

# LOS “FRENTE DE ATRACCIÓN” Y LA (DES)INTEGRACIÓN DE LOS INDIOS EN LA NACIÓN

Cristhian Teófilo da Silva\*

## RESUMEN

Este trabajo intenta relacionar los “frentes de atracción de pueblos indígenas” creado por las agencias gubernamentales brasileñas con los programas del indigenismo de las compañías hidroeléctricas para los indígenas Waimiri-Atroari, para interpretarlos como acciones del indigenismo incluidas al paradigma biopolítico moderno según lo definido por Giorgio Agamben. Para sostener tal interpretación, los conceptos de poder soberano y de poder tutelar serán aplicados para aclarar el carácter asimétrico y violento de la territorialización de los pueblos indígenas. Se espera que la articulación teórica de estas nociones demuestre que las tierras o territorios indígenas son muchas veces constituidos como estados de excepción y, como tales, generan la configuración de situaciones extremas para los pueblos indígenas que viven en ella.

**Palabras-Clave:** Frentes de Atracción; Indigenismo de las Compañías hidroeléctricas; Estado de excepción.

## ABSTRACT

This work seeks to relate the “attraction fronts of indigenous peoples” created by Brazilian indigenist agencies to indigenist programs of hydroelectric companies that appeared after the contact of the Waimiri-Atroari, in order to interpret them as indigenist actions subsumed to the modern biopolitical paradigm as defined by Giorgio Agamben. In order to sustain such interpretation, concepts of sovereign power and tutelage power will be applied in order to elucidate the asymmetric and violent character of territorialization of indigenous peoples. After the theoretical articulation of these notions it is expected to demonstrate that Indigenous Lands or Territories are sometimes constituted after states of exception and, as such, generate the configuration of extreme situations for the indigenous peoples living in them.

**Keywords:** Attraction Fronts; Entrepreneurial Indigenism; State of Exception.

\* Doctor en Antropología Social y Profesor de la Universidad de Brasilia (UnB). E-mail: silvact@unb.br

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es vincular los “frentes de atracción” de los órganos indigenistas brasileños con los programas indigenistas de empresas del sector eléctrico para pueblos indígenas recién contactados, para interpretarlos como acciones indigenistas insertas en el paradigma biopolítico moderno tal como fue definido por Giorgio Agamben<sup>1</sup>. Las tentativas de contacto, atracción y protección promovidas por el Estado brasileño para revertir el distanciamiento voluntario de grupos indígenas alejados de los núcleos habitados por los habitantes regionales adquieren otro sentido cuando se los considera según la tesis de Giorgio Agamben, acerca de la caracterización de la política moderna como una generalización de los “estados de excepción”. Será en el interior de este debate, por lo tanto, que situaremos las acciones indigenistas en el Brasil a partir de un caso paradigmático referido a la atracción de los Waimiri-Atroari. Agamben utiliza casos muy diferentes de “frentes de atracción” para la formulación de su tesis (por ejemplo, campos de concentración en Europa y en los EUA, estados comatosos y experiencias médicas con conejillos de Indias humanos, entre otros, cf. Agamben 2004 [1995] y 2004), lo que torna necesario discutir de dónde deriva la relevancia de sus reflexiones teóricas para pensar las acciones indigenistas en el Brasil. En este sentido, tenemos en un trabajo de 2003 una definición más precisa de estado de excepción cuando es ejemplificado a través del totalitarismo: “*El totalitarismo*

*moderno puede ser definido [...] como la instauración, por medio del estado de excepción, de una guerra civil legal que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino también de categorías enteras de ciudadanos que, por cualquier razón, parezcan no integrables al sistema político*” (Agamben, 2004: 13). De hecho, la “guerra civil legal” evocada para definir el estado de excepción en un régimen totalitario es lo que nos permite pensar la “guerra” promovida contra los pueblos indígenas con vistas a su pacificación (Lima, 1995). De esta primera asociación, tenemos otra derivada de la familiaridad existente entre la estructura jurídico-política de los “estados de excepción” visibles en los campos de concentración y los modelos de distribución de poder presentes en ciertas “situaciones históricas” (Oliveira, 1988) y que son abstraídos de las relaciones establecidas entre pueblos indígenas y agentes y agencias de contacto en Brasil. La verdad, después de la comparación de las similitudes aparentes entre la “estructura” general de los estados de excepción instaurados por el poder soberano, por un lado, y los “modelos de distribución de poder” instalados por los frentes de atracción, por el otro, se espera contribuir a la percepción de una homología más profunda entre el poder soberano y el poder tutelar que existiría por debajo de tales semejanzas, especialmente, la estructura de bando del Estado Nacional moderno. La percepción de esta homología podrá contribuir a la interpretación de los modos y métodos a través de los cuales los “indios” son integrados a la nación brasilera, y particularmente en lo que se refiere a explicar por qué esa inte-

<sup>1</sup> Agradezco al Dr. Stephen G. Baines (UnB) y a la Dra. Patricia Lorenzoni (Universidad de Gotemburgo) por las lecturas previas de este trabajo y también por las sugerencias y comentarios. Cualquier error y deficiencias en la presentación de los datos y argumentos son de mi entera responsabilidad

gración, más simbólica que física, acarrea en la mayoría de los casos una desintegración más física que simbólica, de los indios contactados en el interior de la sociedad nacional.

Si las teorías sirven para ampliar nuestra capacidad de observación y crítica hacia lo que ocurre en el mundo, experimentar la noción de “estado de excepción” para pensar la (des)integración de pueblos indígenas en el Brasil me parece un ejercicio teórico no solamente válido sino también necesario, principalmente, al constatarse a partir de investigaciones etnográficas sobre situaciones históricas con pueblos y grupos recién-contactados, la transformación de regímenes tutelares en regímenes de dominación total de las vidas indígenas<sup>2</sup>.

Hay que distinguir, de todos modos la interpretación de los frentes de atracción y de los programas indigenistas como propiciadores de estados de excepción en cuanto hipótesis, de la asociación espontánea de estas prácticas a la biopolítica practicada por los Estados modernos. Esta distinción es necesaria porque, en primer lugar, no se puede concebir tales acciones indigenistas como una política de Estado, puesto que no poseen la cobertura geográfica y temporal que dichas políticas alcanzan nacionalmente. Por el contrario, se trata de actividades aisladas, eventos que, aun así, preservan características generales al punto de poder concebirse como dotados de cierta regularidad. En segundo lugar, la distinción entre acciones indigenistas y biopolítica es necesaria para evitar equívocos acerca del objetivo presentado inicialmente y que no apunta simplemente a “aplicar” los

argumentos de Agamben al contacto interétnico en Brasil. Tampoco se espera hacer de la tesis de Agamben un modelo interpretativo para las relaciones interétnicas en general. Al contrario, el propósito de la interpretación de las acciones indigenistas de contacto, atracción y “protección tutelar”<sup>3</sup> como manifestaciones de un movimiento constituyente de estados de excepción es el de ampliar el universo de casos liminares registrados por Agamben en su reflexión. Lo que importa indagar a la luz de estas distinciones es “¿por qué semejantes eventos pudieron tener lugar allí?” (Agamben, 2004 [1995]: 173) Y ante las respuestas a esta pregunta abordar cómo se instituyen y mantienen regímenes totalitarios de dominación sobre pueblos culturalmente distintos durante los procesos de formación de Estados democráticos<sup>4</sup>.

Con eso en mente, lo que se busca aquí no es aplicar espontáneamente la tesis de Agamben, sino compartir su perplejidad e intuición que nos conducen: “(...) *a mirar el campo [de concentración] no como un hecho histórico y una anomalía perteneciente al pasado (eventualmente, todavía verificable) sino, de algún modo, como la matriz oculta, o nomos del espacio político en que todavía vivimos*” (idem: 173, corchetes adicionados).

Este trabajo constituye, por lo tanto, una tentativa de profundizar la comprensión de situaciones interétnicas a partir de la reflexión teórica sobre los estados de excepción, al mismo tiempo en que buscará contribuir a la ampliación de la reflexión teórica sobre los estados de excepción a partir de la inserción de situaciones interétnicas en su horizonte reflexivo. Se trata de un ejercicio de comprensión de los es-

<sup>2</sup> Me refiero, en especial, a las etnografías de Baines (1991) & Teófilo da Silva (2005a) que sirven de base para este trabajo, recordando que apenas el primer caso será mencionado directamente.

<sup>3</sup> “Tutela” significa, en el contexto brasileño, “protección de agentes del órgano indigenista oficial (Funai)”. La tutela de los indios en el Brasil se debe a su consideración jurídica como personas “relativamente incapaces” conforme a la Ley n° 3071 (01.01.1916) que contenía el siguiente texto: “Los silvícolas quedarán sujetos al régimen tutelar, establecido en leyes y reglamentos especiales, el cual cesará a medida que se fueran adaptando a la civilización del País”. Este texto fue modificado por la Ley n° 10406 (10.01.2002) determinando que: “La capacidad de los indios será regulada por legislación especial”. Se trata del Estatuto del Indio o Ley n° 6001 (19.12.1973) que establece en su Art. 7° que: “los indios y las comunidades indígenas todavía no integrados a la comunión nacional quedan sujetos al régimen tutelar establecido en esta Ley”.

tados interétnicos de excepción.

Para empezar, se definirán mejor las concepciones de poder soberano y de poder tutelar para permitir su comprensión como formas de ejercicio del poder estatal presentes en la conformación de territorios étnicos destinados a la “protección” de la vida de los pueblos indígenas (Silva, 2005b). La articulación teórica de esas nociones permitirá demostrar que las Tierras Indígenas constituidas después del “contacto” realizado por los frentes de atracción pueden ser pasadas como espacios de excepción y, en cuanto tales, asumen características propias de situaciones extremas (Bettelheim, 1970 [1961]), precisamente aquellas en las cuales reina el totalitarismo.

Mientras tanto, lo que el caso a ser mencionado sugiere es que, en el contexto indigenista, el “campo de concentración” oscila entre la eliminación sistemática y la reproducción física programada de la “vida desnuda” o “bíos” de los indios. Lo que explica esta aparente contradicción es el hecho de que el “estado de excepción” en cuanto expresión del poder soberano convierte al “hombre” capturado en su radio de acción un *homo sacer*, i.e., un hombre, como veremos, despojado al punto de ser eliminado sin que el acto implique homicidio o sacrificio. Lo que será necesario agregar a la tesis de Agamben es el hecho de que el *homo sacer* indígena posibilita tanto la destrucción de la vida desnuda como su reproducción. De este modo, la discusión de Agamben sobre el *homo sacer* también será mencionada con el objetivo de propiciar el eslabón teórico que esclarece por qué un mecanismo instituido para la destrucción también es

el propicio para la reproducción de individuos étnicamente diferenciados en el interior de sociedades nacionales (lo que no significa una reproducción humanizada de la vida).

El artículo se desarrollará con la reconsideración, a la luz de estos argumentos, de los datos provistos por la etnografía realizada con los Waimiri-Atroari (Baines, 1991). Estos viven hoy en la Tierra Indígena Waimiri-Atroari con 2.440.000 ha, al norte del estado de Amazonas y sur de Roraima, y constituían aproximadamente 332 personas en los puestos del frente de atracción en el inicio de los años 80 del siglo XX. Hoy, los Waimiri-Atroari constituyen una población de más de 1000 personas.

Los “frentes de atracción”, a su vez, son métodos de aproximación, comunicación, seducción y subordinación de pueblos indígenas al control del Estado a través de su órgano indigenista instituido. Lima (2002) elaboró una definición de los “frentes de atracción” en su cualidad de técnicas ligadas a una “tradición sertanista” comprendiendo:

*“(...) un conjunto de saberes que, a pesar de su alteración a lo largo del tiempo, remontan a los inicios de la exploración portuguesa en el África, específicamente en los espacios alejados del litoral – los ‘sertões’ . Se trata, en el origen, de un término usado por los portugueses para designar las prácticas de exploración en los diversos contextos del mundo colonial lusitano desde finales del siglo XV (...). Explorar y determinar los contornos de espacios geográficos desconocidos, asimilándolos al ‘mundo conocido’ del explorador, estableciendo conocimientos con va-*

<sup>4</sup> Se busca, de este modo, enfrentar el problema mencionado por Segato (1998: 04) de que: “(...) en general, el papel histórico del estado nacional como forjador de alteridades a lo largo de la historia es muy poco reconocido”.

<sup>5</sup> Sobre consorcios multilaterales y proyectos de gran escala ver Ribeiro (1994).

lor estratégico, en términos geopolíticos y económicos, que pueden ser usados como fuentes de informaciones para la exploración comercial; esbozar una descripción de las poblaciones autóctonas, manteniendo contactos y trueques, preparando una guerra de conquista: he aquí algunas de las prácticas propias de la 'tradición sertanista'. En el siglo XX, en el contexto de la protección oficial al indio, el sertanista se tornó un especialista en técnicas de atracción y de pacificación de los pueblos indígenas todavía no sometidos al aparato estatal, ya se trate de los que no tienen contactos asiduos con el colonizador y desearían mantenerse a distancia, ya de los que todavía están en guerra contra ciertos segmentos de la sociedad y del estado brasileiro". (Lima, 2002: 160-161). Pero, solamente en los inicios de los 80 del siglo pasado los "frentes de atracción" se convirtieron en objeto de interés etnográfico para la antropología hecha en el Brasil. Con el trabajo de Baines (1991) entre los Waimiri-Atroari tenemos el primer registro de la coyuntura política que marcó la actividad de estos frentes hacia finales de los años 60, momento de intensificación del régimen militar y cuando fue creada la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en sustitución del Servicio de Protección al Indio y Localización de Trabajadores Nacionales (SPILT/N). Según la descripción de Baines (1991): "La FUNAI, subordinada al Ministerio del Interior, institucionalizó una nueva especie de política indigenista conforme a la política económica del gobierno. Objetiva la 'integración acelerada', en el intento de asegurar que la presencia de poblaciones indígenas no impida el desarrollo económico. El propio término 'Frente de Atracción', empleado por la FUNAI, (...) surgió en la Geografía, Sociología y Antropología brasileira, además de estar relacionado con una política indigenista estrechamente vinculada a una tradición y lenguaje militar. Al quedar subordinada al Ministerio del Interior, la política proteccionista de la FUNAI queda también

subordinada a los intereses económicos del gobierno, revelando una contradicción básica" (Baines, 1991: 91)

A los fines de este trabajo, los "frentes de atracción" serán considerados en su cualidad de una "política indigenista" subordinada al horizonte ideológico del "desarrollismo" y sus efectos sobre los miembros de las sociedades indígenas han de comprenderse como la expresión de esta compleja trama de agencias e inversiones a escala global que ejercen unilateralmente el poder sobre el ambiente de regiones, países y territorios de grupos humanos concebidos como minoritarios<sup>5</sup>.

## LA FAWA Y EL PWA A TRAVÉS DE LAS LENTES DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Para establecer una interpretación teórica de los frentes de atracción a partir de las ideas de Agamben, partiré de la etnografía de Stephen Baines (1991) "*É a FUNAI que sabe*": A Frente de Atracção Waimiri-Atroari. Inicialmente presentada como tesis de doctorado en Antropología Social en la Universidad de Brasilia y publicada como libro por el Museu Paraense Emílio Goeldi, el trabajo lidia con la violencia perpetrada contra los indios Waimiri-Atroari a fines de los años 70 e inicios de los años 80 del siglo pasado, cuyo territorio se convirtió en objeto de interés de empresas mineras y de aprovechamiento hidroeléctrico durante el llamado "milagro económico brasileño" bajo el régimen militar. En palabras de Julio Cezar Melatti, orientador de Baines, en el prefacio del libro, Baines encontró a los Waimiri-Atroari:

"(...)en una situación muy especial. Después del secular contacto conflictivo con la población regional, los Waimiri-Atroari estaban a merced de un frente de atracción constituido por numerosos funcionarios de la FUNAI. No es que la situación de los Waimiri-Atroari fuese esencialmente diferente de las vividas por otras sociedades indígenas en sus primeros años

de contacto, consentido o impuesto. Sin embargo todos los problemas enfrentados por los indígenas en esa situación parecían tener sus colores más acentuados en el caso de los Waimiri-Atroari. De ese modo, el contacto interétnico junto a los puestos de atracción se impone como tema al investigador.” (Melatti en Baines 1991:s/p).

En cuanto a una realidad ineludible a la observación, la escena compuesta por las relaciones interétnicas en los valles de los ríos Camanaú, Alalaú y Abonari se reveló aterrorizadora. Baines inicia su etnografía informando que el libro se refiere a un “Frente de Atracción” de la FUNAI y describe la situación en que se encontraban los Waimiri-Atroari como un proceso de subordinación que culmina con la construcción de la carretera BR 174 - que vincula los estados de Amazonas y Roraima - y con la ocupación del territorio indígena por un frente de atracción de la FUNAI, apoyado por el Ejército.

La etnografía está escrita en un estilo autobiográfico del tipo “diario de campo” lo que permite situar al lector en la escena vivida por el etnógrafo, creando un efecto de “presencialidad”. Citas o testimonios de los indios, de los funcionarios, entre otros, aparecen en el texto en diálogos rápidos que remiten a padrones de interacción asimétricos entre indios y funcionarios del frente (“indios que se piensan como indios-civilizados”). Estos padrones a su vez son tensionados por la presencia del investigador-observador a quien se mantiene apartado de las interacciones y obligado a integrarse a ellas desde una posición subordinada a los funcionarios, cuando intenta establecer cualquier diálogo. Este lenguaje y tales padrones de interacción reproducían en muchos aspectos la estructura de instituciones totales, tal como fuera formulada por Goffman (1961). Sin embargo, cabe notar:

“El caso de los Waimiri-Atroari difiere fundamentalmente de los casos citados por Goffman, por tratarse de una situa-

ción de contacto interétnico. Cuando el ‘equipo dirigente’ y los ‘internados’ no hablan una lengua común, puede darse el surgimiento de un “pidgin” (...). Otra diferencia básica es que el ‘equipo dirigente’, en sus cargos de servidores de la FUNAI, representan los intereses de la sociedad nacional en incorporar a la población indígena, resocializándola y modelándola para atender a los intereses de la política gubernamental.” (Baines, 1991: 66)

Es previsible y evidente que tal contexto no se organizará libre de desavenencias tensiones y conflictos. En ese sentido, lo que nos interesa aquí es aprehender la perspectiva que los agentes externos aportan a la situación y cómo esta perspectiva despoja a los Waimiri-Atroari de derechos y relevancia social, tornándolos una especie de masa viva (degradada) sujeta a diversos usos y abusos: una vida sacra, para emplear los términos de Agamben, o una situación extrema, para hablar como Bettelheim. Destacando aquí, en consonancia con Baines (1991) y Taussig (1993 [1987]) que las palabras y discursos transcritos abajo no deben ser leídos como verdades o denuncias, sino como hechos discursivos que construyen la realidad. Los nombres mencionados son ficticios, salvo los casos que son puntualizados.

El primer relato enunciativo del tenor de las relaciones interétnicas y del modelo de distribución de poder instaurado a partir del Frente de Atracción Waimiri-Atroari aparece en el séptimo capítulo: “La construcción de la carretera BR 174 y el establecimiento del Frente de Atracción, con grandes estructuras de Puestos de la FUNAI y alta densidad de servidores, aumentó drásticamente la incidencia de epidemias, reduciendo la población, tal vez a un séptimo en el lapso de unos diez o quince años. Los sobrevivientes se agruparon en aldeas junto a los Puestos donde los servidores habían preparado un ambiente para recibirlos y transformarlos en agricultores e ‘indios’. El proceso de aldeamiento de los últimos sobrevivientes de los Waimiri-Atroari ocurrió en la déca-

da del 70 y en los inicios de la década de 1980. En esas aldeas los servidores obligaban verbalmente a los Waimiri-Atroari a cumplir órdenes. Simultáneamente fueron intimidados a través de demostraciones de fuerza y poder bélicos desmesuradamente mayores que aquellas a las que podían recurrir, y en períodos en que los sobrevivientes presenciaban el diezmado masivo de su población.

Ernane (f) me contó que en el Puesto Terraplenagem "Todo empleado andaba armado. Me dieron arma pero yo dije: '¿qué voy hacer con un arma?'. Todo el personal andaba armado. Un funcionario, Paschoal, ya salió (de la FUNAI), hizo agujeros pequeños en el Puesto. Era bruto. Quería tratar a los indios a balazos. Eso fue en 1977. Él decía que en caso de, había que agarrar arma y matar a los indios. En la farmacia tienen uno de esos agujeros". (Baines, 1991: 123, negritas del autor de este artículo).

En otro relato tenemos acceso a la visión de algunos de los empleados del frente de atracción:

"El Encargado del Puesto Abonari, Walter, relató: 'Pase unos seis meses aquí antes de que todo el grupo llegara aquí al Puesto. Antes ellos visitaban dos o tres días y volvían. No se demonaban mucho aquí. Parece que hubo un desastre entre ellos. Se pelearon entre ellos, hubo enfermedades, muchos murieron. El padre de Miguel vino aquí varias veces. El y toda la familia de él murieron. Ahí todo el grupo se arrimó aquí al Puesto... en el 79 o el 80. No quieren volver más para la maloca. Desde entonces se quedaron aquí. Dijeron que allí mueren mucho, 'no tienen remedio'. El primer rozado que ellos nos ayudaron a plantar estaba allá atrás del Puesto, donde tienen un descampado. Después quedaron trabajando aquí". (Ídem: 137, negritas del autor de este artículo).

El análisis de este discurso es bastante significativo para elucidar la "percepción" que se hace de los Waimiri-Atroari desde

el punto de vista de los empleados en el contexto del frente de atracción:

"Walter veía a los Waimiri-Atroari como una cuadrilla de trabajadores, y los obligaba a obrar así. Su explicación se apoyó en una supuesta 'lucha' interna, relegando el factor de las epidemias a segundo lugar, talvez para suavizar el hecho de que algunas epidemias se habían esparcido después de sus visitas a los Puestos. Expresó la orden de los empleados para que los Waimiri-Atroari no volvieran para las aldeas como si hubiese sido una decisión que partió de aquellos, calificándolos con una frase en el lenguaje de dominación aplicado para obligarlos a permanecer en los Puestos. Walter procuró ablandar el carácter coercitivo del régimen de trabajo dirigido, que los empleados imponían a los Waimiri-Atroari, al afirmar: 'nos ayudaron a plantar.'" (Ídem: 137-138).

Estos testimonios son reproducidos aquí para ejemplificar cómo la tutela indigenista es experimentada por los sujetos responsables por su ejercicio. Hacen visibles de qué manera las disparidades de significación sobre el poder acarrear manipulaciones y negociaciones con el objetivo de mantener los Waimiri-Atroari bajo la esfera de acción de los tutores-empleados y también como estos tutores asumen para sí y por sí un poder soberano sobre la vida indígena. Este aspecto se hace evidente en la palabra de un Jefe de Puesto:

"(...) Ricardo, reveló nítidamente su coerción en el proceso de aldeamiento, procurando justificar y reforzar la dependencia mutua y desigual entre los empleados y los Waimiri-Atroari. Me aseguró que los Waimiri-Atroari transferidos del Puesto Abonari para el aldeamiento de Tobipi'na, más alejado del Puesto, habían vuelto para vivir en el Puesto: 'Quieren quedar cerca nuestro. Ya son dependientes. Ellos tienen que quedar cerca nuestro para los incentivemos en el trabajo, porque se quedaron sin líder y nos buscan a nosotros como líder. Si ellos quedan lejos de nosotros caen en decadencia. Allá arriba, en la 'maloca' cayeron en decadencia y

*aquí también caerían en decadencia sin nosotros para incentivarlos en el trabajo. Ahora ellos quieren trabajar junto con nosotros, no quieren trabajar separados de nosotros’.*” (Ídem: 138, negritas del autor de este artículo).

Ese discurso intenta enmascarar como voluntad (política) de los indios el deseo de proximidad e inclusión cuando en verdad, tal discurso reitera las propias órdenes dadas a los Waimiri-Atroari bajo la imposición de un programa de trabajo dirigido. Podrían presentarse otras intervenciones y discursos, sin embargo es posible que no sea necesario para sustentar el argumento de que en el horizonte ideológico del frente de atracción, la vida Waimiri-Atroari fue despojada por las epidemias y deshumanizada según los términos de un régimen de trabajo forzado. Existen datos etnográficos que comprueban esta situación, sin embargo lo que en este momento se torna relevante, es el posicionamiento de los actores en una escena representada como escena de “excepción”. Decenas de Waimiri-Atroari mueren por epidemias o son muertos en conflictos, pero esto no se configura en genocidio u homicidio para los empleados, porque se trata de una situación que es concebida como excepcional.

Lo que se delinea con los datos sintéticamente presentados es una situación conflictiva en la cual el poder no será ejercido sin reacciones ni resistencias. No obstante, es la posibilidad de configurar una situación en la cual los Waimiri-Atroari son simultáneamente eliminados como “homicidas” e incluidos como “indios”, lanzados de ese modo en un horizonte fatalista de “opciones”: o terminan muertos o se los vuelve “productivos” por el trabajo.

Al abordar las representaciones que los empleados “indios” del Frente de Atracción hacían de los Waimiri-Atroari<sup>6</sup>, Baines nos introduce en la discursividad de los puestos indígenas que se establecen después del contacto violento e imperativo:

*“El día que pregunté al Coordinador Giuseppe Cravero (nombre verdadero) sobre las referencias a masacres que encontré en los archivos de la BASE, me contó que él había transferido a un empleado del Puesto Abonari que decía haber participado en una masacre de Waimiri-Atroari. Manifestaciones de rencor dirigidas a los Waimiri-Atroari aparecían con frecuencia en el discurso de muchos funcionarios. El empleado ‘indio’ Ruy exclamó: ‘No confío en ellos, no. Mataron un pariente mío’. Jarbas comentó: ‘Perdí a mi cuñado en la masacre en el Alalaú. Eduardo (wa) decapitó al cocinero. Si ellos hubiesen matado a otro (mencionó su grupo étnico) en Abonari, ya estábamos hablando en ir a matar al Delegado y después ir a Abonari para mostrar quien puede acertar’. La mayoría de los trabajadores muertos en los conflictos de la década del 70 era clasificado como ‘indio’. Al mantener en el área funcionarios de las mismas regiones que estos y contratar a otros, la FUNAI colocaba al lado de los Waimiri-Atroari a personas que les guardaban rencores personales. Muchos de esos trabajadores descargaban su resentimiento al imponer disciplina en la que los castigos estaban acompañados de agresiones verbales, para humillarlos y vengarse así de ellos, imputándoles el atributo de homicidas. Clóvis, al desdenar los ritos Waimiri-Atroari, agregó: ‘Aquí cuando hacen fiesta, acaban queriendo matarse unos a otros’. En el Puesto Taquari, el funcionario ‘indio’ Jofran me dijo: ‘Ellos son como animal. Cuando ven un rastro de puerco le van atrás y lo matan... Esta gente es bruta’.*

*Dirigían su rencor todavía más a aquellos Waimiri-Atroari que asociaban a los ataques contra los Puestos. Un servidor del Puesto Alalaú Primero se refirió a uno de estos cuando relataba sobre los ataques: ‘Eduardo (wa) con toda su perversidad!’. Otros empleados agregaban: ‘Ninguno dormía en aquellos días, con miedo’. ‘Murió un joven allá. No sé cuántos flechazos le dieron!’. ‘El Evaristo (funcionario ‘indio’ del Bajo Amazonas que falleció pos-*

teriormente a causa de sus heridas) contó que Comprido y Wilson estaban juntos en una canoa tirándole flechas’.

Incluso habiendo funcionarios que se esforzaban por tratar a los Waimiri-Atroari con respeto, otros, inclusive entre aquellos que pregonaban un discurso indianista de ser ‘también indio’ y ‘el blanco sirve’, imponían la ideología hegemónica en su forma más severa y destructiva. Estos últimos trataban a los Waimiri-Atroari como no humanos y mercedores de abuso y castigo, transmitiendo todos los estereotipos peyorativos de la sociedad nacional hacia el ‘indio’”. (Baines, 1991: 261). No es necesario acompañar en todos sus detalles a las personas, nombres (ficticios o no) y relaciones que se encuentran en los relatos anteriores. La finalidad no es resumir la etnografía de Baines, sino incorporar el tenor de sus datos para caracterizar la zona de excepción que se instaura en el Frente de Atracción con la contratación de empleados “indios” para “pacificar” a los Waimiri-Atroari. El coordinador del Frente de Atracción juega hipócritamente con rivalidades y venganzas interétnicas y con odios intertribales recíprocos para sostener el argumento según el cual “el mejor funcionario para trabajar con el indio es el propio indio”. El resultado es un gradiente de etnicidad entre indios/indios-civilizados/civilizados según el cual los primeros son sujetos que pueden ser asesinados y los segundos son articuladores de la zona de excepción donde esas muertes se transforman en “naturales” porque ocurren entre “primitivos”, “aculturados” e “indios” en su “ambiente natural”. Los últimos figuran como entidades “soberanas”, i.e., por arriba o más

allá del derecho y de la política, del bien y del mal. El “indio” que caía en ese campo, para emplear la formulación de Agamben: “(...) se movía en una zona de indistinción entre externo e interno, excepción y regla, lícito e ilícito, en la cual los propios conceptos de derecho subjetivo y protección jurídica ya no tenían sentido (...)”. (Agamben, 2004 [1995]: 177).

Relatos de muerte y asesinatos como esos importan menos como expresión de la verdad de los hechos y más como interpretaciones de una situación marcada por el terror y la violencia de la ocupación territorial. En palabras de Michael Taussig: “El espacio de la muerte es importante en la creación del significado y de la consciencia, sobre todo en sociedades donde la tortura es endémica y donde la cultura del terror florece” (Taussig, 1993 [1987]: 26). Debemos destacar, sin embargo, que la creación del significado y de la consciencia constituye un proceso estructurante más para la sociedad nacional y regional que para los propios Waimiri-Atroari, que no pueden ser descritos como una sociedad donde la tortura y la violencia sean endémicas. De esta situación, el “indio” es integrado como un símbolo de la violencia natural y “primitiva” y con su muerte epidémica o guerrera pasa a formar parte de la historia nacional.

El Frente de Atracción Waimiri-Atroari fue una etapa, por lo tanto, del proceso que culminó en el Programa Waimiri-Atroari (PWA, 1988) financiado por los convenios de aprovechamiento hidroeléctrico de la UHE de Balbina construida en su territorio. Según los trabajos de Baines, el control ejercido sobre los Waimiri-Atroari aumentó todavía más bajo la

<sup>6</sup> Baines informa que el equipo de funcionarios indios presentes en los Puestos y en el Frente de Atracción Waimiri-Atroari, según el documento de autoría del Coordinador Giuseppe Cravero (Documento n° 23) estaba compuesto de la siguiente forma: “(...) de los noventa y cinco servidores de la dotación oficial, sesenta y ocho por ciento ‘provenían de varias áreas indígenas aculturadas’ y los demás de ‘áreas civilizadas’. Esta primera información del Coordinador, al subordinar la identidad étnica al lugar geográfico, redefine al empleado ‘indio’ fuera de su área de nacimiento, en primer lugar como funcionario tutelado de la FUNAI. Después de determinar una división entre funcionarios ‘indios’ y ‘civilizados’, declara que los primeros eran más aprovechables que los segundos. Prosigue, dividiéndolos regionalmente entre aquellos del ‘Bajo Amazonas’, a quienes atribuye una ‘aculturación equivocada’, y los del ‘Alto Río Negro’, que privilegia por tener lo que llama ‘indole pacífica y el tipo de formación recibida en las misiones religiosas del Río Negro’, donde él había trabajado con los Salesianos antes de ingresar a la FUNAI”. (Baines, 1991: 254).

égida del indigenismo empresarial que se sirvió de la ambigüedad discursiva propia del estado de excepción para eliminar a los “indios bravos” e incentivar la reproducción física de los “indios civilizados”, apoyada en una concepción biológica de mestizaje y re-socialización de “integración acelerada”.<sup>7</sup>

Bajo esta “nueva” orientación indigenista en el estado de excepción consubstanciado en la Tierra Indígena Waimiri-Atroari en cuanto categoría jurídico-fundaria, se promovió una verdadera revolución retórica en lo que atañe a la manipulación de la vida de los indios. De muertes, masacres, matanzas y epidemias, el discurso cambia por el de la “mitigación de impactos”, “equilibrar las relaciones económicas y culturales”, “mejorar las condiciones generales de vida”, etc.<sup>8</sup> Para viabilizar esta acción de protección y reproducción física fue implantado un programa de “protección” a los Waimiri-Atroari, totalmente volcado hacia su reproducción física e inmuno-preventiva. Conforme informaciones disponibles sobre el PWA fueron movilizados 2 médicos, 2 odontólogos, 12 agentes técnicos de salud, 1 inspector de endemias, 5 agentes de control de endemias que se organizaron en acciones permanentes de monitoreo, vacunación, traslado a hospitales etc. “para toda la comunidad Waimiri-Atroari en las 17 aldeas existentes”. En la propaganda oficial del PWA formulada para un público internacional se dice: “(...) El Programa hizo posible que esa comunidad indígena creciera a una tasa del 7% anual, como resultado de lo cual la población de los Waimiri-Atroari se ha incrementado por arriba de los 800 Ame-

*rindios – mientras que en 1986 había sólo 374 de ellos.*” (En inglés el original)<sup>9</sup>

De este esfuerzo dirigido de “salvamento” de los Waimiri-Atroari de la extinción resultó una aclamación pública nacional e internacional al PWA que deliberadamente ignoró datos etnográficos que simplemente comprobaban que la población Waimiri-Atroari, que había comenzado a recuperarse por su propia cuenta, disminuyó durante la implantación del programa. Conforme registró Márcio Silva:

*“El primer censo riguroso de la población Waimiri-Atroari fue realizado en 1983 por Stephen G. Baines publicado en su tesis de doctorado (1988: 109), y registra una población total de 332 habitantes, dividida en 164 hombres y 168 mujeres, siendo 116 individuos con veinte años o más [64 hombres y 52 mujeres] y 216 con menos de veinte años [100 hombres y 116 mujeres]. La población total Waimiri-Atroari registrada en 1987 es de 420 habitantes dividida en 211 hombres y 209 mujeres, siendo 146 con veinte años o más [63 hombres y 83 mujeres] y 274 con menos de veinte años [148 hombres y 126 mujeres] (...)*

*Una primera comparación de estas dos series de datos permite observar algunos hechos que esperan un análisis demográfico más cuidadoso. En primer lugar, el crecimiento poblacional en el cuatrienio 1983-1987 fue de 26,5%, lo que corresponde a una tasa media anual de 6,05%. Más allá de esto, en líneas generales, el perfil poblacional se mantuvo relativamente estable, si consideramos la distribución de la población por sexo y por edad en apenas dos faja (la de individuos de cero a diecinueve años y la de individuos de*

<sup>7</sup> Ver Baines, 1993 y 1999.

veinte años o más) en 1983 y en 1987, ya que en estos dos momentos, la proporción de hombres y mujeres, así como la proporción de individuos con 19 años o menos y con 20 años o más prácticamente no se alteró. Una lectura más cuidadosa (...) revela, entretanto, una cuestión que merece ser aquí por lo menos registrada: la población de hombres adultos presentó un crecimiento negativo de -1.56%, muy por debajo de la tasa de crecimiento global de 26.5% en el período, lo que es, por lo menos aparentemente extraño. No tengo ninguna explicación conclusiva para el hecho, pero tal vez fuese interesante, como hipótesis de trabajo, procurar relacionarlo con el régimen de trabajo impuesto por la FUNAI en los inicios de los años ochenta a la población masculina adulta.” (Silva, 1993: 65-66).

Es alarmante constatar por los datos arriba, en comparación con los datos provistos por el propio PWA en su propaganda institucional, que:

“El crecimiento medio anual en el período 1983-1987 fue de 6.05%, en cuanto en el período 1987-1991, fue de apenas 4,71%. Coincidencia o no (...) es posible verificar una notable caída en la tasa de crecimiento poblacional (sobre todo si se considera el tamaño de la población), exactamente en el período en el que el Programa fue implementado para estos indios.” (Ídem, 1993: 70).

## PODER SOBERANO, HOMO SACER Y EL DOBLE ABANDONO DE LOS INDIOS

¿Qué aprendemos con el caso descrito arriba acerca del poder soberano aplica-

do a los pueblos indígenas en el Brasil? Retomando las lecciones de Agamben (2004 [1995]: 38), la soberanía es un poder ejercido en el umbral entre el derecho y la política: “(...) el soberano es punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se traspone en derecho y el derecho en violencia.” Según dicho autor (2004 [2003]: 11), fue Carl Schmitt quien primero estableció una contigüidad esencial entre el estado de excepción y la soberanía. Toda una teoría del estado de excepción en el derecho público habría faltado después de este primer abordaje y fue sobre esta laguna que Agamben se abocó en su libro: “Estado de Excepción” (2004 [2003]).

La soberanía es abstractamente definida como algo que se ubica sobre el derecho y la política, por eso se activa y asume contornos concretos, porque violentos, entre estos dos campos. El límite que existe entre el derecho y la política estaría vacío exactamente para que pueda originar lo que contará como ley y como voluntad política soberana. Se trata, por lo tanto, de una violencia en el sentido estricto del término (arreatamiento, impetuosidad), pues la soberanía sería ese poder capaz de definir y conservar la ley sin estar ella misma subordinada a las leyes y a la voluntad política.

Cuando Agamben busca analizar la estructura de la soberanía, su proyecto se vuelca a la genealogía de una noción que remonta al *homo sacer*: figura del derecho romano arcaico que instaura la idea de alguien pasible de ser eliminado sin que su muerte signifique homicidio o sacrificio, es decir, se trata de la muerte de la vida desnuda (*bíos*) de alguien despojado

<sup>8</sup> Ver informaciones en: <http://www.waimiriatroari.org.br/Programa.htm>, accedido en 09/01/03. Ver también: <http://www.eln.gov.br/balbina-ingles4.htm>, accedido en 09/01/03.

<sup>9</sup> Ver informaciones en: <http://www.eln.gov.br/balbina-ingles04.htm>, accedido en 09/01/03.

o desprovisto de cualquier significación social o ritual para su matador, lo que viabiliza, por consiguiente, la impunidad de la matanza. Tenemos así una especie de “muerte soberana”, i.e., una muerte ubicada más acá y más allá del derecho o de la política. Cuándo y cómo tal noción se delineó en el horizonte jurídico de la modernidad es lo que mueve el pensamiento de Agamben en dirección a las manifestaciones concretas de esta noción en el siglo XX. Veamos de qué modo el caso descrito arriba puede ser incluido entre tales manifestaciones.

De sus investigaciones, Agamben obtuvo la representación topológica de la soberanía en el bando: “(...) *porque lo que el bando mantiene unidos son justamente la vida desnuda y el poder soberano*” (Agamben, 2004 [1995]: 115). La oposición topográfica “dentro/fuera” es insuficiente para comprender la vinculación entre vida desnuda y soberanía, pues el abandonado no es excluido de la esfera del bando, sino que es mantenido en su “interior”, aunque desprovisto de participación en su constitución. Se trata de una excepción (exclusión en la inclusión) al contrario de un destierro (exclusión de la inclusión). Será a través de estas distinciones que Agamben formulará su definición del estado de excepción como una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio, i.e., el estado de excepción sería una: “... *esfera en la cual se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, y sacra, esto es, matable e insacrificable, es la vida que fue capturada en esta esfera*” (Agamben, 2004 [1995]: 91). Dicho de otro modo, si la estructura del bando refleja la liminaridad de los estados de excepción, entonces se deduce que en el reside la fuerza vinculante originaria entre la vida desnuda y el poder soberano: “*Es esta estructura de bando que debemos aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que aun vivimos. (...) Ella es el nomos soberano que condiciona todas las otras normas, la especialización origi-*

*naria que torna posible y gobernable toda localización y toda territorialización*” (Ídem: 117).

La FAWA reproduce la estructura soberana del bando al capturar, literalmente, “indios aislados” e insertarlos como “indios bravos” en su esfera de acción. Para hacerlo, se vale del contexto pos-epidémico y de guerra legal propiciado por el “contacto interétnico”. La estructura del *bando* soberano constituye de ese modo, una noción fundamental para repensar los modelos de distribución de poder de determinados contextos de relaciones interétnicas, donde miembros de sociedades culturalmente distintas y hasta pueblos enteros son “integrados” a la nación sin que pudiesen darse cuenta de esta inclusión (lo que constituye una especie de exclusión de su propio bando y una abducción simbólica, por lo tanto) y, del mismo modo, son convertidos en excepciones en medio del *bando* del cual se juzgaba que formaban parte (lo que constituye una especie de exclusión e inclusión nacional). Son, por lo tanto, doblemente abandonados por el poder soberano que los integra simbólicamente como ciudadanos, “iguales a nosotros”, pero los desintegra físicamente como indios, porque serían “diferentes de los brasileños”. Es este mismo estado de excepción que promueve el vacío legal y político para la efectivización, sea de la masacre, sea de la reproducción física de los sobrevivientes en el contexto de la FAWA y, posteriormente, del PWA. Pero esta noción no debe ser aplicada de forma tan espontánea y no cabe aquí reproducir los argumentos de Agamben ni tampoco seguirlo en todas sus elucubraciones. Al final, lo que se busca no es aplicar sus ideas, sino ampliar el alcance de los argumentos sobre el poder soberano para incluir casos cuyos referentes no son más los campos de concentración, sino los frentes de atracción y los micro-totalitarismos que se instauran en las tierras indígenas de allí resultantes, a partir del ejercicio del poder soberano por los agentes indigenistas. Lo que el caso Waimiri-

Atroari elucida, precisamente, es la metamorfosis de ese poder en otras formas de poder que heredan de la estructura del bando propiedades a-bandonadoras o excluyentes (exclusión en la inclusión) de determinados sujetos que son atraídos hacia sus esferas de acción. De ese modo, se hace necesario reconocer el carácter estructurante del poder soberano sobre otras formas de ejercicio del poder.

### PODER SOBERANO, PODER TUTELAR Y LA PRODUCCIÓN INDIGENISTA DE ESTADOS DE EXCEPCIÓN

Cuando se intenta relacionar los argumentos de Agamben con las situaciones de contacto y fricción interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964), se nota que la teorización sobre el poder soberano entonces propuesta solamente tiene sentido en un campo finito y reducido de significación, precisamente aquel atribuido a colectividades circunscritas y auto-concebidas como Estados Nacionales. ¿Cómo pensar el poder soberano cuando este se ejerce sobre individuos, grupos y poblaciones que no se confunden o se mezclan con la organización social y política de los Estados Nacionales? La estructura de “bando” del poder soberano, que torna posible eliminar la “vida desnuda” de los sujetos capturados en las zonas soberanas de “excepción”, torna visible el status liminar de los sujetos étnicamente diferenciados como “indígenas” en sociedades nacionales. Esta liminaridad implica, por un lado, un riesgo potencial de corrosión o disolución del poder soberano en función de que los sujetos sobre los cuales se inviste ese poder no forman parte del bando o de su concepción. Por otro lado, la no-pertenencia a *priori* al bando genera una situación de exclusión en la inclusión a *posteriori*, estructuralmente semejante a la del *homo sacer*.

Los frentes de atracción se constituyen en eventos propicios para la elucidación y enfrentamiento del problema. Para ello, será preciso considerar el poder tutelar

como una expresión del poder soberano presente en la conformación de territorios étnicos destinados a la “protección” de los pueblos indígenas – los que son convertidos en *vida sacra*, en el sentido conferido a la expresión por Agamben – controlando de ese modo el riesgo simbólico que instala la alteridad de los pueblos indígenas en el sentido homogéneo de soberanía pretendido por el Estado dentro del ordenamiento espacial de la nación-*bando*. Todo ese trabajo cumplió el objetivo de tornar más plausible la interpretación de los frentes de atracción de grupos indígenas y las subsecuentes formas de su administración, como estados de excepción y, como tales, pasibles de configurarse en situaciones extremas, i.e., contextos que imponen una situación existencial que no permite cualquier solución, donde los viejos mecanismos adaptativos y los valores ya no son aplicables para establecer proyectos de vida y tomar decisiones autónomamente (Bettelheim, 1970 [1961]).

### PODER TUTELAR Y TÁCTICAS DE ATRACCIÓN: LA PRODUCCIÓN INDIGENISTA DE SITUACIONES EXTREMAS

Si la discusión presentada arriba surte algún efecto, este deberá servir para ubicar las acciones indigenistas en un nuevo nivel de significación para una antropología de la administración (Lima, 1995). En este nivel, estamos obligados a considerar el indigenismo y sus acciones menos en un plano discursivo y más en un plano práctico y táctico. A destacar menos los planes y proyectos para los indios y más el momento de “inclusión” de los indios en la esfera de la acción tutelar. En resumen, a apuntar menos hacia una “sociogénesis de la *diversidad*” (ídem: 41) y más hacia una sociogénesis de la *excepción* a través de la ordenación territorial del Estado Nacional uni-étnico.

En este nivel, se continúa mostrando bastante operacional la formulación de “po-

der tutelar” propuesta por Lima, para quien: “(...) *el poder tutelar es una forma reelaborada de una guerra, o, de manera mucho más específica, de lo que se puede construir como un modelo formal de una de las formas de relación posibles entre un ‘yo’ y un ‘otro’ apartados por una alteridad (económica, política, simbólica y espacial) radical, esto es, la conquista, cuyos principios primeros se repiten – como toda repetición, de forma diferenciada – ante cada pacificación.*” (Lima, 1995: 43). Sin olvidar que los “estados de excepción” nacen no del derecho ordinario, sino de la ley marcial (Agamben, 2004 [1995]: 173), continuamos, por lo tanto, en perfecto acuerdo con la idea derivada de la noción de poder tutelar que nos lleva a reconocer en la diversidad de experiencias históricas, los dispositivos de integración y los modos de aniquilamiento de la diferencia. (Ver Lima, 1995: 41).

La experiencia histórica que hemos considerado consistió en el contacto dirigido a los Waimiri-Atroari en la Amazonia brasileña. “Contacto interétnico” entendido como una forma de territorialización (Oliveira, 1998), i.e., como un proceso de transformación total de las condiciones de reproducción social y simbólica de colectivos humanos con su espacio socio-natural a partir de la intervención del Estado, redundando en la re-definición de estos colectivos en etnias subsumidas a Estados Nacionales. Otros casos diversos podrían servir de contrapunto empírico al ejercicio de reflexión teórica realizado. Entretanto, el contacto de los Waimiri-Atroari está particularmente circunscrito a las interacciones derivadas de proyectos de desarrollo estatal y de acciones de los frentes de atracción del órgano indigenista (FUNAI) lo que configura una situación *sui generis* en términos etnográficos. Esto nos transportó, en consecuencia, a una situación paradójica: “(...) *una situación en la cual el Estado nada hizo en términos positivos*” (Oliveira, 1998: 47) en lo que atañe al proceso de reconocimiento de las tierras indígenas Waimiri-

Atroari, aunque se trate de una paradoja estructurante, como vimos, del destino de este pueblo sometido a los términos del indigenismo empresarial.

Considerados en esos términos, el contacto interétnico involucrando a los Waimiri-Atroari y a los frentes de atracción reveló una fase de pre-territorialización, o sea, un estado de excepción que refleja un estatuto paradójico: “(...) *se trata de un pedazo del territorio que es colocado fuera del ordenamiento jurídico normal, pero que no es, a causa de ello, simplemente un espacio externo. Aquello que en él está excluido es, según el significado etimológico del término excepción, capturado fuera, incluido a través de su propia exclusión*” (Agamben, 2004 [1995]: 177).

Mi intención fue destacar el carácter estructural del poder tutelar que se estableció a partir de los frentes de atracción como acción/táctica indigenista, principalmente, por entrever ahí el momento original de producción indigenista de un estado de excepción que será, a su vez, el detonante de nuevas y extremas situaciones históricas para los indios así contactados. Con este análisis, espero haber vuelto el caso Waimiri-Atroari, tal como fue descrito en la etnografía de Baines, menos singular y más ejemplar para la investigación de procesos semejantes llevados a cabo junto a otras poblaciones indígenas.

## CONSIDERACIONES FINALES

La opción de presentar los efectos del contacto de los Waimiri-Atroari intentó, simplemente, demostrar el funcionamiento táctico de los frentes de atracción como una situación de “pre-territorialización” que circunscribe una territorialidad indígena en la cual el aniquilamiento de los “indios” se torna factible sin tornarse por ello “homicidio”. Los datos etnográficos de Baines propiciaron una descripción del horizonte discursivo o ideológico de los participantes del Frente de Atracción y el modo como, desde esa perspectiva, los “indios aislados” o “primitivos”, entienden

dase “no civilizados”, son “vida desnuda” convertida en disponible para la masacre o para el trabajo.

Este caso muestra como los estados de excepción prefiguran situaciones extremas, lo que refuerza por lo menos una de las tres tesis de Agamben sobre el poder soberano, principalmente la tesis de que: “*El rendimiento fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, zoé y bíos*” (Agamben. 2004 [1995]: 187). Bajo tales términos, este trabajo fue un ejercicio de interpretación de los frentes de atracción como metamorfosis del poder soberano en poder tutelar, necesario para la organización del significado de la soberanía por la exclusión de los indios en la inclusión. Si una tesis particular emerge de este ejercicio, es que la atracción, muerte y sumisión de los indios opera simbólicamente a partir de la “sacralidad” del poder soberano, que se coloca así en el límite entre el derecho y la política, posibilitando y dirigiendo tanto el genocidio como la etnogénesis demográfica. En este nuevo escenario de ejercicio del poder soberano en el campo indigenista, se les deberá restituir a los indios el derecho de no ser protegidos en su vida desnuda, puesto que se trata de una protección totalitaria. Al contrario, carecemos de modelos de distribución de poder que partan de la inclusión de los indios como interlocutores del Estado, aboliendo así su inclusión por el estado de excepción.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio  
2004 [2003]. *Estado de Excepción*. Traducción Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo.  
2004 [1995]. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BAINES, Stephen  
1991. *É a FUNAI que sabe?: A Frente de Atração Waimiri-Atoari*. Belém: SCT/CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.  
1993. “O território dos Waimiri-Atoari e o Indigenismo Empresarial”. En: *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: Hucitec/

- Anpocs/Ipea, pp. 219-243.  
1999. “Waimiri-Atoari Resistance in the Presence of an Indigenist Policy of ‘Resistance’”. En: *Critique of Anthropology*, Vol. 19 (3) UK, pp. 211-226.

- BETTELHEIM, Bruno  
1970 [1961]. *The Informed Heart: The Human Condition in Mass Society*. London: Paladin.  
CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto  
1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

- GOFFMAN, Erving  
1961. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza  
2002. “O indigenismo no Brasil: Migração e reapropriações de um saber administrativo” En: Benoit L’Estoile; Federico Neiburg & Lygia Sigaud. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará /FAPERJ.  
1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- OLIVEIRA, João Pacheco de (organizador)  
1998a. *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.  
1988b. *O nosso governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq.

- RIBEIRO, Gustavo Lins  
1994. *Transnational Capitalism: Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University Press of Florida.

- SEGATO, Rita Laura  
1998. “Alteridades Históricas/Alteridades Políticas: Uma crítica a las certezas del pluralismo global”. En: *Série Antropologia* 234. Brasília: UnB.

- SILVA, Márcio Ferreira da  
1993. *Romance de primas e primos: Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atoari*. Tese de Doutorado em Antropologia Social Mimeo. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

- TAUSSIG, Michael  
1993 [1987]. *Xamanismo, colonialismo e o homemselvagem: Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- TEÓFILO DA SILVA, Christian  
2005a. *Cativando Maita: A sobrevivência Atá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins*. Tese de Doutorado em Antropologia Social Mimeo. Brasília: PPGAS/DAN/UnB.  
2005b. “Campo minado: Considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas”. En: SOUZA LIMA, Antonio Carlos & BARRETTO FILHO, Henry Trindade (orgs). 1977-2002 *Antropologia e identificação: Os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & ANDRADE, Lúcia  
1988. “Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as sociedades indígenas”. En: SANTOS, Leinad & ANDRADE, Lúcia (orgs.). *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, pp. 07-23.