

Eliane Cantarino O'Dwyer*

⇒ **Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo**

No Brasil, a autoatribuição de identidades étnicas tem se tornado uma questão importante nos últimos anos, por meio da organização política de grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam, como no caso dos povos indígenas e as chamadas comunidades remanescentes de quilombos. Na Constituição Brasileira de 1988 os termos terra indígena e terra de quilombo referem-se a um conjunto de dispositivos legais que regulam o acesso à terra, assim como estabelecem suas formas de apropriação, ao dispor indivíduos e grupos em categorias as quais se atribuem as normas jurídicas.

A definição de unidades sociais feita pela legislação, segundo critérios gerais normativos, representa uma forma de conceber a realidade social e responde em parte pelas ações sociais orientadas por categorias jurídicas. A semântica jurídica que relaciona unidades sociais a territórios distintos constitui um sistema de classificação produzido no interior do Estado nacional e adquire seu pleno significado no contexto dos direitos vigentes no Brasil após a Constituição Federal de 1988. Tais classificações atuais inscritas na Constituição possibilitam “o gerenciamento da diferença e não sua eliminação” (Geertz 1999: 325), substituindo a uniformidade jurídica anterior por uma especificação de situações sociais e culturais inseridas em determinadas categorias definidas pela legislação.

Quais os fundamentos que possibilitam ao direito conceber a realidade e igualmente construí-la ao criar um sistema jurídico de classificação do mundo social? De acordo com Geertz “esse poder imaginativo, construtivo ou interpretativo [...] tem suas raízes nos recursos coletivos da cultura e não na capacidade isolada de indivíduos” (1999: 324). Para ilustrar semelhante argumento consultamos os comentários jurídicos à Constituição no capítulo Dos Índios:

O sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio. A dizer, é índio quem se sente índio. Essa autoidentificação, que se funda no sentimento de pertinência a uma comunidade indígena, e a manutenção dessa identidade étnica, fundada na continuidade histórica do passado pré-colombiano que reproduz a mesma cultura, constituem o

* *Eliane Cantarino O'Dwyer, antropóloga, Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, tem experiência profissional em pesquisa, elaboração de relatórios de identificação e laudos antropológicos. É coordenadora do Grupo de Estudos Amazônicos (GEAM) do Diretório de Pesquisas do CNPq e Assessora em Laudos Periciais da Comissão Especial de Apoio à Presidência da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Correio: elianeantropologia@gmail.com.*

critério fundamental para a identificação do índio brasileiro. Essa permanência, em si mesma, embora interagindo um grupo com outros, é que lhe dá a continuidade étnica identificadora. Ora, a Constituição assume essa concepção, por exemplo, no art. 231, § 1º, ao ter as terras ocupadas pelos índios como “necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. A identidade étnica perdura nessa reprodução cultural, que não é estática; não se pode ter cultura estática. Os índios, como qualquer comunidade étnica, não param no tempo. A evolução pode ser mais rápida ou mais lenta, mas sempre haverá mudanças – e, assim, a cultura indígena, como qualquer outra, é constantemente reproduzida, não igual a si mesma. Nenhuma cultura é isolada. Está sempre em contato com outras formas culturais. A reprodução cultural não destrói a identidade cultural da comunidade – identidade que se mantém em resposta a outros grupos com os quais dita comunidade interage. Eventuais transformações decorrentes do viver e do conviver das comunidades não descaracterizam a adoção de instrumentos novos ou de utensílios, porque são mudanças dentro da mesma identidade étnica (Silva 2007: 866).

A longa citação permite também descrever a própria representação jurídica normativa de ser índio, uma vez que, na domesticação de certas imagens do senso comum evocadas por essa palavra – “dotados de tecnologia rudimentar, morando em pequenos grupos e isolados nas matas, prestes a desaparecer diante do avanço da modernização, cada vez mais inexorável e globalizada” (Oliveira, 1998: 7) –, ela parece se apropriar de formas de conceituação utilizadas pelo saber antropológico nas referências que faz a identidade étnica, etnicidade e cultura. Contudo, a temática dos direitos territoriais que aproxima disciplinas tão díspares como o direito e a antropologia deve ser desenvolvida enquanto visões distintas “que permite(m) estabelecer a conexão entre elas através de interseções específicas e não de fusões híbridas” (Geertz 1999: 352), pelos comentários recíprocos entre saberes os quais, cada qual do seu modo, tem efeitos constitutivos nas ações sociais sem ser o mero reflexo delas.

A noção de território, que enfeixa a temática dos direitos atribuídos aos povos indígenas e aos remanescentes de quilombos, constitui uma metáfora geográfica, de referência prevalente nessa disciplina, “mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder” (Foucault 1979: 157). Tal conceituação remete à questão do(s) território(s) como um campo de disputas no qual as ações conjuntas dos atores sociais se orientam pelo reconhecimento dos direitos, segundo aceitação deles próprios, alguns juridicamente regulamentados, outros aos quais pretendem ainda vigência legal. Todavia, a ideia de espaço territorial não é estranha à reflexão antropológica que procura relacioná-lo à existência de outra série de espaços: sociais, de trocas, colonial e pós-colonial, do Estado-nação, linguísticos, culturais e religiosos. No caso, por exemplo, das fronteiras étnicas, ao invés de considerá-las apenas como limites geográficos delimitados que contêm “agregados humanos que compartilham uma mesma cultura” (Barth 2000: 25), deve-se conceber tais fronteiras como um sistema de classificação, no qual as formas de pertencimento e inter-relações configuram-nas como “categorias sociais” (Amselle 1999: 34).

Assim, na perspectiva antropológica, “o fenômeno da territorialidade (pode estar) em conexão com o da identidade étnica” (Cardoso de Oliveira 2006: 24), como nos casos dos povos indígenas e das chamadas populações tradicionais, entre elas os quilombolas, inseridas na temática da etnicidade. Para fins de nossa análise a etnicidade é conceituada como um tipo de processo social no qual os grupos orientam as ações pelo reconheci-

mento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade étnica e racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro.

Nestes contextos sociais, o etnônimo é essencial para o reconhecimento de uma existência coletiva, sendo que as categorias identidade, reconhecimento e território “passam a constituir o cerne de nossas reflexões, passíveis de observação e registro etnográfico” (Cardoso de Oliveira 2006: 28). O processo identitário tem ainda se caracterizado pelo uso de nomes próprios pelos grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam, fornecidos em geral pela designação de *habitats*, antigos e atuais, indicativos de um processo de territorialização produzido pela pressão de interesses econômicos, conjugados às políticas desenvolvimentistas executadas por programas de governo. A identificação dos nomes de família como nomes de *habitat*, alguns antigos que precisaram abandonar pela pressão das frentes de expansão, outros que constituíam novas áreas utilizadas para as atividades de subsistência em condições de reserva indígena, característica de grupos indígenas como os Awá-Guajá, que vivem na pré-amazônia maranhense, remete à questão dos nomes de lugares que são retomados como patronímicos pelos grupos étnicos e sociais. A designação das unidades de parentesco por topônimos correspondentes às áreas de ocupação tradicional é uma prática muito difundida, que o caso do povo indígena Awá-Guajá permite ilustrar (O’Dwyer 2001).¹

Deste modo, o próprio uso de etnônimos – termos de autodesignação dos grupos – pode ser considerado

como uma gama de elementos que os atores sociais hoje utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que a eles se apresentam e, assim, eles servem de signos de reconhecimento. Além disso, um etnônimo pode receber uma multiplicidade de sentidos em função das épocas, portanto, não se deve considerar que tal modo de identificação exista eternamente, mas que sua utilização é de natureza performativa e, assim, estabelecer os usos sociais do termo [– como quilombo no caso brasileiro] (Amselle 1999: 36-37).

Nesta reflexão proposta segundo uma perspectiva da disciplina antropologia a definição prevalente é de que os grupos étnicos são entidades autodefinidas: as etnicidades demandam uma visão construída de dentro e elas não têm relações imperativas com qualquer critério objetivo (Ericksen 1991). Do mesmo modo, o território de tal ou qual grupo deve ser definido pelo levantamento do estoque de topônimos por meio dos quais designam os lugares de caça-coleta, agricultura e extrativismo, dependendo do tipo de meio ambiente e dos nichos ecológicos que formam seus ecossistemas.

Tais considerações apresentadas em termos mais gerais expressam um ponto de vista disciplinar sobre a questão da identidade étnica e/ou social – “considerada(s) em sua acepção de identidade(s) contrastiva” (Cardoso de Oliveira 2006: 22) – relacionada, neste caso, a um espaço territorial. Mas qual a compreensão que a prática de pesquisa

¹ Sobre essa questão da designação das unidades de parentesco por topônimos correspondentes aos locais de residência e a decifração das organizações sociais que passa pela coleta e análise do sistema de nomes pelos quais os indivíduos, grupos e lugares são designados, como no caso do povo Kanak do centro norte da Nova Caledônia, vide Bensa (1998: 56).

antropológica pode trazer aos termos jurídicos ao considerar significados e ações sociais em contextos etnográficos específicos?

No caso da definição de uma terra indígena, não se pode compreender esse processo de atribuição de direito apenas relacionando o grupo indígena ao território ocupado segundo as representações e práticas *nativas*. É preciso levar em conta que se trata de uma relação específica mediada pelo Estado brasileiro, por meio de “processos jurídicos, administrativos e políticos”, pelos quais são reconhecidos “determinados direitos dos índios a terra” (Oliveira 1998: 17).

Deste modo, “terra indígena não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica definida pela Lei nº 6.001 de 10 de dezembro de 1973, conhecida como Estatuto do Índio” (Oliveira 1998: 18). Tais terras são do domínio da União e “no plano jurídico, o índio tem uma capacidade apenas relativa, sendo tutelado pela FUNAI” (Oliveira 1998: 20).²

O autor citado tem igualmente contribuído para relativizar a idéia de territorialidade, como uma qualidade imanente, ao trabalhar com a noção de processo de territorialização, como “um conjunto de ações sociais por meio das quais um objeto político-administrativo (no Brasil, as ‘comunidades indígenas’, na América Espanhola, as ‘reducciones’ e os ‘resguardos’, e nas colônias francesas, a ‘ethnie’) é conduzido a transformar-se em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisões e de representação, bem como reestruturando as suas formas culturais (inclusive aquelas concernentes ao meio ambiente e ao universo religioso)” (Oliveira 1999: 21).

Tal noção encontra-se igualmente presente na análise de outras situações históricas, como o continente africano, formado antes da colonização por encadeamentos de sociedades locais submetidas a uma desarticulação pelo Estado colonial, que se utiliza recorrentemente de taxinomias étnicas para “reagrupar populações e designá-las por categorias comuns com o objetivo de melhor exercer o controle”, naquilo que constitui um amplo “processo de territorialização” por ele presidido (Amselle 1999: 38).

Por conseguinte, o espaço geográfico não é algo fixo, mas imbricado em processos sociais, históricos e de poder. Tal espaço ao qual nos referimos é, sobretudo, etnográfico e deve ser definido pelos diferentes contextos e às práticas sociais que lhes são próprias, os quais lhe conferem significado. Mas a idéia de um eterno presente etnográfico, no caso dos atores sociais relacionados a um espaço territorial, tem sido freqüentemente acionada em situações de disputas, inclusive judiciais, nas quais o argumento de violação do direito de propriedade baseado na noção de posse civil é acionado como um congelador espacial de processos até bem recentes, ocorridos em poucas décadas, e que levaram a fragmentação e perda de áreas de ocupação tradicional de grupos indígenas no Brasil contemporâneo³.

² Sobre o princípio da incapacidade relativa da tutela atrelada à matriz evolucionista, vide Lima (1998: 182-183).

³ No caso do processo judicial sobre a área indígena Awá-Guajá, o período de duas décadas de ocupação efetiva de uma fazenda agropecuária é considerado na fundamentação do pleito como um eterno presente imutável de posse civil sobre área declarada terra indígena por portaria ministerial, sem levar em conta as cadeias causais que levaram à fragmentação, dispersão e perda de antigos *harakwa* (territórios de caça e coleta), como partes constitutivas do território Awá de ocupação tradicional, o que afeta a reprodução, tanto física, quanto cultural desse povo indígena, segundo seus usos, costumes e tradições (O'Dwyer 2001).

Em “Terra de Quilombo”, a definição historiográfica de quilombo como lugar de escravo fugido é re-significada no contexto de aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, segundo o qual “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Assim, “remanescente de quilombo”, termo usado para conferir direitos territoriais permite “desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (Revel 1989: 7). Como não se trata de uma expressão verbal que denomine indivíduos, grupos ou populações no contexto atual, o emprego do termo na Constituição Federal costuma levantar a seguinte questão: quem são os chamados “remanescentes de quilombos” que têm seus direitos atribuídos pelo dispositivo legal?

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tiveram um papel decisivo no questionamento de noções baseadas em julgamentos arbitrários, como a de “remanescente de quilombo”, ao indicar a necessidade de os fatos serem percebidos a partir de outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que orientam suas ações pela vigência do direito atribuído na Constituição Federal. A perspectiva dos antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo, desde 1994, é expressa em documento do período que estabelece alguns parâmetros de nossa atuação nesse campo.

Ainda da perspectiva dos antropólogos reunidos na Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a etnicidade refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios como distintos. Assim, a partir de Barth (1969), as diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais. No caso das chamadas comunidades negras rurais no Brasil, tais diferenças culturais costumam ser comunicadas por meio de estereótipos, que por sua vez podem ser relacionados com racismo e discriminação. Usado analiticamente pela antropologia, o conceito de estereótipo se refere à criação e aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também diferenças de poder (Eriksen 1991: 66).

No caso das terras de quilombo, é importante igualmente registrar que as situações de discriminação racial e do uso de estereótipos na interação social, têm sido consideradas nas abordagens antropológicas mais recentes, “como um tipo de processo social no qual as diferenças culturais são comunicadas” (Eriksen 1991: 62), presente na própria produção da etnicidade.

Tanto os princípios constitucionais, quanto as disposições de direito relacionadas à questão territorial dos povos indígenas e remanescentes de quilombos se realizam nos casos concretos, os quais orientam a prática jurídica, que em alguns contextos no Brasil, conta com a participação de antropólogos como peritos portadores de um saber capaz de produzir provas, segundo a visão do direito, e evidências etnográficas, conforme a perspectiva antropológica sobre fatos e ações sociais a serem juridicamente consideradas. Tal interação entre as duas práticas profissionais, principalmente na atribuição e reconhecimento de direitos territoriais, tem sido marcada por uma ambivalência própria entre saberes tão distintos, que, em princípio, na consideração jurídica procura determinar no caso concreto o tipo de ação normativamente “correta” ou válida em termos dos dispositivos legais, enquanto o enfoque antropológico busca uma compreensão

das ações sociais orientadas pela crença e expectativa na vigência de direitos constitucionais.

A conexão e as interseções específicas entre o direito e a antropologia, em especial a praticada após a Constituição de 1988 no Brasil, têm se efetivado consensualmente em torno da autoidentificação de povos e grupos que reivindicam direitos territoriais. Aquilo que para o direito está fundamentado na convenção 169 da OIT, segundo a qual é a consciência identitária que deverá ser considerada como critério fundamental para a identificação dos grupos aos quais se aplicam as disposições jurídicas, para os antropólogos, conforme a perspectiva atual da disciplina contempla, está na autoatribuição o fator socialmente relevante para “diagnosticar” formas de pertencimento e organização social.⁴

Esta prática profissional e de pesquisa antropológica, nas condições de elaboração de relatórios e laudos, não deve, portanto, ser aproximada ao trabalho do “naturalista”, que permite estabelecer as diferenças pela observação, ao distinguir grupos e indivíduos mediante procedimentos rigorosos de classificação. Apresentar nos relatórios e laudos antropológicos uma compreensão dos modos como os grupos constroem sua identidade enquanto sujeitos de direitos, afasta-se de qualquer busca da “verdade” própria de uma epistemologia “ingenuamente” positivista, que tem levado a aproximações entre a “técnica inquisitorial” e o trabalho de campo antropológico (Ginzburg 2007) como uma pesquisa “autoritária” e uma verdade “constatada” ou “atestada” (Foucault 2004: 197).

A análise interpretativa implica uma posição de externalidade do pesquisador o qual, inserido em uma situação etnográfica, pode oferecer uma descrição das práticas culturais e formas organizacionais nos contextos de poder e dominação no qual igualmente se inscreve a pesquisa antropológica. Deste modo, ao invés de separar tais contextos do conhecimento etnológico, ao incluí-los como parte da sua experiência de campo, o pesquisador pode produzir uma “compreensão do significado das práticas culturais para os atores envolvidos” (Rabinow/Dreyfus 1995: 181).

O método do trabalho de campo praticado pela disciplina antropologia em contextos coloniais de dominação tem sido comparado pela sua descrição retórica e autoridade etnográfica ao papel do inquisidor, ambos produzindo seus documentos a partir de condições de pesquisa que possibilitam uma analogia com o modelo do panóptico de Foucault (Rosaldo 1991).

No caso dos relatórios, informes e laudos antropológicos, segundo nossa experiência etnográfica nesse campo de aplicação dos direitos constitucionais, ao contrário de desconsiderar as condições que possibilitam a realização deste gênero de saber antropológico, é preciso descrever os processos panópticos e as técnicas disciplinares aos quais o poder estatal e as relações de dominação submetem os grupos que reivindicam seus direitos a autonomia econômica, social e política.

⁴ Sobre a junção entre pesquisa antropológica e ação judicial e a problemática da definição de um grupo étnico, vide Oliveira (1998: 269-296). Para uma abordagem relativa a terras de quilombo, vide O'Dwyer (2002: 13-42). No texto “Os quilombos e as Fronteiras da Antropologia” (O'Dwyer 2005: 107-109), o leitor encontrará a descrição de um contexto político no qual os argumentos antropológicos sobre autoatribuição passam a ser utilizados pela Advocacia Geral da União e a Procuradoria Geral da República na defesa do decreto 4887/2003, que regulamenta o artigo 68 do ADCT, diante de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADIN nº 3.239-9/600 - DF, impetrada pelo Partido da Frente Liberal, atual DEM.

Gostaria de ilustrar esses argumentos analíticos a partir de minhas experiências de pesquisa etnográfica sobre a produção da etnicidade relacionada a processos de territorialização e a reivindicação de direitos territoriais no contexto regional da Amazônia.

Os Quilombos do Baixo Amazonas: a etnicidade como instrumento de luta pela terra

Na região do Baixo Amazonas, que inclui, entre outros, os municípios de Santarém, Óbidos, Alenquer e Oriximiná, no Estado do Pará, encontra-se uma população ribeirinha que no presente etnográfico estabelece entre seus habitantes uma relação associativa para a ação política comum, com base na procedência histórica dos quilombos, visando aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. A identidade “remanescente de quilombo”, de referência jurídica, emerge como resposta atual diante de situações de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição.

É nesse contexto de mudança, originada pela intervenção de forças externas e da configuração de um novo campo de relações de poder e resistência, que a origem comum presumida dos *quilombos* adquire significação atualizada para populações negras ribeirinhas dos rios Trombetas e Amazonas-Tapajós (respectivamente municípios de Oriximiná e Santarém, ambos no Estado do Pará). Estas reivindicam o reconhecimento de direitos territoriais sobre as áreas que ocupam, como meio de proteção e redução das pressões econômicas e políticas, e forma de garantir a reprodução de práticas sociais e culturais - tal como igualmente estabelecido pelos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal -, o que pôde ser apreendido a partir da experiência de trabalho de campo etnográfico.⁵ Assim, o significado situacional de *quilombo* adquire valor estratégico quando relacionado às formas de cidadania diferenciada que propõem compensar “prejuízos” históricos, considerados “moralmente arbitrários”, como as desigualdades raciais (Kymlicka 1995: 177).

Tal qual o significado de ser “remanescente de quilombo” mais de um século depois da abolição da escravatura. Ao contrário do que o termo “remanescente” possa sugerir com referência as sobras e restos de um passado sempre ressuscitado, essa forma de identificação é utilizada por eles no presente para a ação coletiva em defesa do território que ocupam e na garantia da reprodução de seu modo de vida característico.

A adscrição desses grupos como “remanescentes de quilombos”, por paradoxal que possa parecer pela sua referência ao passado, é resultado de um evento sem precedentes e seus efeitos para essas populações ribeirinhas do Trombetas e seu afluente, qual seja, o surgimento em meados da década de setenta de um empreendimento mineral no meio da floresta para exploração de bauxita.

As populações ribeirinhas “remanescentes de quilombos” localizadas a montante da cidade industrial de Porto Trombetas sempre viveram dos roçados e também da pesca, da

⁵ A experiência de trabalho de campo etnográfico tem sido realizada, desde 1992, no município de Oriximiná, Estado do Pará, região onde funciona o campus avançado da Universidade Federal Fluminense na Amazônia e nos anos de 2002- 2003 na área que compreende a região de Santarém, baixo Amazonas (O'Dwyer 2005: 207-264).

caça e da coleta sazonal da castanha. Com a decretação da Reserva Biológica do Trombetas, em 21 de setembro de 1979, com uma superfície de trezentos e oitenta e cinco mil hectares (Decreto 84.018/79) e da Floresta Nacional Saracá-Taquera, dez anos depois em 27 de dezembro de 1989, com quatrocentos e vinte seis mil e seiscentos hectares (Decreto 98.707/89), foram subtraídos das comunidades remanescentes de quilombos do Trombetas a principal parcela do território, porção mais rica em lagos piscosos, com fauna e flora abundante.

Em todas as “comunidades remanescentes de quilombos” do Trombetas foram ouvidos testemunhos a propósito dos episódios em que os autoidentificados quilombolas se consideram humilhados, tratados preconceituosamente pelo estigma da raça e externam seus pontos de vista sobre a condenação a que se vêem vitimados por um poder que age sobre eles de modo coercitivo e, segundo os relatos, extralegal.

“Se fizessem uma lei ainda era bom, mas fazem uma injustiça”, afirma um descendente de bisavô “mocambeiro”, que reage assim às sanções que pesam sobre os membros das “comunidades remanescentes de quilombos”, quando estes se voltam às suas atividades produtivas de caça, pesca e coleta nas reservas naturais do Trombetas, de onde extraem os alimentos necessários, como faziam seus antepassados, para satisfazer as necessidades econômicas de sustento das suas unidades domésticas e grupos de parentesco.

Consequentemente, nas “comunidades remanescentes de quilombos” do Trombetas, passaram a realizar “às escondidas”, como dizem, as atividades econômicas de sustento, principalmente a pesca, fonte essencial de alimentos, submetendo-se, contudo aos rigores das sanções quando são surpreendidos pela fiscalização dos agentes do IBAMA, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. As penas infligidas consistem invariavelmente na perda de todos os apetrechos de pesca, inclusive da canoa imprescindível à vida no rio, da espingarda que costumeiramente carregam nessas circunstâncias, sendo-lhes confiscado ainda o suprimento de alimentos que tenham sido obtidos.

Os episódios de conflito entre membros das “comunidades remanescentes de quilombos” e o corpo especializado do IBAMA que faz uso inclusive da força policial do Estado, segundo os depoimentos, circulam através de uma extensa rede de comunicação social que abrange as “comunidades negras” do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. Essas situações de conflito obedecem a determinado padrão de ocorrência em que o preconceito racial e a estigmatização dos negros emergem no intercurso da própria ação coatora contra eles. Os eventos assumem então um aspecto dramático, e são contados com o testemunho de “comunidades” inteiras reunidas, homens, mulheres e crianças, como ocorreu por ocasião do meu trabalho de campo etnográfico, principalmente nos anos de 1992, 1993 e 1995.

Nos relatos sobre incidentes os informantes costumam reproduzir em frases curtas as palavras que lhes são dirigidas pelos agentes coatores, sendo recorrente o uso de epítetos contra eles: “preto”, “bando de preto besta”, “macacos”, entre outros estereótipos que expressam sentimentos de discriminação e marcam a violência moral dos estigmas que lhes são imputados. As ações de vigilância e controle sobre as “comunidades negras” do Trombetas encontram-se assim investidas pela prática secular do racismo.

A identidade étnica de “remanescente de quilombo” emerge, assim, num contexto de luta em que resistem as medidas administrativas e ações econômicas através de uma

mobilização política pelo reconhecimento do direito às suas terras. Nesse sentido, é uma categoria política não necessariamente presente no intercâmbio social diário. Para efeitos de interação com outros grupos sociais, inclusive populações de trabalhadores rurais ribeirinhos e posseiros de glebas localizadas nas estradas vicinais à cidade de Oriximiná, o critério mais relevante é o racial, determinado pela cor da pele. É no domínio político que a etnicidade desses grupos se manifesta e adquire em função de destinos históricos comuns toda sua significação.

A indústria de extração mineral e as ações de vigilância e controle do IBAMA são experiências vividas pelas “populações negras” do Trombetas como um cerco progressivo sobre suas terras e reservas naturais de alimentos disponíveis no rio, lagos e floresta. As populações “remanescentes de quilombos” do Trombetas se ressentem desse tipo de controle a que estão sujeitas pelo IBAMA, sendo mapeado todo movimento deles no rio. Dizem que não podem visitar um “parente” que seja nas comunidades localizadas do lado direito do rio, sem ser obrigados a atravessar para a margem oposta, apresentando-se nos postos de fiscalização. Do contrário, os agentes podem ir ao encalço do barco em lancha “voadeira”, com a suspeita de que passaram “escondidos” pelos igarapés e furos entre os lagos e o rio. Aliás, essa tem se constituído na prática mais freqüente de resistência às ações de fiscalização e impedimentos às atividades costumeiras de caça, pescaria e coleta feitas por esses grupos “remanescentes de quilombos”. A parada nos postos de vigilância e o registro de trânsito da embarcação são salvo-condutos para evitar as ações de fiscalização, com uso de pressão, intimidação e violência, com base em um aparato jurídico que lhes garante validade legal.

A experiência social do controle e vigilância que vem sendo exercido sobre esses grupos do Trombetas tem sido por eles vivenciada como perda de liberdade, diante da regulação que restringe suas atividades diárias e como perseguição, na medida em que se sentem observados e sujeitos a controle administrativo. De acordo com um testemunho ouvido durante o trabalho de campo: “Aqui dentro do nosso rio nós vivíamos uma vida muito tranquila. Hoje em dia, depois desse IBAMA, estamos aterrorizados. Está existindo em cima de nós uma perseguição desconforme”. Deste modo, o órgão encarregado da preservação do meio ambiente é em suas ações identificado pelas populações “remanescentes de quilombos” do Trombetas como um poder externo que os subjugam e ao qual recebem.

O paradigma da preservação ambiental ao estabelecer o comportamento padrão que deve ser seguido torna as condutas que dele se afasta como sujeitas à normatização. As medidas disciplinares para o controle da população encontram na legislação ambiental sua justificativa legal. Os “negros do Trombetas”, nesse contexto, são vistos pelas autoridades administrativas e pelo corpo técnico dos organismos governamentais como indivíduos que precisam ser disciplinados visando a alteração dos seus hábitos, sendo suas práticas culturais identificadas como transgressões.

Os postos de vigilância do IBAMA, a permanente visibilidade que mantém sobre os grupos “remanescentes de quilombos” do Trombetas, submetidos a um controle administrativo rigoroso, e a repressão às suas práticas culturais, são exemplos de uma forma de operação do poder no espaço, que podem encontrar uma explicação pertinente no modelo do Panóptico de Bentham, analisado por Foucault (Dreyfus/Rabinow 1983). Como um diagrama arquitetônico, representado no caso pelos postos de vigilância do IBAMA que asseguram visibilidade permanente e fiscalização contínua, o Panóptico é

um meio de controle do espaço e de ordenamento e distribuição de indivíduos e grupos, constituindo como um dos seus exemplos o modelo da cidade em quarentena. Mas ele é sobretudo um meio para a operação do poder no espaço, tornando os indivíduos observáveis e sujeitos a essa forma de tecnologia disciplinar, que por vezes acomete certas instituições.

É nesse contexto de relações de poder, em que a reprodução das suas práticas culturais encontra-se ameaçada, que a metáfora do quilombo adquire significação e valor estratégico para os grupos étnicos do Trombetas, que se definem como “remanescentes de quilombos” e fazem dessa referência ao passado uma luta pelo reconhecimento do seu direito à propriedade das terras que ocupam e uma alternativa para restabelecer a liberdade considerada perdida.

Laudo antropológico e experiência etnográfica: o povo indígena Awá-Guajá

Os ventos da mudança soprados de fora das sociedades indígenas varreram a pré-amazônia maranhense nas últimas três décadas, mediante a construção de rodovias e da ferrovia interestadual Estrada de Ferro Carajás pela Companhia Vale do Rio Doce, o que resultou num fluxo intenso de colonos, fazendeiros, garimpeiros e madeireiros em constante pressão sobre as terras indígenas. No avanço desta frente de expansão surgiram ocorrências e relatos sobre epidemias, episódios de mortes e massacres de grupos Awá, com o aparecimento de crianças indígenas em povoados camponeses pela morte dos pais e famílias inteiras atacadas dentro de fazendas ou por caçadores na região. Tais ocorrências tiveram efeitos trágicos sobre o grupo indígena Awá Guajá e seus modos tradicionais de existência, isolados nas florestas e nascentes dos rios Pindaré, Caru, Gurupi e Turiaçu.

Empurrados de seus territórios de caça e coleta, cercados por povoados e fazendas, muitas vezes impossibilitados de retornar para as regiões afastadas das serras que conheciam ou até sem capão de mato onde se esconder, os Awá Guajá tiveram que lutar pela sobrevivência individual e em grupo. Ora perseguidos, fogem sós, desgarrados que foram dos familiares, e sem destino anos a fio, submetendo-se a todos os riscos na sociedade em que desconhecem a língua, as regras e as leis. Ora sobreviventes, sem alternativa, assistem à morte gradativa dos parentes, pai, mãe, irmãos, esposo, esposa, filhos e os que restam se expõem às vistas dos *brancos* sempre por eles temidos, num ato de desespero que se mostrou por vezes eficaz pelos avisos sobre o aparecimento de indígenas, ao produzir comoção social e implementar programas de assistência e o reconhecimento oficial para a garantia de uma vida coletiva.

O território identificado como Área Indígena Awá era parte da antiga Reserva Florestal do Gurupi, criada em 1961. Os índios autodenominados Awá e reconhecidos pela literatura de viajantes, relatórios de governos provinciais e outros grupos tribais pelo nome Guajá habitavam, desde pelo menos meados do século XVIII, esta área delimitada pela Reserva Florestal de aproximadamente 16.740 km², juntamente com os Tembé, Guajajara e Urubu-Kaapor.

Deste modo, os limites administrativos que atualmente dividem os diversos grupos Awá contatados em quatro postos indígenas: Pin Awá na área Indígena Caru; Pin Tira-cambu na Terra Indígena Caru; Pin Guajá na Terra Indígena Alto Turiaçu; e Pin Juruti na

Terra Indígena Awá devem ser considerados como resultado de um processo de territorialização, marcado por conflitos sociais no uso dos recursos ambientais na área da antiga Reserva Florestal do Gurupi, caracterizados igualmente pelas ações de extermínio do grupo indígena Awá Guajá.

Na situação de trabalho de campo, ao perguntarmos sobre os nomes das famílias residentes no posto indígena, os Awá entrevistados respondiam designando o nome dos territórios de caça-coleta por eles utilizados – os *harakwas*. A identificação dos nomes de família como nomes de *habitat* e o estoque de topônimos que indicam as cabeceiras de rios e igarapés usados como áreas e rotas de caça-coleta contrastam com a ausência de uma gramática nativa do parentesco e com a construção de códices genealógicos. Só os mais velhos conseguem referir-se no máximo a duas gerações anteriores e a reticência que observamos em falar os nomes dos seus antepassados pode estar relacionada à experiência extrema de separações e mortes provocadas pela situação de contato e expulsão do seu território.

As atividades de caça realizadas no *harakwa* obedecem ao ciclo próprio de reprodução dos animais, como macacos, paca, anta, veados, porção (*tiahu*) etc. Quando abatem uma fêmea com filhotes, recolhem-nos e entregam a uma das mulheres do grupo, que passam a cuidar deles. O tipo de laço criado na domesticação dos animais tem se manifestado como afetivamente forte; quando crescem e entram na fase reprodutiva, os animais são levados para as áreas distantes dos seus locais de caça e coleta para evitar que os matem e se alimentem dessa criação. Pela combinação das esferas de caça e domesticação de animais silvestres, os Awá integram-se como elemento humano nesse ecossistema da pré-amazônia maranhense.

As separações forçadas, a perda de antigos *harakwas* e as pressões constantes ao longo das fronteiras do território Awá, com a imobilização de antigos fluxos e a impossibilidade para os grupos contatados de atravessar as cabeceiras de rios e cadeias montanhosas, como faziam anteriormente, teve consequências dramáticas que se revelam através das experiências e trajetórias de vida de homens e mulheres desse povo indígena.

A forma essencialmente dramática dos relatos, ouvidos no trabalho de campo pericial sobre separações e mortes no passado e presente de suas vidas, representa sequências de eventos que acarretam, ao longo do tempo, mudanças nas formas de organização do espaço antes ocupado e suas interações baseadas em laços de consanguinidade e alianças pelo casamento.

Pelos relatos, pode-se observar o encadeamento de várias “separações” e “ataques” vividos como um só evento que faz a passagem do tempo da “mata”, como disse Mera-kedja em seu relato, quando “não eram ainda conhecidos por *Karai*”, ao tempo posterior ao contato, da vida atual nos aldeamentos dos postos indígenas. A dimensão trágica desses acontecimentos vividos pode ser expressa na entrevista de Tamaikamã, um índio já idoso que encabeça o *patrigrupo* (sistema de nominação e divisão em grupos orientado pela patri-segmentação dos povos tupi-guarani) do Pin Guajá, no Alto Turiaçu, sobre a separação de Merakedja da AI Caru e da saudade – *txiakuritã* – que sente ainda hoje.

Atualmente, o *harakwa* – território de caça e coleta – do Água Preta, com suas margens invadidas pelos *karai*, como chamam os homens brancos em tupi, não pode mais ser utilizado pelos Awá do Pin Juriti, só sendo possível *perambular* atualmente na direção do igarapé Mutum, ao sul da AI Awá no limite com a AI Caru, onde vivem os Guajajara e estão situados dois postos indígenas da frente de atração dos Awá-Guajá, os

Pin Awá e Tiracambu. O chefe do posto indígena Juriti acredita que é nessa direção que devem se encontrar ainda alguns poucos grupos Awá, isolados na mata, que foram casualmente vistos há cerca de dois anos por Wyroho que, segundo seu relato, foi confundido com um *karai* pelo calção que trajava e só o largaram quando se comunicou com eles na mesma língua e saíram juntos em direção a um acampamento onde ouvira vozes e conseguiu fugir em disparada pela mata de volta ao posto indígena. De acordo com suas palavras, esses Awá da mata pronunciavam os vocábulos muito rapidamente e ao segurarem-no com força pelo braço, disseram para segui-los porque o acharam muito triste. A expressão desse sentimento atribuído à observação sobre ele feita por outro Awá, ainda *indio brabo*, conforme a classificação dos servidores do posto indígena assumida por ele próprio, pode representar a autoatribuição de um sentimento de perda e dor na nova vida a que foram obrigados a se habituar nas condições de confinamento nos postos indígenas.

Os Awá do Pin Juriti foram em parte transformados em agricultores, pelo disciplinamento de uma prática segundo as diretrizes do posto indígena, que contrata alguns lavradores entre os regionais para desenvolver o cultivo e conta com a participação praticamente integral dos homens jovens adultos Awá, que são assim subtraídos das atividades de caça e coleta, realizadas nesse mesmo período do verão quando se derruba as capoeiras e/ou a mata para o plantio do roçado. Só os mais velhos, as mulheres, as crianças e alguns que não puderam ser disciplinados mantêm-se afastados das atividades agrícolas, confinados, contudo, a pequenas caçadas perto do posto, e sem contar com os jovens adultos, imprescindíveis para os deslocamentos maiores em direção aos *harakwas* (território de caça e coleta) dos igarapés Mutum e Água Preta - esse último recentemente invadido -, pelos madeireiros, usados tradicionalmente pelo grupo inclusive para as atividades de coleta de palmeira para cobertura dos *haipa* (habitação), de coco babaçu, usado como comestível e folhas de tucum, sendo esta última atividade exclusivamente feminina visando a confecção do vestuário e de redes.

O mapa da invasão madeireira elaborado pela equipe do projeto Etnoarqueologia dos Awá que fazia trabalho de campo no Pin Juriti em agosto-setembro de 2006 e acompanhou a operação da Polícia Federal foi impresso por nós e mostrado na situação de trabalho de campo aos Awá. As imagens da invasão impressionaram a todos e foram objeto de comentários gravados como um libelo para reivindicar a desintrusão do território de ocupação tradicional Awá. Com roupas de camponês, calça, botas, camisa, chapéu e facão na cintura, oferecidos pelo posto indígena, Pirahimahá, na beira do roçado de onde saíra para tomar água, sujo de fuligem, disse-nos que na véspera ouvira o barulho de motosserra na direção do Água Preta e três paus (árvores) caindo. E se dirigindo a mim: “cheio de caboclo aí na mata, Dra. Eliane. Quero matar um de flecha, de flecha matar, esperar muito a Polícia Federal”. Os servidores do posto aconselharam-no a aguardar a ação das autoridades competentes e explicaram-me que a operação de fiscalização nessa época do ano não evita a broca e a derrubada da mata, que se inicia em junho, mas pode impedir o plantio e obrigar a retirada dos invasores que se encontram a 7,5 km da aldeia.

Nesse contexto, Pirahimahá igualmente se queixou ao chefe de posto, na minha presença, de fortes dores nas pernas e nas costas, pelas quais soube que ele precisou ser atendido por um médico em Santa Inês. Disse ainda que Wyroho não conseguira trabalhar no roçado, por queixar-se igualmente de dores, prestando assim conta dessa ausência ao chefe de posto, curiosamente num domingo, dia de folga semanal, que essa nova mão

de obra indígena sujeita aos trabalhos agrícolas não consegue reconhecer ainda. Os índios queixam-se muito do enfermeiro do posto porque solicitam remédio para dor e não são atendidos, sendo-lhes dito que procurem os remédios do mato os quais sempre fizeram uso.

Contudo, recorrer ao remédio dos brancos como uma cura dos males causados por uma atividade física por eles desconhecida até a situação de contato, pode ser relacionada às disposições corporais próprias para as atividades de caça, esgueirando-se na mata, e na coleta de produtos vegetais. Assim, não suportam sem sofrimento físico o disciplinamento forçado a outras práticas corporais relacionadas ao trabalho de derrubada e queima da mata para o plantio de roçados, o que exige igualmente um novo disciplinamento dos corpos.

Sobre a ameaça atual de redução drástica do território dessa reserva indígena, pode-se considerar que o fechamento da fronteira norte-sul da área Awá, que impede a reprodução dos fluxos territoriais e as interconexões entre os diferentes segmentos desse grupo indígena ao longo de uma fronteira étnica e territorial, pode repercutir no fracasso de manter sua identidade e na alternativa sempre aberta de assimilação, ao norte pelos urubu-kaapor e ao sul pelos guajajara. Tal fracasso em garantir a adequada proteção para o povo Awá prover sua subsistência através de seus tradicionais meios de caça e coleta, pode igualmente representar uma transformação radical da cultura Awá e da relevância organizacional que ela assume para um dos últimos povos coletores-caçadores das terras baixas da América do Sul.

Deste modo, a demarcação da área indígena Awá segundo os limites da Portaria Ministerial nº 373 de 27.07.92 e a garantia de uma fronteira étnica e geográfica relativamente estável com a retirada dos invasores e a vigilância constante da área pode resultar em um movimento desses grupos através da fronteira norte-sul que leve à reconstituição de antigas trocas, inclusive matrimoniais entre aqueles que se encontram nos quatro postos indígenas Juriti, Awá, Tiracambu e Guajá e deles com os ainda possivelmente isolados nos contrafortes das serras da Desordem e Tiracambu.

Segundo recomendação do antropólogo Balée (1992) sobre povos caçadores-coletores como os Awá: “este estilo de vida não poderia continuar sem a continuação das áreas de cocais, como os babaçuais, isto é, sem a proteção das mesmas. Tal política seria altamente coerente com os esforços contra a extinção de espécies vegetais também, pois várias espécies que ocorrem nas capoeiras velhas são exclusivas a este tipo de floresta, e são raras” (1992: 210). Além disso, o reflorestamento de algumas dessas áreas em que ocorre intrusão na reserva indígena Awá pode assegurar a preservação de várias espécies animais, como os macacos, utilizados como caça e animal domesticado morando com as famílias em seus *haipa* (habitação). Assim, “a preservação das reservas indígenas (igualmente) provém um refúgio para as espécies” (Cormier 2005: 38), tanto vegetais, como animais, e na reprodução de um padrão de nomadismo que implica o próprio uso e destinação sustentável dos recursos ambientais considerados necessários ao seu bem-estar e à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições - como conceitua a Constituição Federal do Brasil sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

Na definição do genocídio doméstico têm sido considerados os atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupos étnicos, raciais ou religiosos, incluindo formas de genocídio cultural. Nos tipos de genocídio doméstico se encontra aquele praticado contra povos indígenas. Esta é uma forma contemporânea dos massacres do perío-

do colonial, atualmente perpetrada contra pequenos grupos de caçadores e coletores ameaçados de extinção, vítimas de uma economia de desenvolvimento predatório (Kuper 1984: 216), como no caso do povo indígena Awá-Guajá que habita a antiga área da reserva florestal do Gurupi, na pré-amazônia maranhense.

A demarcação da área indígena Awá segundo limites da Portaria Ministerial 373/92 e do Laudo Antropológico, conforme sentença proferida por Juiz Federal em 30/06/2009, pode resultar na garantia de uma fronteira étnica e territorial estável.

Considerações Finais

O objetivo deste texto não é justificar ou defender nossas práticas profissionais e posições disciplinares no campo da aplicação dos direitos constitucionais no Brasil contemporâneo, mas fornecer uma explicação sobre os argumentos, conceitos e traduções etnográficas de formas específicas de vida que são utilizados ao escrever um laudo, relatório, ou artigo permeados por debates dentro e fora do campo disciplinar e produzir uma compreensão dessas experiências que podem ser representadas e informadas pela própria antropologia.

Nada garante que, ao escrever um relatório ou laudo antropológico e na disposição de participar de debates e contrapor diferentes visões e tomadas de posição no contexto do reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania, não ocorra a “inabilidade da conversão dos argumentos”, como diz Mary Douglas (1998: 17), em função do domínio exercido pelas instituições. Como praticantes da antropologia, porém, continuamos a apresentar nosso ponto de vista construído pelo saber disciplinar e experiencial o qual envolve, pelas implicações desse tipo de tradução etnográfica, a responsabilidade social dos antropólogos diante de indivíduos e grupos que investiga.

A tarefa de tradução etnográfica não deve, contudo, se impor aos membros dos grupos e comunidades em que as pesquisas de campo se desenvolvem, de modo que o processo de construção textual possa ser contestado por aqueles a quem se referem. Assim, é responsabilidade social do antropólogo não criar uma esfera de poder decisório com a caução da ciência, mas em nome dos princípios da autonomia e dos valores da prática da disciplina antropologia, adotar uma perspectiva compreensiva sobre as representações e ações sociais de indivíduos e grupos inseridos nesse contexto de reivindicação de direitos territoriais.

A questão principal é se os grupos étnicos e sociais, mediante o direito e a antropologia, como diz Geertz, poderão reproduzir e (re) criar formas organizacionais e padrões culturais que possam na prática ser por eles vividos (Geertz 1999: 356). Por fim, este texto pretende contribuir para o desafio do presente, como proposto por Talal Asad, “de que não só é possível, mas necessário para o antropólogo atuar como tradutor e crítico ao mesmo tempo” (Asad 1991: 234).

Referências bibliográficas

Amselle, Jean-Loup (1999): “Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique”. Em: Amselle, Jean-Loup/M'Bokolo, Elikia (Orgs): *Au cœur de l'ethnie*. Paris: La Découverte, pp. 11-48.

- Asad, Talal (1991): “El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica”. Em: Clifford, James/Marcus, George: *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad, pp. 205-234.
- Baleé, William (1992): “Caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul”. Em: “Conferência Amazônica da Fundação Memorial da América Latina. São Paulo”. Mimeo, 19 páginas.
- Barth Fredrik (1969): “Introduction”. Em: Barth, Fredrik (Ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget/London: George Allen & Unwin, pp. 9-38.
- (2000): *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Bensa, Alban (1998): “Da micro-história a uma antropologia crítica”. Em: Revel, Jacques (Org.): *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 39-76.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2006): *Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp.
- Cormier, Loretta A. (2005): “Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia”. Em: *Mana*, 11, 1, pp. 129-154.
- Coudreau, Otilie (Org.) (1900): *Voyage au Trombetas*. Paris: A. Lahure.
- (1901): *Voyage au Cumina*. Paris: A. Lahure.
- Douglas, Mary (1998): *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP.
- Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (1991): “The cultural contexts of ethnic differences”. Em: *Man* 26, 1, pp. 127-144.
- Foucault, Michel (1979): *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- (2004): *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- Geertz, Clifford (1999): *O saber local. Novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Ginzburg, Carlo (2007): “O inquisidor como antropólogo”. Em: Ginzburg, Carlo (Org.): *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, pp. 280-293.
- Kuper, Leo (1984): “International Protection Against Genocide in Plural Societies”. Em: Maybury-Lewis, David (Org.): *Proceedings of the American Ethnological Society*. Washington D.C.: American Ethnological Society, pp. 207-219.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lima, Antonio Carlos de Souza (1998): “A identificação como categoria histórica”. Em: Oliveira, João Pacheco (Org.): *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 171-220.
- O’Dwyer, Eliane Cantarino (2001): *Laudo Antropológico: O Povo Indígena Awá-Guajá*. Laudo Antropológico junto ao Processo Judicial nº 95.353-8 - 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Maranhão. Maranhão.
- (2002): “Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. Em: O’Dwyer, Eliane Cantarino (Org.): *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, pp. 13-42.
- (2005): “Os Quilombos e as Fronteiras da Antropologia” Em: *Antropolítica*, 19, pp. 91-111.
- Oliveira, João Pacheco (Org.) (1998): *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- (Org.) (1999): *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Rabinow, Paul/Dreyfus, Hubert (1995): *Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

-
- Revel, Jacques (1989): *A Invenção da Sociedade*. Lisboa: Difusão Editorial.
- Rosaldo, Renato (1991): “Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor”. Em: Clifford, James/Marcus, George: *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar Universidad, pp. 123-150.
- Silva, José Afonso da (2007): *Comentário Contextual à Constituição*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros Editores.