que merece ser adequadamente contestada como forma de garantir o debate problemático e democrático do conteúdo político produzidos pelos *experts*. Tal racionalidade empregada no campo da antropologia, portanto, é capaz de desconstruir as situações analisadas com o objetivo de evidenciar os valores efetivamente em jogo no diálogo interétnico mediado pelo etnólogo, que igualmente não pode deixar de interrogar a própria a própria conduta científica, sua neutralidade, como o fizeram Ramos (1990) e Oliveira (2004).

Esse mesmo estilo de racionalidade conviria inspirar também a prática jurídica, que deveria sempre adotar uma postura inquisitiva diante de cada caso concreto, a fim de identificar os reais valores em disputa, assim como as escolhas políticas a que esses correspondem. Procurando adotar postura semelhante, este artigo buscou investigar o "*fazer antropológico*", lançando mão de uma abordagem interdisciplinar para compreender e analisar juridicamente os conflitos em torno da *legitimidade* (seção anterior) e da

imparcialidade (nesta seção) da função exercida pelos antropólogos-coordenadores no processo demarcatório.

No caso concreto aqui examinado, vale lembrar que a Recomendação nº 01/2019/6ªCCR/MPF (Brasil, 2019a) apontou que os antropólogos-coordenadores recém-nomeados pela nova gestão da Funai haviam sido anteriormente contratados para atuar como assistentes técnicos em perícia judicial nos processos distintos processos em trâmite nas Subseções Judiciárias da Justiça Federal em Naviraí e Ponta Porã, no Estado do Mato Grosso do Sul. Na qualidade de assistentes técnicos, ainda segundo o MPF, teriam sido contratados pelas partes contrárias aos interesses defendidos pelos índios, o que caracterizaria situação de conflito de interesses. Ainda que a Lei nº 12.813, de 16 de maio de 2013, que trata de conflito de interesses no exercício de cargo ou emprego do Poder Executivo federal, não possa ser diretamente aplicada ao caso sob exame, pois a função de antropólogo-coordenador não se enquadra em qualquer das hipóteses do respectivo art. 2º, não é possível deixar de enxergar nele evidências de conduta antiética (Brasil, 2013).

Consoante o Código de Ética aprovado pela comunidade brasileira dos antropólogos, a ABA, devem ser assegurados os seguintes direitos aos povos estudados:

Constituem direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas:

1. Direito de ser informadas sobre a natureza da pesquisa.
2. Direito de recusar-se a participar de uma pesquisa.
3. Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais.
4. Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado.

(...)

Constituem responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas:

1. Oferecer informações objetivas sobre suas qualificações profissionais e a de seus colegas sempre que for necessário para o trabalho a ser executado.
2. Na elaboração do trabalho, não omitir informações relevantes, a não ser nos casos previstos anteriormente.
3. Realizar o trabalho dentro dos cânones de objetividade e rigor inerentes à prática científica. (Associação Brasileira de Antropologia, 2012)

A partir do excerto acima transcrito, é possível perceber que o “fazer antropológico” operado pela racionalidade problematizadora exige do etnólogo um padrão ético que o impeça de conduzir investigações que possam de alguma maneira prejudicar o grupo pesquisado. Antes da realização de qualquer pesquisa, em verdade, é preciso que a população objeto de estudo manifeste expressamente seu consentimento com a pesquisa, tornando esse ato de concordância um elemento simbólico da confiança estabelecida entre pesquisador e

pesquisados. Nesse contexto, seria oportuno questionar como uma população indígena poderia depositar confiança em pesquisadores que ostentassem em seu currículo um histórico de contratação por interesses contrários aos dos povos indígenas. E, de fato, povo Pankará não pôde confiar no antropólogo-coordenador nomeado pela nova gestão da Funai, externando sua incontestável discordância por meio de sua Cacique (Pankará, 2019).

Como este artigo sustenta que a profissão de antropólogo é legitimamente disciplinada pela própria comunidade científica, representada pela ABA (de acordo com o tópico anterior), o julgamento da conduta ética dos etnólogos não deve caber ao Estado. Por outro lado, o poder público não deve designar para o exercício do "fazer antropológico" indivíduos que não alcancem os critérios de qualificação e os padrões éticos convencionados por sua comunidade científica (a ABA).

Conclusão.

Este artigo pretendeu explorar os temas da legitimidade e da imparcialidade da atuação *expert* dos antropólogos no âmbito dos processos demarcatórios de terras indígenas, tomando como ponto de partida as discussões jurídicas em torno da substituição do antropólogo-coordenador responsável pelos estudos sobre delimitação da Aldeia Serrote do Campo, habitada pelo Povo Pankará, no sertão pernambucano. Situado no contexto da abrupta inflexão da política indigenista capitaneada pelo Governo Bolsonaro, a referida troca ofereceu a oportunidade para debater os requisitos que perfazem o *antropólogo de formação reconhecida*, em obediência ao art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996 (Brasil, 1996).

A análise da controvérsia foi iniciada com o prévio esclarecimento sobre o papel da antropologia e do antropólogo na política indigenista brasileira, entendido como essencial para a posterior abordagem do problema de pesquisa. O sucinto resgate contextual se propôs a estabelecer pontos de diálogo entre o "*fazer antropológico*" e os procedimentos administrativos de que resultam as demarcações das terras indígenas, com o propósito de identificar o percurso pelo qual o antropólogo se tornou figura indispensável para os processos demarcatórios, gozando da qualidade de *expert* sobre aspectos culturais de povos tradicionais. Dessa explanação surge a possibilidade de uma relevante interlocução entre os campos do direito e da antropologia, fomentando uma relação interdisciplinar sem a qual não é possível apreender inteiramente a extensão de direitos que foram histórica e culturalmente construídos.

A análise interdisciplinar aqui realizada oportunizou a emergência “tensões” políticas e éticas ligadas ao tema da legitimidade e da imparcialidade do *fazer antropológico* no âmbito dos processos demarcatórios. O primeiro desses “pontos de tensão” se vincula à noção de política, entendida como o campo onde se dão as considerações e as disputas sobre as regras institucionais de ordenação social. Trata-se do exame dos critérios de escolha dos profissionais legalmente habilitados para atuar como *experts* nos procedimentos demarcatórios. Tomando como paradigma o Recurso Extraordinário (RE) nº 511.961, relatado pelo Min. Gilmar Mendes e decidido em Plenário no STF (Brasil, 2009), este artigo defendeu que a profissão de antropólogo deve ser autorregulamentada, não devendo ser objeto de regulação estatal. Essa autorregulamentação, entretanto, não pode ser proporcionada pelos mecanismos oferecidos pelas relações de mercado (oferta e demanda), tendo em vista que o *fazer antropológico* envolve atividade de produção científica. Desse modo, para analisar os parâmetros pelos quais a ciência é produzida, este estudo fez uso do conceito de *comunidade científica*, elaborado por Thomas Kuhn (2016). No cenário examinado por este artigo, isso significaria reconhecer a legitimidade da ABA, enquanto associação civil composta de antropólogos, para autorregular o exercício da antropologia no Brasil.

Por último, a fim de analisar as “tensões” éticas emergentes do diálogo entre os campos do direito e da antropologia, esta pesquisa realizou breve contextualização “papel político” do antropólogo em meio ao debate acadêmico dessa ciência, em contraposição às expectativas de uma neutralidade idealizada. Nessa tarefa, foram explorados textos de Alcida Rita Ramos e Roberto Cardoso de Oliveira. Este artigo defendeu que ambos aplicaram na construção do saber antropológico um estilo de racionalidade marcado pela “*problemática*”. Trata-se de uma postura questionadora que favorece a desmistificação do conhecimento especializado (a *expertise*), o qual precisa ser adequadamente contestado como forma de garantir o debate problemático e democrático do conteúdo político produzidos pelos *experts*. Nenhum conhecimento especializado pode deixar de interrogar a própria a própria conduta científica, colocando em xeque sua neutralidade, como o fizeram Ramos (1990) e Oliveira (2004).

Este artigo chegou à conclusão, portanto, de que essa racionalidade problematizadora deveria inspirar também a prática jurídica. Ao jurista conviria adotar uma postura inquisitiva diante de cada caso concreto, a fim de identificar os reais valores em disputa, assim como as escolhas políticas a que esses correspondem. Aplicada ao caso examinado neste estudo, tal racionalidade levaria o jurista a exigir e assessorar a criação de regras capazes de confirmar legitimidade tanto à escolha do *expert* como ao juízo técnico dele resultante, permitindo

identificar melhor a potencial incompatibilidade de interesses presente em cada caso concreto. Essa legitimidade dependeria não somente da qualidade da racionalidade técnica empregada, mas também do grau de envolvimento democrático em todas as etapas do processo decisório baseado na expertise.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Estatuto Social*. Salvador: 1955.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Código de Ética*. Brasília: 2012.

BARRIO, A.-B. E. *Manual de Antropologia Cultural*. São Paulo: Massangana, 2007.

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Brasília, DF: Presidência da República, 1910. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm.

BRASIL. Constituição dos Estados Unidos do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 1937. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm.

BRASIL. Constituição dos Estados Unidos do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 1946. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 1967a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm.

BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, 1967b.

BRASIL. Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969, 1969.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, 1973.

BRASIL. Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976, 1976.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

BRASIL. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996., 1996.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário nº 511.961-SP. Tribunal Pleno. Inteiro Teor. Brasília: 2009.

BRASIL. LEI Nº 12.813, DE 16 DE MAIO DE 2013., 2013.

BRASIL. Ministério da Transparência, Fiscalização e Controladoria-Geral da União. Relatório de Avaliação da Execução de Programas de Governo nº 60. Fiscalização e Demarcação de Terras Indígenas, Localização e Proteção de Índios Isolados e de Recente Contato. Brasília, 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Cível Originária nº 366 - Mato Grosso. Inteiro Teor. [s.l: s.n.].

BRASIL. Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Recomendação nº 01/2019/6ªCCR/MPF. Brasília: [s.n.].

BRASIL. Ministério Público Federal. Petição Cível nº 92/2019/PRM/STA. Serra Talhada: [s.n.].

BRASIL. Lei nº 13.844, de 18 de junho de 2019, 2019c.

CRAVO, V. ENTRE MÁQUINAS ADMINISTRATIVAS E GOVERNOS INTELIGENTES : uma crítica da racionalidade no direito administrativo e uma proposta para os desafios do século XXI. [s.l.] Universidade de Brasília - UnB, 2020.

FABIETTI, U.; MATERA, V. Etnografia: scritture e rappresentazioni dell'antropologia. 2ª ristamp ed. Roma: Carocci, 1999.

KUHN, T. S. A Estrutura das Revoluções Científicas. Santa Maria: Edição do Tradutor, 2016.

LEITE, I. B. Questões éticas na pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico. In: VÍCTORA, C. et al. (Eds.). . Antropologia e Ética: O debate atual do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFF, 2004. p. 215–238.

LEITE, I. B. Debatendo a Carta de Ponta Canas. In: Laudos Periciais Antropológicos em Debate. Florianópolis: ABA-NUER, 2005.

O'DWYER, E. C. Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina? In: "Laudos Periciais Antropológicos em Debate. Florianópolis: ABA-NUER, 2005.

OLIVEIRA, R. C. DE. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: Antropologia Ética: o debate atual no Brasil. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004.

OLIVEIRA, R. Funai substitui antropólogos qualificados por profissionais anti-indígenas. Pública. Agência de Jornalismo Investigativo, 2019.

PANKARÁ, L. L. C. Declaração nº 064/2019 do Povo Pankará. Aldeia Serrote dos Campos. Itacuruba: [s.n.].

RAMOS, R. A. O Antropólogo: ator político, figura jurídica. Série Antropologia, v. 92, 1990.

RESENDE, A. C. Z. DE. Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960-2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

SANTANA, C. R.; CARDOSO, T. M. Direitos territoriais indígenas às sombras do passado. Revista Direito e Práxis, v. 11, n. 1, p. 89–116, 2020.