



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Caxixó: o difícil reconhecimento de um povo indígena pelo Estado brasileiro<sup>1</sup>

VANESSA CALDEIRA

Casa de Saúde Indígena de São Paulo

### RESUMO

A comunidade Caxixó do Capão do Zezinho ocupa as margens do rio Pará, afluente do rio São Francisco, na região centro-oeste de Minas Gerais. Ainda na década de 1980, sob a ameaça de dissolução de sua última base territorial e questionados sobre seus direitos àquela terra, eles anunciaram sua identificação indígena. Foram necessários três laudos antropológicos e mais de 15 anos de luta para que o Estado Brasileiro reconhecesse os caxixós como indígenas. No entanto, apesar da produção de laudos antropológicos e da morosidade do governo federal em manifestar-se oficialmente a respeito do caso, este ainda não pode ser considerado encerrado. A fim de inviabilizar a demarcação da terra indígena Caxixó, os fazendeiros da região criaram uma associação e formalizaram uma ação judicial contra o reconhecimento étnico do referido grupo. Atualmente, foi solicitada pelo poder judiciário a produção de um quarto laudo antropológico acerca da identificação étnica caxixó.

**Palavras-chave:** Identificação Indígena. Memória. Documentos. Direitos. Laudos.

## Caxixó: the difficult recognition of an indigenous people by the Brazilian State

### ABSTRACT

The indigenous people Caxixó from Capão do Zezinho inhabit the banks of the Pará river, tributary of the São Francisco river, in the central-west region of the Brazilian state of Minas Gerais. Still in the 80s, under threat of dissolution of their last territorial basis and questioned about their rights to that land, they announced their indigenous identity. In order to have the Brazilian Government approval of the Caxixós' indigenous ethnic identity three anthropologic reports and more than fifteen years of dispute were needed. However, in spite of the three needed reports and the slowness of the Federal Government to speak out officially about the case, this can not yet be considered a closed case. In order to prevent the demarcation of the Caxixó indigenous land, farmers in the region created an association and brought a lawsuit against the recognition of that ethnic group. At present, the Brazilian judiciary system has requested a fourth anthropological report about the Caxixó's ethnic identification.

**Key-words:** Indigenous identification memory. Documents. Rights. Reports.

### Vanessa Alvarenga Caldeira

Mestre em Ciências Sociais pela PUC/SP, funcionária da Casa de Saúde Indígena de São Paulo (Casai-SP)/Funasa-Core-SP.

E-mail: vancaldeira@terra.com.br.

Endereço para correspondência:

R. Humaitá, 149/23 – Bairro Bela Vista, CEP: 01321-010. São Paulo/SP.

<sup>1</sup> Texto produzido com base em minha dissertação de mestrado: "Caxixó: um povo indígena feito de misturas", Departamento de Ciências Sociais, PUC/SP, 2006.

O grupo Caxixó do Capão do Zezinho ocupa as margens do rio Pará, região centro-oeste do estado de Minas Gerais, municípios de Martinho Campos e Pompéu. Sua história ganhou visibilidade no final da década de 1980, quando, sob ameaça concreta de dissolução de sua base territorial, o grupo anunciou sua identificação indígena. Até então, sob a insígnia do termo genérico “caboclo”, ele era compreendido como mais um dentre os vários grupos de trabalhadores rurais na região.

Moradores de casas de alvenaria, falantes da língua portuguesa, católicos, trabalhadores rurais, os caxixós possuem um modo de vida que não contrasta, à primeira vista, com o modo de vida regional. Para que o Estado brasileiro reconhecesse a condição indígena caxixó, foi necessária a produção de três laudos antropológicos.

O primeiro deles, produzido pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio, em 1995, concluiu pelo não reconhecimento da identidade indígena do grupo. O segundo, produzido pelo Ministério Público Federal em Minas Gerais, em 1999, concluiu pela identidade étnica. O terceiro, solicitado novamente pela FUNAI, teve como objetivo avaliar os dois laudos anteriormente produzidos. Este concluiu, em 2001, pela identidade étnica do grupo.

No entanto, apesar do longo processo administrativo e da produção singular de três laudos antropológicos acerca da identidade indígena Caxixó, a questão étnica deste grupo ainda é alvo de análise. Em 2002, produtores rurais da região do rio Pará, na tentativa de inviabilizar o acesso à terra pelos indígenas, constituíram uma associação e acionaram o poder judiciário. Através da ação número 2002.38.00.048627-2, na Justiça Federal de Minas Gerais, os fazendeiros questionam a identidade indígena Caxixó. Os réus na ação são a União Federal e a FUNAI.

A fim de analisar e se manifestar no caso, o juiz responsável pela ação desconsiderou os laudos anteriormente produzidos e contratou novo antropólogo para produção, então, de um quarto laudo acerca da questão étnica caxixó, que está em pleno desenvolvimento.

Como em outros casos – Raposa Serra do Sol, em Roraima, tem sido um exemplo emblemático –, questões de competência do poder executivo tornaram-se alvo de ações no judiciário. Tal contexto nos remete ao antigo e pertinente debate sobre quem são os povos indígenas no Brasil em pleno século XXI e quem tem o “poder” de identificá-los: antropólogos, juízes, políticos? Com base em que a sociedade brasileira (o Estado) reconhece um grupo étnico como indígena nos tempos atuais?

O caso caxixó chamou a atenção de antropólogos, indigenistas, poder público e juristas, em função, entre

outros elementos, do singular processo de produção de laudos a respeito da identidade étnica do grupo. Questões que parecem “alimentar” sobremaneira a “dúvida” acerca da “real identidade” e que proporcionam a visibilidade e resistência ao caso podem ser apontadas, como: a) a fisionomia caxixó, heterogênea e que não se encaixa comodamente na imagem senso comum de “índio”; b) o modo de vida caxixó, que muito se assemelha ao modo de vida dos trabalhadores rurais da região; e c) uma lacuna na historiografia oficial sobre quais foram os povos autóctones que habitaram a região, bem como a dificuldade em comprovar, por meio de documentos oficiais, a ocupação pretérita do grupo.

Complexa, a conformação da identificação indígena caxixó exige um olhar atento de antropólogos, movimento indígena e indigenista, e do poder público nacional para que esse grupo seja compreendido em sua particularidade étnica. Assumindo-se como uma “mistura” entre indígenas caxixós (povos autóctones, que habitavam a região antes do contato), “índios carijós” (indígenas trazidos como escravos pelos bandeirantes e demais colonizadores da região), negros escravos e “brancos” governantes, os caxixós contemporâneos apresentam um complexo contexto de elaboração identitária, em que a presença de outros grupos étnicos em sua formação compõe a memória coletiva, bem como o discurso do grupo.

A memória social caxixó incorpora uma origem heterogênea. Para eles, a “mistura” não implica em descaracterização de sua origem indígena. Através da crença subjetiva em uma origem indígena comum, o grupo se organiza e mantém-se na terra – terra esta que lhes proporciona a possibilidade de continuidade enquanto um povo, uma coletividade.

De acordo com o memorialista e cacique caxixó, Sr. Djalma Vicente de Oliveira (69 anos de idade), seu povo ocupava as margens do rio Pará, quando os colonizadores ali chegaram, ainda no século XVI/XVII. No intuito de “povoar”, minerar e cultivar aquelas terras, poderosos, oriundos de diferentes regiões, ali se instalaram com seus escravos (indígenas e negros).

A resistência caxixó, apesar de se fazer presente, não conseguiu imprimir força suficiente para impedir o domínio dos “estrangeiros”. Segundo o discurso étnico caxixó, cisões internas, assassinatos, fugas e submissão caracterizaram esse período, que promoveu a inserção do grupo no modo de vida instaurado nas fazendas recém constituídas. Para sobreviver e permanecer na terra, tornaram-se empregados dos fazendeiros.

Segundo o Sr. Djalma, os mais velhos de seu povo sempre orientaram seus filhos a não mencionarem a origem indígena, sob risco de serem mortos, discrimina-

dos ou expulsos do seu lugar de origem. No intuito de sobreviverem e manterem-se na terra, subsumiram-se.

O grupo caxixó que permaneceu na terra e se organizou na luta pelo reconhecimento étnico reside, em sua maioria, na localidade denominada Capão do Zezinho. Área de ocupação até os dias atuais e espaço de referência para vida coletiva do grupo, o Capão do Zezinho localiza-se na margem esquerda do rio Pará, no distrito de Ibitira, município de Martinho Campos. Ali, os caxixós vivem e fortalecem seus laços.

Foi nesse espaço que os caxixós se organizaram e decidiram romper o discurso do silêncio e desafiar a história. Na luta pela sua permanência no último pedaço de chão que lhes restou de ocupação, eles se uniram para reivindicar seu direito a terra. Por essa terra, por uma vida em comunidade, por sua história, pela crença em sua origem indígena, superaram o medo e se dispuseram a enfrentar o preconceito, a discriminação, a possível reação violenta dos fazendeiros e a descrença da sociedade brasileira.

Como trabalhadores nas fazendas, os caxixós entendem e interpretam sua condição de vida como “escravo de fazenda”. Apesar de estabelecerem uma diferença entre sua condição e a denominação legal de escravo (direito de propriedade da pessoa – condição para possuir um escravo no período colonial); apesar dos relatos não apresentarem informações referentes a endividamento, nem a privação do pagamento pelos serviços prestados no período recente e nem a privação da liberdade dos indígenas nas últimas décadas; os caxixós entendem que os fazendeiros instalaram ali o direito de propriedade na terra tradicionalmente ocupada por eles e consolidaram um padrão de *relação de poder*, em que os caxixós se viram intimados a obedecê-los sob pena de perderem sua base territorial.

Dessa forma, sob o forte objetivo de permanecerem na terra, mas sem condições de resistirem ao domínio fundiário dos fazendeiros, esses indígenas acabaram por sentirem-se escravizados (presos) a uma situação. Seu vínculo com os donos de fazenda passou a ser percebido como um *vínculo de poder e de difícil desligamento* e sua vida na terra como uma vida permeada de sofrimento – daí muito provavelmente o surgimento da expressão “escravo de fazenda”.

Mas o que move um grupo a se submeter a tal situação? Por que permanecer em um local em que as dificuldades tornaram-se crescentes?

De acordo com Ab’Sáber (2005, p. 09, grifo do autor):

Todos os que se iniciam no conhecimento das ciências da natureza – mais cedo ou mais tarde, por um caminho ou por outro – atingem a idéia de que a paisagem é sempre uma herança. Na verdade,

ela é herança em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades.

As margens do rio Pará compõem o *território de atuação* dos caxixós. Ali eles nasceram enquanto coletividade e ali eles tentam se manter enquanto tal. Ali eles imprimiram sua marca, construíram sua história, estabeleceram suas referências.

Segundo Halbwegs (2004, p. 139).

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém consigo passa ao primeiro plano da idéia que faz de si mesmo.

Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável.

*Estar fora* de sua terra significaria interromper uma relação e uma história em construção. Nas últimas duas décadas, os caxixós lutaram para *conquistar o seu passado*, (re)construir sua história e sua consciência enquanto coletividade que crê numa origem comum e indígena. E é no espaço, na terra, que eles buscam o apoio, o suporte, para sua razão de ser.

Para um dos professores indígenas caxixós, se eles tivessem que ir para uma outra terra, isso implicaria iniciar uma nova relação com um novo ambiente, o que significaria investir em outro conhecimento que não aquele vinculado ao seu passado. Para um grupo que se viu privado da liberdade de viver plenamente sua identificação indígena, sair do espaço que guarda muito de sua história antiga (cemitérios, casas, lugares encantados, lugares de festa, lugares de reza, entre outros) significaria o distanciamento de suas referências materiais.

Por décadas, os caxixós mantiveram-se em silêncio. Relacionaram-se com todos os grupos que ali se instalaram. A união e constituição de famílias interétnicas se consolidaram, seja de forma violenta (raptos, estupros, etc.), seja de forma consentida.

No entanto, a *acomodação do conflito* através da convivência e de casamentos interétnicos não eliminou o sentimento de unidade do grupo. Apesar da descrição acerca da violência vivida ali, seja física ou simbólica, os caxixós resistiram em permanecer na terra, elo máximo do vínculo existente entre eles.

Sob o domínio do *governo*, os caxixós tornaram-se mão-de-obra nas fazendas, conviveram com grupos étnicos distintos e, como resultado de sua história, a miscigenação, a subordinação e a re-elaboração identitária foram gradualmente processadas. A *crença subjetiva* em uma origem indígena comum (WEBER, 1984, p. 318), a convicção de que são os primeiros ocupantes daquela terra, a constituição de uma complexa rede parentesco, a trajetória histórica construída coletivamente, os laços de solidariedade e os projetos de futuro comuns fizeram com que os caxixós do Capão do Zezinho criassem formas alternativas de resistência para permanecer na terra que entendem sua por direito.

Segundo o cacique Djalma, a *fé* em Deus e a *confiança* na “lei dos homens” constituem os dois principais instrumentos em que seu povo se apóia para lutar pela permanência na terra<sup>2</sup>. O cacique entende que a *fé* (espiritualidade) e a *lei* (Direito) são os dois principais aliados de seu povo. Ele afirma aguardar a demarcação da TI (Terra Indígena) para então, depois de legalizada a situação fundiária, iniciar o processo de agregar os diversos grupos familiares caxixós dispersos nos estados de MG e GO. Segundo ele, esse objetivo não poderia ter sido iniciado no passado recente, pois isso implicaria uma retomada da terra. Assim, sua orientação segue no sentido para que todos obedeçam à lei e às orientações dos órgãos públicos e aguardem a regularização fundiária.

A identidade étnica compreendida como um processo dinâmico, seletivo, situacional (OLIVEIRA, 2003, p. 169) nos permite concluir que a identificação indígena caxixó é um *processo em construção*. Produtos da história e atuantes nela, os caxixós estão elaborando questões e se projetando como uma coletividade. Em uma via de mão dupla, eles são produto da história e participam ativamente da produção da história indígena do país.

O surgimento recente dos caxixós como um povo pensado como indígena, ou seja, como um povo que se pensa originário, pode inicialmente remeter a um aparente paradoxo. As lacunas etnográficas e o silêncio da historiografia – componentes de um discurso de poder –

podem ser entendidos como elementos que colaboraram para consolidação dessa perspectiva.

A pesquisa documental, realizada por mim em função do trabalho de mestrado, em livros acadêmicos, documentos oficiais, registros literários regionais – fontes primárias e secundárias, demonstrou a inegável presença indígena na confluência do rio São Francisco com o rio Pará desde o início da colonização ainda nos séculos XVI/XVII. Contudo, as informações referentes à presença de povos autóctones nos documentos pesquisados são demasiadamente genéricas. Através desse material, que não apresenta dados etnográficos específicos acerca dessa população nativa, a compreensão sobre a vida desses povos, pode-se dizer, faz-se *sobremaneira limitada*.

Muitos tendem a supervalorizar as fontes escritas por acreditarem que elas apresentam dados objetivos, neutros, simplesmente por estarem grafados. No entanto, a comunicação escrita também possui em seu conteúdo a *interpretação* dos fatos daquele que a produz. Afinal, toda informação é produzida por alguém, logo, representa um “olhar” para os fatos.

Segundo Le Goff (2003), a supervalorização do documento como texto e de seu significado como “prova” de um acontecimento é antiga. No entanto, foi através da escola positivista, no século XX, que o documento escrito triunfou como material de análise da história. Nessa época, segundo ele, os princípios eram: “não há história sem documentos”; e “se dos fatos históricos não foram registrados documentos, ou gravados ou escritos, aqueles fatos perderam-se” (LEFEBVRE, 1971, p. 17 apud LE GOFF, 2003, p. 529).

No entanto, de acordo com Le Goff (2003), o método seguido pelos historiadores sofreu uma mudança na segunda metade do século XX. A crítica acerca da definição limitada do que é documento (apenas o que é escrito ou gravado) e a necessidade de contextualização do material fizeram com que o *valor objetivo* dado a esse tipo de material se tornasse um *valor relativo*.

*O documento é monumento*<sup>3</sup>. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um docu-

<sup>2</sup> “Embora reconhecendo que fé e confiança são intimamente aliadas, Luhmann faz uma distinção entre as duas que é a base de sua obra sobre confiança. A confiança, diz ele, deve ser compreendida especificamente em relação ao risco, um termo que passa a existir apenas no período moderno. A noção se originou com a compreensão de que resultados inesperados podem ser uma consequência de nossas próprias atividades ou decisões, ao invés de exprimirem significados ocultos da natureza ou intenções inefáveis da Deidade. ‘Risco’ substitui em grande parte o que antes era pensado como fortuna (fortuna ou destino) e torna-se separado das cosmologias. A confiança pressupõe consciência das circunstâncias de risco, o que não ocorre com a crença. (...) Na concepção de Luhmann, quando se trata de confiança, o indivíduo considera conscientemente as alternativas para seguir um curso específico de ação. (...) A distinção entre confiança e crença depende da possibilidade de frustração ser influenciada pelo próprio comportamento prévio da pessoa e portanto de uma discriminação correlata entre risco e perigo” (GIDDENS, 1991, p. 38-9).

<sup>3</sup> “O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, de onde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação (...). O *monumento* tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos” (LE GOFF, 2003, p. 526).

mento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. Os medievalistas, que tanto trabalharam para construir uma crítica – sempre útil, decerto – do falso, devem superar essa problemática, porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez, sobretudo, os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar, uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar a desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e *analisar as condições de produção* dos documentos-monumentos (LE GOFF, 2003, p. 538, grifo nosso).

Nesse sentido, torna-se fundamental não apenas a leitura do conteúdo escrito – é necessário *desmontar* sua construção: o documento “deve ser estudado numa perspectiva econômica, social, jurídica, política, cultural, espiritual, mas, sobretudo, enquanto um instrumento de poder” (LE GOFF, 2003, p. 538).

Para que um documento possua valor é fundamental não isolá-lo do conjunto de *monumentos* de que faz parte. Nesse sentido, os textos pesquisados constituem apenas uma entre várias outras fontes importantes de informação.

A pesquisa de mestrado não teve como objetivo, claro, cotejar as fontes escritas sobre a presença indígena na região tradicionalmente ocupada pelos caxixós. Nem tampouco se dedicou a uma análise das *condições de produção* das fontes apresentadas. Isso exigiria outra pesquisa, além de uma competência específica. No entanto, é possível afirmar que as fontes que pesquisamos apresentam um “olhar” para a história, e um “olhar” de quem detinha o poder do registro. Ainda que um rico material sobre o passado, ele não responde muitas questões, principalmente aquela que diz respeito a *quem* eram os povos originários daquele lugar.

Portanto, quando um grupo de pessoas, no tempo presente, alega ter ali “assentado” o seu passado, a sua história, a sua origem, como os caxixós fizeram, torna-se fundamental ouvi-los. Sua memória, suas lembranças são importantes fontes de conhecimento sobre a história. No entanto, dar voz aos caxixós implica proporcionar uma polifonia para o tratamento do conhecimento do passado, implica “quebrar” o monopólio de quem tem o poder de dizer. A constatação de uma pluralidade de saberes traz como principal consequência o reconhecimento de um pluralismo de autoridade. Daí talvez a resistência em ouvir para além da historiografia oficial: dividir conhecimento implica dividir autoridade, dividir poder.

A memória não é oprimida apenas porque lhe foram roubadas suportes materiais, nem só porque o velho foi reduzido à monotonia da repetição, mas também porque uma outra ação, mais daninha e

sinistra, sufoca a lembrança: a história oficial celebrativa cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos (CHAUÍ apud BOSI, 1994, p. 19).

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2003, p. 422).

A intenção aqui não é invalidar a historiografia oficial, mas relativizar seu poder. As fontes escritas oficiais apresentam uma importante interpretação dos fatos, porém, em um momento específico, localizado no passado – uma interpretação “congelada”, “cristalizada” dos fatos. Elas representam o esforço de registro de um grupo específico em um tempo determinado.

A memória coletiva, a memória oral, diferentemente, é dinâmica. Ela é “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado” (NORA apud LE GOFF, 2003, p. 467). Ela é uma “reserva crescente que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida” (BOSI, 1994, p. 47). A memória é viva; dialoga; comunica-se com o presente e com o futuro:

*A memória é um glorioso e admirável dom da natureza, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas* (SIGNA apud LE GOFF, 2003, p. 447).

“A lembrança é a sobrevivência do passado” (BOSI, [1979] 1994, p. 47); é o que fazemos desse passado; como o recebemos, o sentimos, o compreendemos e o projetamos. Nesse sentido, do passado fica o que possui significado para o grupo no presente – *fica o que significa* (CHAUÍ apud BOSI, 1994, p. 22).

Portanto, a memória, apesar de razão, também é emoção. É muito mais do que saber de cor, do que repetir dados, ela é *construção*. Sua função não é apenas reter, mas elaborar. No presente, lembrar não é reviver, é refletir, compreender o agora a partir do outrora; é sentimento, reaparição do ocorrido, não sua mera repetição (CHAUÍ apud BOSI, 1994, p. 20). Assim,

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na



infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista (BOSI, 1994, p. 55. grifo da autora).

Nesse sentido, os relatos de memória não têm necessariamente que repetir os dados apresentados pela historiografia oficial. As diferenças, muitas vezes presentes, entre o escrito oficial e a memória oral ou entre as memórias de diferentes grupos não resultam em falsidade de uma das fontes. Contextualizadas e analisadas, todas apresentam uma compreensão dos fatos; no caso das memórias coletivas, elas representam a compreensão do passado de um grupo a partir do seu presente, ou seja, sua releitura da vida.

Muitos grupos ainda lutam pela dominação da recordação e compreensão de sua própria história. Silenciados pela historiografia oficial, *eles lutam para conquistar o seu passado*. Como principal instrumento nesse percurso, eles possuem a memória social, sobretudo, a oral. E, nesse sentido, os fatos não se perderam simplesmente porque não foram grafados – eles permanecem vivos através da memória. Nesse caso, à memória social caxixó deve-se dar espaço, valor e lugar.

Para tanto, é fundamental o entendimento que a identificação étnica é uma *formulação* e, como tal, faz parte do processo histórico vivido pelos atores sociais. Talvez, a principal questão a ser destacada hoje possa ser a conquista de direitos constitucionais significativos, que garantem a essas coletividades direitos específicos. Se no passado a intenção era integrar, assimilar, atualmente, a legislação garante o direito de eles serem “índios”.

Os caxixós do Capão do Zezinho tem formulado sua condição de ser ao longo da história. Em função desta, eles tem estabelecido um *diálogo* com o passado para pensar o futuro. No intuito de conquistar ambos, eles se projetam como um “novo” povo indígena. Nesse sentido, o surgimento, que, muitas vezes, pode parecer repentino para nós, não índios, na verdade, faz parte, de um intenso processo, que implica a comunhão de sentidos e valores, o ‘batismo’ de cada um de seus membros e o respeito a uma autoridade simultaneamente religiosa e política (OLIVEIRA, 2004, p. 34). Um processo que não pode ser entendido simplesmente como ato para concessão de terra.

Assim sendo, identificar-se, nos dias de hoje, como indígena não pode ser entendido como simplesmente a procura por copiar modelos ou padrões que existiram no passado. Identificar-se enquanto indígena é algo muito

mais profundo do que “resgatar” um antigo modo de ser, como se o tempo e a história não tivessem imprimido suas marcas. Identificar-se enquanto indígena supõe uma utopia, um modo de ser e de encarar o futuro com base no passado, nessa origem pensada como comum e anterior ao período do contato. Identificar-se como indígena significa optar por um modo coletivo de ser, que pressupõe uma relação das pessoas umas com as outras e um compartilhar de valores, que são reafirmados no cotidiano do grupo (OLIVEIRA apud DANTAS, p. 2004). Sobretudo, assumir-se indígena hoje implica enfrentar a opinião senso comum e as posturas de setores conservadores da sociedade brasileira de que eles não são mais índios.

Segundo Oliveira (1993, p. 07),

Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino.

Todavia, desmontar o complexo ideológico que marca a concepção naturalizada sobre os “índios” é muito difícil. A antropologia, em seus primórdios, colaborou significativamente para a consolidação dessa concepção. A expansão colonial foi o quadro político e ideológico que subsidiou a formação da disciplina, que deveria focar suas análises especificamente no pensamento e na existência dos chamados povos “primitivos” (OLIVEIRA, 1999, p. 113). Nesse sentido,

[...] as culturas nativas foram exaustivamente descritas pelos antropólogos como sistemas fechados e coerentes, quase inteiramente virgens da influência cultural do Ocidente – o que permitia que os antropólogos avançassem nesta contradição era, justamente, o modo como os limites estavam estabelecidos previamente para a sua disciplina: a Antropologia não devia se confundir com a Sociologia ou a Ciência Política, muito menos envolver-se com os problemas práticos da Administração (ver Evans-Pritchard e Fortes, 1940). O seu objeto, portanto, deveria ser o estudo dos sistemas nativos e não da situação colonial (OLIVEIRA, 1999, p. 113).

No entanto, já há algumas décadas a antropologia abriu novas possibilidades e instrumentos de análise. Numa tentativa de escapar das imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, que enfatizam o caráter não estrutural, dinâmico e virtual como elementos constitutivos da cultura (OLIVEIRA, 2004, p. 37), alguns antropólogos, em destaque o norueguês Fredrik Barth, ela-

boraram teorias e apresentaram questões que convidam o antropólogo a construir atitudes mais políticas em seu trabalho (LASK apud BARTH, 2000, p. 15).

Segundo Barth (2000, p. 109), muitos de nós, antropólogos, fomos treinados para suprimir os sinais de incoerência e de “multiculturalismo” encontrados nos grupos étnicos e tomá-los como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização. Segundo ele, uma abordagem honesta, que respeite o que se pode constatar do que acontece entre as pessoas, exige a não imposição de modelos, estruturas, formas pré-determinadas que reduzam os fenômenos sociais à homogeneização ou à assimilação cultural. Os grupos sociais e as suas formas de atribuição de significados não têm necessariamente que se encaixar em modelos teóricos construídos. O movimento é exatamente contrário. Os fenômenos sociais é que devem nos propor desafios, questões e material para reflexão; “neles não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar” (BARTH, 2000, p. 113).

Para Barth (2000, p. 123), “as pessoas participam de universos de discursos múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica”. A cultura é criativa. Nesse sentido, Barth baseou seu trabalho em análises referentes à interação social, às variações culturais e à manutenção das fronteiras sociais.

Vários outros antropólogos baseiam seus estudos e análises no caráter criativo e dinâmico da cultura. Marc Augé, antropólogo francês, é um deles. Segundo ele, vivemos uma época em que observamos o desenvolvimento de um notável paradoxo:

Por um lado, poderosos fatores de unificação ou de homogeneização estão em ação na Terra: a economia, a tecnologia são cada dia mais planetárias; agrupamentos de empresas operam-se na escala do globo, novas formas de cooperação econômica e política aproximam Estados; as imagens e a informação circulam na velocidade da luz; certos tipos de consumo espalham-se por toda a Terra. Por outro lado, vemos impérios ou federações se deslocarem, particularismos se afirmarem, nações e cultura reivindicarem sua existência singular, diferenças religiosas ou étnicas serem invocadas com força, até o ponto de ruptura que pode conduzir à violência homicida (AUGÉ, 1998, p. 17).

As “culturas” circulam, contudo, sua circulação não implica homogeneização identitária, pois a alteridade persiste. Como uma resposta à pressão (histórica) do imperialismo ocidental, povos reivindicam, em todo o planeta, com novo ímpeto e muito mais força, sua espe-

cificidade. Através da questão étnica e da dívida histórica que os países colonizadores reconheceram possuir junto aos povos autóctones, coletividades têm lutado para terem direitos e, assim, saírem da condição de excluídos e subjugados.

Para o antropólogo Sahlins (1997), os povos que sobreviveram ao violento processo colonizador elaboraram (e ainda elaboram) culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Segundo ele, a dependência é sempre péssima, mas nem sempre é o fim da história. As imposições do imperialismo não foram e não são capazes de fato de constituir uma única experiência humana no planeta, e a capacidade dos povos de interpretar a história, ainda que sob dominação, não foi anulada pelo contexto histórico iniciado pelo colonialismo e potencializada pelo capitalismo ocidental. A colonização e a modernidade causaram a integração de sociedades indígenas à economia global. Todavia, associado a uma promoção explícita de uma base material fundamentada na articulação com o mercado (que na maioria das vezes, acarreta a dependência), esse processo global produz concomitantemente a intensificação das bases culturais dessas sociedades, posto que, muitas vezes, chama as mesmas para melhores condições de vida. Essas melhores condições, no caso dos povos indígenas, possuem bases específicas – a *noção tradicional do que é viver bem* (SAHLINS, 1997, p. 53). Assim, muitas vezes a riqueza material do grupo, advinda do contato, acaba por ser utilizada de maneira a fortalecer os padrões e desejos próprios de vida coletiva – e, nesse sentido, nem sempre os bens estrangeiros tornam as pessoas mais semelhantes aos estrangeiros; muitas vezes, os torna mais semelhantes a elas próprias (SAHLINS, 1997, p. 60). Segundo Sahlins (1997), vários são os povos que têm utilizado o acesso a bens materiais nacionais (dinheiro, máquinas, etc.) para fortalecer práticas e valores tradicionais (ARRUDA, 2000a).

Portanto, o capitalismo e a modernidade não conduzem os povos a uma homogeneização de “cultura” ou de “identidade”. Essa é uma impressão equivocada, mas arraigada no senso comum.

Nesse sentido, se “cultura” e “identidade” não simbolizam conteúdos estáveis e imóveis, e se o sistema imperialista de um capitalismo ocidental e o fenômeno da “globalização” não foram capazes de promover a homogeneização dos povos, por que ainda é tão comum uma cobrança pela “autenticidade cultural”? Em um de seus artigos, Oliveira cita uma questão pertinente, formulada por Rahakrishnan: “a autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?”

(OLIVEIRA, 2004, p. 37). Essa pergunta nos convida a pensar...

O conceito de grupos étnicos há muito compõe o campo de interesse da política brasileira. Como fator capaz de gerar direitos, sua definição é marcadamente disputada.

A atual Constituição Brasileira possui em seu capítulo VIII, o seguinte artigo:

Art. 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os *direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988, *itálico nosso*).

Ser “índio” no Brasil significa ter acesso a direitos especiais, em destaque o direito à terra – elemento alvo de acirradas disputas entre os homens desde os seus primórdios<sup>4</sup>. Apoiados por antropólogos, juristas, entidades internacionais, sociedade civil organizada (ong’s, pastorais, etc.), os povos indígenas se mobilizaram e conquistaram o maior avanço constitucional que diz respeito aos direitos dos povos autóctones no Brasil: “a partir de 1988, o Direito brasileiro passou a reconhecer o (estranho) direito dos indígenas de continuarem a ser índios, sem a necessidade de integração na sociedade nacional, afirmando sua titularidade de direitos coletivos” (MARÉS, 2002, p. 50).

No entanto, apesar do avanço legal, as tensões que envolvem o acesso pelos grupos étnicos a direitos específicos não cessaram. A nossa atual Carta Magna nasceu em um contexto político singular do fim de um período de ditadura militar. Sob o esforço de reorganização política, jurídica e institucional, o Brasil ansiava por liberdade. O processo de redemocratização trouxe consigo o forte discurso da igualdade na diversidade. Imposição e negação não poderiam mais fazer parte da perspectiva política nacional. Entretanto, nem sempre a prática acompanha o discurso. Em um país capitalista, as políticas públicas favoráveis aos povos excluídos muitas vezes são entendidas como um obstáculo ao “progresso”.

Os interesses de grupos econômicos específicos sobre as terras indígenas, bem como de outros segmentos tradicionais da sociedade dominante impõem dificuldades significativas para o cumprimento dos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil (ARRUDA, 2000b). Uma delas é lançar mão do discurso da auten-

ticidade cultural de alguns povos. Se o direito dos povos autóctones à terra já se constitui consolidado na legislação nacional e em nível internacional, discute-se então quem são “os índios de verdade”. Nesse caso, a lógica perversa existente é: *se não é possível negar o direito – nega-se o sujeito*. Daí talvez uma das razões pelas quais o superado discurso da autenticidade cultural na antropologia ainda não se faça superado no campo político. Como afirma Djalma: “a lei é justa, o povo branco é que atravessa a lei”.

É nesse sentido que F. Barth considera imprescindível a presença dos antropólogos nos processos decisórios na política. A fim de criar um espaço no campo político para o conhecimento antropológico. Ele defende a tese de que “os antropólogos têm de construir uma atitude mais política em seu trabalho, assim como os cientistas políticos devem reapropriar-se das idéias antropológicas para melhorar as análises políticas” (LASK apud BARTH, 2000, p. 15).

Não defendemos aqui, de forma alguma, a primazia do conhecimento antropológico sobre os demais. Nossa intenção é apenas destacar o quanto a antropologia pode ser uma importante aliada dos povos e pessoas que desejam alterar o *status quo*. A antropologia pode ser um excelente instrumento de apoio para leitura e diálogo com os representantes do Estado brasileiro no que diz respeito à vida política e social do país. Na luta por um Brasil mais justo, mais humanitário, é que defendemos uma postura política dos antropólogos e a quebra do “monopólio decisório de certos saberes, particularmente da economia” (LASK apud BARTH, 2000, p. 19).

Aos antropólogos é possível ir além das atitudes de denúncia em relação à hegemonia. A antropologia possui potencial e pode auxiliar na construção de análises sobre o poder dos povos indígenas em se projetar no sistema mundial e em responder, de maneira própria e criativa, a tudo aquilo que lhe foi imposto. Os povos indígenas, bem como outras minorias, não devem continuar subsumidos ao “universal” em função do processo histórico da colonização.

Sobre tal reflexão, não poderíamos concluir sem ressaltar a importante contribuição dos “estudos circunstanciados que indicam as razões pelas quais são acionadas identidades indígenas específicas” (OLIVEIRA, 2004, p. 08 grifo nosso):

<sup>4</sup> Sobre os direitos que a atual Carta Magna destina aos povos indígenas, o Sr. Mariano Wekede, cacique Krahô-Canela, do estado do Tocantins, estabelece uma simples e rica reflexão: “A Constituição – eu tenho dito assim para meu pessoal – a Constituição Brasileira dá direito ao índio, mas ela é uma árvore com muitos galhos e ela dá direito a todos no Brasil. Todos são tratados por ela” (DANTAS, 2004). Afinal, segundo Josenice França, professora indígena do povo Tupinambá de Olivença, Bahia, “o Brasil está aí para os negros, para os brancos e para os índios!” (DANTAS, 2004). Sobre a Constituição Brasileira de 1988 e o direito dos povos indígenas. (PEREIRA, 2002; SANTOS, 1995; TOURINHO NETO, 1993).



O fenômeno étnico foi relativizado, em um movimento que levou à proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, antes descritas como “novas” ou “emergentes” (Bennett 1975), parte de um processo de “invenção de tradições” (HOBBSBAWN; RANGER 1984), e agora consideradas integrantes de um contexto pós-colonial, de mundialização econômica, política e cultural (OLIVEIRA, 2004, p. 08).

O processo ou fenômeno conhecido como “etnogênese” – proliferação de grupos anunciando-se como indígenas no Brasil, sobretudo na região Nordeste – provocou uma forte e especial reação da opinião pública e do governo<sup>5</sup>. As demandas identitárias desses povos, até então subsumidos, foram recebidas com suspeição e descrédito. Distantes da imagem estereotipada de “índio” como ser primitivo, eles sofrem ainda a discriminação por não serem aquilo que os outros gostariam que eles fossem.

Em uma palestra organizada pelo Cedefes durante a Semana dos Povos Indígenas em Contagem/MG, no ano de 1997, tive a oportunidade de ouvir o indígena boliviano Carlos Intimpampa falar a respeito dessa questão. Segundo ele, quando os europeus chegaram à América, encontraram diferentes povos com diferentes hábitos e crenças. Mediante o violento processo colonizador, disseram que esses outros hábitos e crenças não eram “certos” e que era necessário que os indígenas falassem o seu idioma, rezassem para o seu Deus, comessem o seu tipo de comida, usassem o seu tipo de vestimenta. Após cinco séculos de imposição, indígenas usam camiseta, falam português, comem alimentos industrializados, usam celular, etc. No entanto, não é mais isso que se deseja dos povos indígenas. Deseja-se que eles retornem àquele modelo e imagem de cinco séculos atrás. Segundo Carlos Intimpampa, o ponto crucial dessa discussão é: os povos indígenas não podem ser aquilo que os grupos dominantes querem que eles sejam. Eles precisam assumir a condução e os rumos de sua história. Os outros não podem eternamente dizer ou ditar quem são e como devem ser os povos indígenas. Essa é a forma que não índios encontraram para dar manutenção ao *status quo*, a uma situação de dominação: impondo ao outro o que (como) ele deve ser – e o modo de ser sempre distinto do modo vigente ou constituído pelo próprio grupo.

Nossos contemporâneos, os mais de 220 povos indígenas no Brasil, caracterizam a diversidade étnica de nosso país. Eles não apenas sobreviveram à violência e a massacres, mas também ao domínio físico e cultural, à

política integracionista, ao mito do “bom selvagem”, à ideologia da raça pura.

Na busca por garantir o direito de permanecerem em suas terras, com atendimento e políticas públicas diferenciados, os povos indígenas reivindicam direitos especiais. Ocupando espaços que vão além das aldeias, eles lutam para dizer o que querem e o que pensam e “mostram sua cara” na busca por conduzir o rumo de sua história. Através de representações sociais que fogem ao estereótipo do índio presente no imaginário popular, eles tentam garantir aquilo que historicamente lhes foi (e ainda parece ser) negado: o direito de ser o que são.

A proliferação de identidades indígenas no país (povos que não eram reconhecidos como indígenas ou que foram considerados extintos pela historiografia oficial) não é um caso de “índios falsos”, que forjam identidades apenas para ter acesso a direitos. Essa seria uma maneira rasa e cômoda de tentar compreender tal questão. O mais apropriado, no caso, é tentarmos ouvir e entender esses povos para então nos comportarmos como se os conhecêssemos. A “invenção” de identidades não se caracteriza por um processo fortuito. Ela ocorre sempre ‘a partir de’, com base ‘em’. Através do *par memória-direitos* (e não necessariamente *cultura-proteção*) (ARRUTI, 1997, p. 13), coletividades elaboram seu passado. Através da “descoberta” de direitos, de um processo de conscientização, elas “olham” para o passado, percebem o presente e projetam o futuro. Assim, elas lutam contra a imagem senso comum de “índio”, o discurso retrógrado da autenticidade cultural, e buscam sair da condição histórica de exclusão e submissão.

Os caxixós do Capão do Zezinho somam voz a esse coro e força a esse movimento. O processo singular de produção de laudos, seu discurso como “índios misturados”, sua interpretação da história, sua crença em uma origem indígena comum, sua resistência e luta por manter-se na terra e sua opção pelo *projeto étnico* fez com que essa coletividade desafiasse setores dominantes da sociedade brasileira. Com uma aparência física e uma vida cotidiana que se assemelha em muito à vida dos trabalhadores rurais no país, os caxixós não têm “cara de índio”. Eles têm a “cara” da história do nosso país – uma história de imposições, violência e mistura e lutam para serem respeitados pelo que são e não pelo que gostaríamos que fossem (ou seja, sempre algo diferente daquilo que são no dado momento histórico).

<sup>5</sup> Em Minas Gerais, além do caso caxixó, há o contexto de luta vivido pelo povo Aranã, que foi considerado extinto pela historiografia oficial ainda no século XIX (CALDEIRA, 2001; CALDEIRA et al, 2003). Sobre o contexto dos índios no nordeste e a questão da “emergência étnica”, (OLIVEIRA, 1993, 2004).

## REFERÊNCIAS

- AB'SÁBER, Aziz. Potencialidades paisagísticas brasileiras. In: \_\_\_\_\_. *Os domínios da natureza no Brasil*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. p. 09-27.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Índios e antropologia: reflexões sobre cultura, etnicidade e situação de contato. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 15, n. 1, p. 33-90, 2000a.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Territórios indígenas: materiais, existenciais. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, PUC Minas, v. 5, n. 6, p. 57-72, julho 2000b.
- ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, 1997. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 1 jun. 2008.
- AUGÉ, Marc. Balanço da situação: a percepção do outro, hoje. In: \_\_\_\_\_. *A guerra dos sonhos*. São Paulo: Papyrus, 1998. p. 17-33.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CALDEIRA, Vanessa. *O povo Aranã ressurge na história do Vale do Jequitinhonha*. Revista Expresso Notícias, Capelinha, ano 1, n. 2. 2001.
- \_\_\_\_\_. et al. *Aranã: a luta de um povo no Vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Cedefes/ANAÍ/PRMG, 2003. Relatório Técnico.
- \_\_\_\_\_. Verbetes *Aranã*. Site Instituto Socioambiental, Enciclopédia dos Povos Indígenas. 2003. Disponível em: <http://www.socioambiental.org.br>. Acesso em: 16 de jun. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Caxixó: um povo indígena feito de mistura*. 2006. 180 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- DANTAS, Ricardo. *Assumindo minha responsabilidade*. Rio de Janeiro: LACED/UFRJ, 2004. 1 videocassete, VHS.
- GIDDENS, Anthony. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991. p. 11-60.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva e o espaço. In: \_\_\_\_\_. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004. p. 157-190.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 2003.
- MARÉS, Carlos Frederico. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 49-62.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 'A viagem da volta': reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: \_\_\_\_\_. *Atlas das terras indígenas no Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional, 1993. p. 5-8.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos "índios misturados"? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. *A viagem da volta*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 13-42.
- \_\_\_\_\_. A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 99-123.
- \_\_\_\_\_. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003. p. 141-180.
- PEREIRA, Deborah Duprat. O estado pluriétnico. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs). *Além da tutela: bases para nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. 128 p.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3 n. 1, 1997. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002). Acesso em: 1 jun. 2008.
- SANTOS, Sílvia Coelho. Os direitos indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TOURINHO NETO, Fernando da Costa. Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas conseqüências jurídicas. In: \_\_\_\_\_. *O direito dos índios e a Constituição*. Brasília: NDI, 1993.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: \_\_\_\_\_. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 315-327.

---

Recebido em junho de 2008  
Aprovado em julho de 2008

---