

Povos Indígenas, Resistência e Poder no Brasil: uma breve síntese atualizada

Fabiano Gontijo e Luciana Marinho de Melo

No Brasil, as organizações sociais de descendentes das populações originárias pré-coloniais, habitantes das terras que seriam disputadas a partir do século XVI por portugueses e espanhóis (e, a partir do século XVII, igualmente por holandeses, franceses e ingleses) são chamadas de *povos* ou *nações indígenas* e englobam um conjunto bastante diversificado de grupos étnicos. Por muito tempo, foram chamados indistintamente de índios, por acreditarem os primeiros colonizadores que haviam “descoberto” um novo caminho às Índias. O termo índios perduraria até o século XXI, usado voluntariamente para (de) marcar a situação colonial (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), mesmo após o sucesso dos movimentos independentistas, tornando os nativos, assim, em “estrangeiros” em suas próprias terras. Assim, entendemos por “povo indígena” um “[...] grupo de pessoas que convivem em comunidade, possuem os mesmos interesses, compartilham da mesma história, das mesmas tradições e podem falar a mesma língua.” (Beltrão, 2012).

Na perspectiva dos estudos críticos latino-americanos ou da decolonialidade, os *ameríndios* seriam um dos pólos raciais do sistema-mundo moderno/colonial vigente a partir da colonização das Américas – e do mundo – pelos europeus. Segundo Quijano (2005), a América constituiria o primeiro espaço-tempo de um “padrão de poder” mundial, a primeira *id-entidade* da modernidade, fruto da convergência de dois processos históricos que se estabeleceram como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. [...]. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (Quijano, 2005: 107).

A idéia de raça, segundo o mesmo autor, não tem história conhecida antes da colonização da América e sua elaboração teórica como naturalização das relações coloniais entre europeus e não-europeus se torna um poderoso, eficaz e durável instrumento de dominação social universal. Segundo Mignolo (2005), com a derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a expansão atlântica, a partir do século XVI, mouros, judeus, ameríndios e, em seguida, africanos escravizados se tornaram a própria marca da diferença no imaginário ocidental; depois, as missões jesuíticas na China acrescentaram uma nova dimensão à diferença e, na Ásia e na América, contribuíram para construir, nos extremos, o “imaginário do circuito comercial do Atlântico”, conformando a imagem atual da civilização ocidental (Mignolo, 2005: 33).

Embora em outras regiões da América Latina, tenha-se falado de *indigenismo* para designar um movimento de resistência à situação colonial e de reivindicação de direitos por

parte dos povos indígenas locais, em busca da desracialização das relações sociais, o indigenismo, no Brasil, esteve durante muito tempo associado à política oficial integracionista e assimilacionista, que pouco levava em consideração os interesses dos povos para os quais as ações eram direcionadas. Foi sobretudo a partir das décadas de 1960 e 1970 que houve o incremento do número de organizações indígenas dirigidas por lideranças dos mais diversos grupos étnicos, amparadas em propostas de políticas e iniciativas indígenas que não se confundiam em nada com as ações integracionistas e assimilacionista do órgão oficial indigenista, a Fundação Nacional do Índio (criada em 1910 como Serviço de Proteção ao Índio e reconfigurada em 1967 com o nome atualmente em vigor).

A partir daí, ao longo das décadas de 1980 e 1990, diversas organizações não-governamentais, algumas delas não-indígenas, assim como organizações religiosas católicas e protestantes, surgiram e se juntaram, ora às lideranças indígenas, ora ao órgão oficial indigenista, ora às duas instâncias, na promoção dos direitos dos povos indígenas, principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que assegura o direito à diferença e direitos territoriais, educacionais e sanitários, dentre outros.

Trataremos aqui, num primeiro momento, da história da situação dos povos indígenas brasileiros no momento da chegada dos colonizadores europeus até os dias de hoje para subsidiar a compreensão da situação colonial persistente e dos mecanismos de resistência consequentes; abordaremos rapidamente os dados referentes à diferenciação dos grupos étnicos; e, enfim, apresentaremos alguns dilemas e desafios da complexidade atual do indigenismo e das políticas indígenas brasileiras.

Embora grande parte dos livros iniciem a história do Brasil no século XVI com a invasão dos colonizadores europeus, sobretudo portugueses, muitos eram os povos indígenas que viviam em todo o continente americano desde milhares de anos, articulados uns aos outros em complexas redes de trocas. Um dos mais poderosos modelos sobre a história pré-colonial do continente foi forjado a partir da oposição entre as terras altas andinas áridas, secas e montanhosas, e as terras baixas tropicais e equatoriais, de florestas densas e úmidas. Na primeira área, teriam se desenvolvido sociedades complexas, politicamente centralizadas, extremamente estratificadas, urbanas e “civis”, enquanto na segunda área teriam se desenvolvido sociedades simples, “sem religião”, “sem leis”, “sem reis”, “naturais” – segundo Fausto (2000), a essa dicotomia seriam acrescidas outras no século XIX que oporiam política a parentesco, território a sangue, contrato a status, etc.

A ordenação proposta no *Handbook of South American Indians*, organizado e publicado por Julian Steward em 1949, reforça ainda mais a idéia segundo a qual os povos indígenas das florestas tropicais e equatoriais não teriam desenvolvido uma “civilização” como as dos povos andinos e da costa do Oceano Pacífico, em grande parte por causa das dificuldades impostas pelo meio ambiente considerado inóspito.

A publicação classifica os povos da América do Sul em quatro tipos, hierarquizados em função do nível de complexidade relativo às relações das sociedades com o meio ambiente, seus modos de produção e sua organização sociopolítica: (1) na base da hierarquia de classificação estariam as sociedades de caçadores-coletores nômades distribuídas em *bandos* que viviam em ambientes inóspitos entre o sul do continente e o Brasil Central; (2) nas

florestas tropicais e equatoriais da Amazônia, da costa brasileira e das Guianas e nos Andes meridionais viveriam sociedades em aldeamentos permanentes compostas por *tribos* com um número de pessoas maior do que os bandos, ligadas entre si por fortes laços de parentesco, praticando agricultura rudimentar e explorando recursos aquáticos; (3) na região do entorno do Caribe e nos Andes setentrionais viveriam sociedades com um certo grau de centralização política em torno da figura do *cacique*, religiosidade complexa, estratificação social mais arrojada e economia baseada no comércio; enfim, (4) no topo da classificação estariam as “civilizações” andinas e da costa do Pacífico, culminando no Império Inca. Essa classificação é mantida naquela proposta por Elman Service em 1962, que distingue hierarquicamente, em termos evolucionários, *bandos*, *tribos*, *cacicados* e *Estados*. Nas décadas de 1950 e 1960, os trabalhos de Betty Meggers e Clifford Evans (1957) reforçam ainda mais a imagem dos povos da floresta como organizados em sociedades simples, igualitárias e de pequeno porte devido aos aspectos ecológicos.

Contudo, pesquisas arqueológicas, etnoarqueológicas, etnohistóricas, demográficas, lingüísticas e etnológicas, realizadas sobretudo a partir das décadas de 1970 e 1980, vêm questionando essa imagem evolucionista e difusionista e dando ênfase às interações intensas e à difusão de idéias e técnicas entre povos da costa do Pacífico, dos Andes e das florestas tropicais e equatoriais antes da invasão dos colonizadores europeus. As pesquisas, por exemplo, de Anna Roosevelt (1991), Denise Schaan (2010), Denise Gomes (2016), Eduardo Neves (1998, 2006), Roberts *et alii.* (2017), dentre outros, vêm mostrando a complexidade das maneiras como as sociedades que viveram em florestas tropicais e equatoriais se relacionavam com o ambiente. Essas pesquisas expõem sobre a maneira como as sociedades que se desenvolveram nesse ambiente – em particular, ao longo dos rios da Amazônia brasileira – e suas culturas foram negativamente afetadas pela colonização européia, a ponto de se tornarem menos expressivas como forma de resistência ao massacre perpetrado pela situação colonial (Funari & Noelli, 2014; Prous, 2006).

A colonização portuguesa no Brasil se deu a partir do ano de 1500, praticamente em duas frentes: uma mais voltada para a costa leste do continente, respeitando o Tratado de Tordesilhas de 1494 – firmado entre os Reinos de Portugal e Castela –, e outra mais voltada para a costa norte, adentrando pelos caudalosos rios da Amazônia em desrespeito ao Tratado. Naquele momento, segundo Gomes (2017), viviam no território que hoje compõe o Brasil cerca de cinco milhões de indígenas. Desde então, a história dos povos indígenas é aquela da sua dizimação e resistência: atualmente, segundo a Fundação Nacional do Índio, baseada em dados do recenseamento da população de 2010, contabilizam-se cerca de 820.000 pessoas que se autodeclararam indígenas⁽¹⁾, um número que vem aumentando nas últimas décadas em razão das formas de resistência adotadas pelos movimentos sociais indígenas e seus frutos.

As grandes transformações econômicas e políticas dos últimos quatro séculos decorrentes das novas configurações do modo de expansão capitalista europeu baseado na colonização, nas colonialidades do poder e do saber e na globalização (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), com suas consequências sociais e culturais e seus rearranjos territoriais no Brasil

(1) Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> (acessado em 29 de setembro de 2018).

e, em particular, na região amazônica, acarretaram uma série de alterações nos modos de vida locais, dentre as quais a dizimação, a migração e/ou a assimilação forçada das populações nativas (Roberts *et alii.*, 2017; Ruiz-Peinado Alonso & Chambouleyron, 2010).

No período colonial, seja no Estado do Maranhão e Grão-Pará ao norte e a oeste, seja no Estado do Brasil ao sul e a leste, introduziram-se escravos africanos para o trabalho agrícola e doméstico e “civilizaram” e “cristianizaram” indígenas para o uso na extração das riquezas vegetais e minerais. Entre os séculos XVIII e XIX, a Amazônia brasileira tornou-se, por exemplo, o cenário da instauração de tipos de relações sociais que sustentavam a economia extrativista, por um lado, e, por outro, em menor grau, a atividade agrária – em ambos os casos, baseadas na mão-de-obra e nos conhecimentos indígenas, inclusive através de processos de escravização que, geralmente, levavam ao extermínio ou à assimilação forçada ou “caboclicização” dos nativos (Beltrão, 2012; Chambouleyron, 2010; Henrique, 2012, 2013; Pacheco de Oliveira, 2016; Salles, 2005).

Guzmán aponta que, nesses processos, observava-se a escravidão sem controle, o excesso de trabalho junto às casas dos colonizadores, a má nutrição, o alcoolismo, a destruição das referências culturais e familiares e “[...] a “mistura” a outros grupos nas aldeias missionárias através do processo de caboclicização, por se europeizarem ou mesmo por se africanizarem [...]” (Guzmán, 2015: 5). Taketa acrescenta que as desigualdades assim produzidas teriam implicações futuras na organização social do trabalho “[...] com a formulação de preconceitos acerca de certos tipos de ofícios associados aos trabalhos manual e físico, e das condições de vida de homens e mulheres indígenas, africanos, mestiços e seus descendentes.” (Taketa, 2018: 64). Ao longo dos séculos XIX e XX, essas relações sociais de submissão desembocaram na prática do “aviamento” ou apadrinhamento, ainda tão corriqueiro nos dias de hoje, com novas roupagens (Costa, 2012a, 2012b; Santos, 1980; Santos Júnior, 2014).

A Amazônia, onde vive a maioria dos povos indígenas brasileiros nos dias de hoje, representa, assim como outras partes do mundo, a condensação prototípica das contradições e mazelas resultantes dos impactos nefastos dos grandes projetos de desenvolvimento empreendidos nas últimas décadas – deslocamentos de populações de outras regiões em busca de melhores condições de vida, inchaço urbano, êxodo rural, acamponesamento indígena, urbanização e procedente empobrecimento das populações nativas, desastres ambientais consequentes da expansão agrícola e do extrativismo predatório, etc. (Cardoso de Oliveira, 1978; Castro & Marín, 1993; Mello, 2006; Morán, 1990; Pacheco de Oliveira 1998; Gontijo, 2017). De acordo com Gomes (2017), seja no período colonial, durante a monarquia, a república, a ditadura ou atualmente na democracia, “[...] nota-se sempre a má sina dos índios: pressões sobre suas terras, desleixo com sua saúde e sua educação, desrespeito, injustiça e perseguições que sofrem, vindas de todos os quadrantes da nação.” (Gomes, 2017: 16)

Nesse contexto, inventa-se o caboclo ou mestiço. Segundo alguns especialistas, a *identidade cabocla* teria sido forjada para negar as múltiplas formas de organização social e cultural das sociedades pré-coloniais, contribuindo, assim, para recusar a possibilidade existencial aos povos indígenas deslocados ou então assimilados (Castro, 2013; Harris, 2006; Rodrigues, 2006) e para silenciar as suas formas de resistência históricas e atuais. Segundo Taketa, essa identidade em formação não consegue eliminar as múltiplas formas de organi-

zação social e cultural das sociedades pré-coloniais em sua totalidade, tendo, “[...] diante de uma agência criativa, renegociado uma série de crenças, práticas e elementos, adquirindo capacidade de resistência e, sobretudo, de adaptação e mudança diante das tentativas de enquadramento”. (Taketa, 2018: 70). Dizimados ou desconhecidos, silenciados, negados e apagados pela situação colonial, subsumidos à força na (periferia da) sociedade global, os povos indígenas brasileiros vêm, desse modo, resistindo à fadada dissipação com reações multifacetadas, numa reação que pode ser comparada à que foi narrada pelos *subaltern studies*, na Índia, relativa ao apagamento, pela historiografia colonial, das insurreições camponesas (Guha, 1982; Chakrabarty, 2002).

Atualmente, como já dissemos acima, vivem no Brasil cerca de 820.000 pessoas que se autodeclaram indígenas, ou seja, 0,26% do total da população, de acordo com os dados disponibilizados pela Fundação Nacional do Índio⁽²⁾. Do total, mais de 500.000 vivem na zona rural, enquanto o restante vive na zona urbana. Esses indígenas falam 274 línguas diferentes, sendo que pouco mais de 17% não falam a língua portuguesa –vale ressaltar que a língua reconhecida oficialmente no Brasil é a portuguesa. Este reconhecimento visou atender ao ideal de nação construído no país e, além disso, é uma das consequências do projeto de colonização empreendido em território brasileiro. As outras línguas, incluindo as línguas indígenas, são reconhecidas ou estão em processo de reconhecimento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com fins de fomento e valorização da diversidade lingüística existente no país.

O povo *Tikuna*, que vive nas fronteiras do Brasil com a Colômbia e com o Peru, é o que apresenta o maior número de falantes e, portanto, o de maior população, seguido do povo *Guarani-Kaiowá*, que vive na fronteira com o Paraguai, e o povo *Kaingang*, que vive no sul do Brasil, na fronteira com a Argentina⁽³⁾. Muitos indígenas temem se afirmar etnicamente em razão da situação colonial persistente, ao passo que outros indígenas estão em processo de autoafirmação ou etnogênese (sobretudo como consequência da Convenção de Barbados, de 1971, e da Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho, de 1989, e sua ratificação pelo Brasil em 2002); isso faz com que os números sejam sempre passíveis de relativizações (Arruti, 2006).

Convencionou-se, no Brasil, classificar os povos indígenas, segundo alguns especialistas, (1) em função dos tipos físicos ou composição genética e origem (em diversas ondas migratórias da Ásia para a América, como apontam os textos contidos nas coletâneas organizadas por Pena, 2002, e por Silva e Rodrigues-Carvalho, 2006); (2) em função das línguas (Pena, 2002); e, enfim, (3) em função das diferenças culturais (Carneiro da Cunha, 1992; Ribeiro, 2009). Atendo-nos às classificações lingüísticas, são reconhecidos sete conjuntos e/ou troncos lingüísticos: o primeiro, *tupi-guarani*, seria dividido em uma série de famílias, com seus falantes vivendo na costa leste do Brasil no momento da invasão dos colonizadores europeus e em uma área central que vai de norte a sul do país, desde a Guiana Francesa à Bolívia e ao Paraguai; o segundo, *macro-jê*, seria dividido em uma outra série de famílias, com

(2) Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> (acessado em 29 de setembro de 2018).

(3) Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=7#> (acessado em 29 de setembro de 2018).

seus falantes vivendo na área central do Brasil e em algumas áreas dispersas de norte a sul da porção leste; o terceiro, *aruak*, com seus falantes vivendo na porção oriental das fronteiras do Brasil de centro-sul a norte; além de línguas, cujas famílias ainda não estão incluídas em troncos, outras ainda não classificadas em famílias, outras ainda sobre as quais não se tem muitas informações e, enfim, aquelas que não possuem mais falantes (Melatti, 1972; Ribeiro, 2009; Beltrão, 2012; Gomes, 2017).

Já falamos acima das classificações culturais propostas por Steward (1949) ou Service (1962), aplicadas também à realidade brasileira. A diversidade cultural indígena no Brasil vem sendo pensada contra esses modelos evolucionistas e difusionistas. A produção acadêmica das últimas cinco décadas, em particular em etnologia indígena, tem originado reflexões denunciadoras dos mecanismos de opressão e subjugação dos povos indígenas, contribuindo ainda, de certo modo, para pautar as reivindicações dos movimentos sociais indígenas (Cardoso de Oliveira, 1978; Pacheco de Oliveira, 1998; Viveiros de Castro, 1999, 2006). A diversidade cultural dos povos indígenas brasileiros é representada em diversas áreas temáticas, na tentativa de dar conta da complexidade de suas formas de vida, sem deixar de levar em consideração as consequências da situação colonial e os mecanismos de opressão e subjugação vigentes: parentesco e organização social, corpo e pessoa, xamanismo, cosmologias e religiosidade, política ameríndia e cosmopolítica, redes sociais, rituais e simbolismo, gênero e empoderamento, sexualidade, violência e contato, direitos territoriais, etc, são alguns dos temas que indicam a diversificação dos povos indígenas brasileiros.

De acordo com o último relatório do Instituto Socioambiental, *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*, organizado por Beto Ricardo e Fany Ricardo, o Brasil conta com 252 povos indígenas e mais de 700 terras indígenas (Ricardo & Ricardo, 2017). Um dos mais importantes elementos reivindicados pelos povos indígenas – e também um dos principais motivos de conflitos intensos – para a sua manutenção cultural é o direito ao território. A legislação brasileira vigente reconhece as “terras indígenas tradicionalmente ocupadas” (aquelas de que trata o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas), as “reservas indígenas” (terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pelo Estado, destinadas à ocupação permanente por povos indígenas e que pertencem, portanto, ao Estado), as “terras domínias” (aquelas de propriedade das comunidades ou povos indígenas) e as “terras interditadas” (áreas interditadas pela Fundação Nacional do Índio para a proteção dos indígenas que ali vivem em isolamento).

Para que um território seja oficialmente reconhecido como “terra indígena tradicionalmente ocupada”, é preciso um trâmite processual que passa pelas fases de estudo, delimitação, declaração, homologação e regularização (ou interdição, se necessário). O órgão indigenista oficial informa, em seu sítio eletrônico, que há 565 áreas delimitadas, declaradas, homologadas e/ou regularizadas – totalizando uma superfície de pouco mais de 117 milhões de hectares – e outras 114 áreas em estudo. Seis áreas estão interditadas, totalizando uma superfície de quase 1,1 milhões de hectares. As reservas indígenas, por sua vez, contam com uma superfície de pouco menos de 80 mil hectares⁽⁴⁾. A realidade é bastante distinta para

(4) Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> (acessado em 29 de setembro de 2018).

indígenas que vivem nos centros urbanos, seja em razão das migrações, seja porque a cidade chegou até suas aldeias (Melo, 2018).

Nesse contexto até aqui, como os povos resistem e produzem a sua existência? Quais os desafios e dilemas que se apresentam atualmente (ou que se reproduzem historicamente)?

No Brasil, as práticas que norteiam a tentativas de sujeição de povos indígenas ao Estado Nacional são desencadeadas, historicamente, por conflitos engendrados por interesses e agentes dissonantes. Comumente, tais interesses, das iniciativas pública ou privada, são impulsionados pelos discursos cunhados na necessidade de avanço econômico, pautados, por sua vez, na possibilidade de domínio das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas. Uma vez violadas, tais terras constituem-se como palcos para ações violentas legitimadas por agentes da administração pública. Tal é o caso, por exemplo, das práticas em torno das terras onde habitam povos indígenas e, mais ainda, onde se encontram aqueles que estão em isolamento voluntário. Nos posicionamentos de agentes políticos, com respaldo dos veículos midiáticos, estes grupos representam empecilhos ao “desenvolvimento regional” e/ou “nacional”.

O termo “povos indígenas em isolamento voluntário”, bem como das demais categorias classificatórias empregadas na identificação dos povos que não estão em contato permanente com a sociedade não-indígena, tais como “isolados”, “resistentes” e em “isolamento voluntário”, merece maior atenção. Para Carneiro da Cunha (1992) a concepção de isolamento deve ser relativizada nas situações em que o termo é empregado recorrentemente, uma vez que existe um contato entre grupos étnicos distintos intermediado, por exemplo, por objetos manufaturados que invariavelmente percorrem distâncias significativas por meio de comércios e guerras, e, assim sendo, promovem interdependências à distância, mesmo nos territórios ainda não tocados pelo dito “homem branco”. Para Luciano (2006), por sua vez, a categoria “índios isolados” é o termo empregado pela Fundação Nacional do Índio na referência aos povos com os quais a instituição não estabeleceu contato.

Outras categorias, como “arredios”, também são utilizadas na designação de povos indígenas em isolamento voluntário, conforme apresenta Souza Lima (1995). Para o autor, o termo refere-se duplamente aos grupos que optaram por não manter relações com a estrutura administrativa imperial ou nacional, assim como aos que não mantêm contato em razão da localização geográfica, no entanto, não estão resistentes ao contato. Ainda para Souza Lima, outras classificações, tais como “selvagens”, “bravos”, “bravios” ou “hostis” foram utilizadas pelos agentes do Estado no período de início da República como uma estratégia para legitimar a escravidão e a expropriação de seus territórios ancestrais, sendo os primeiros empregados a partir do grau de contato com a sociedade não-indígena brasileira.

Ainda nos meandros das categorias empregadas, para Mattos (2011), no âmbito da ação indigenista ao longo do período imperial, a percepção dos indígenas transitava entre “amigáveis” e “hostis” – herança do colonialismo europeu – onde foram ofuscados os fenômenos da mestiçagem, alianças, comércios, redes, etnogênese, sendo tais fenômenos hoje trabalhados por meio da problematização do binômio “resistentes” *versus* “aculturados”. Os reflexos dos termos supramencionados ainda se fazem presentes, conforme se verá mais adiante.

A perspectiva de resistentes, empregada primordialmente pelo movimento indígena consolidado e institucionalizado no Brasil a partir da década de 1970, correlaciona-se com

a recusa em estabelecer contato com a sociedade não-indígena após incursões violentas de representantes da ordem nacional, de garimpeiros que buscavam e buscam ouro e diamante, bem como de fazendeiros nos territórios tradicionais. Tal ocorreu com os *Moxihatetemathepe*, pertencentes ao subgrupo *Yanomami*, os quais refugiaram-se para localidades de difícil acesso aos “brancos” em meados da década de 1980, após contato violento com garimpeiros na atual Terra Indígena *Yanomami*, tornando-se, portanto, resistentes ao contato com a sociedade nacional, porém, não são isolados na medida em que mantêm (ou mantiveram) contato com outros povos indígenas nos arredores (Albert & Oliveira, 2011). Mesma é a situação dos *Korubo*, que, após contato inicial, uma parcela do grupo originário vive em constante deslocamento com o intuito de evitar o encontro com a comunidade nacional, o que ilustra as diferentes estratégias de oposição à submissão e à dominação, que podem figurar, dentre outras maneiras, no chamado isolamento – ou resistências – na criação de federações e até suicídios coletivos (Luciano, 2006).

Reconhecendo-se a categoria de resistentes e o posicionamento político que envolve o termo, bem como a importância de visibilizar as categorias com as quais o movimento indígena reconhece seus partícipes, o termo “isolamento voluntário” é agregado no sentido de apresentar os confrontos engendrados no momento inicial do contato entre nativos e outros agentes e no afastamento como consequência da violência depreendida, o que converge com a trajetória traçada pelos exemplos já citados, no sentido de manter um contato inicial com outros povos indígenas, mas que em dado momento, optaram por cessar a proximidade. É preciso ponderar ainda que a constituição do que hoje se compreende por comunidades indígenas isoladas é o resultado de povos foragidos do contato e da ação colonizadora e estatal, reagrupando-se a outros povos e em outras localidades (Carneiro da Cunha, 1992).

No Brasil, esses grupos enfrentam, historicamente, pressões motivadas pelo discurso do desenvolvimento econômico, conforme mencionado anteriormente. A recusa do Estado em fazer valer princípios da Constituição Federal de 1988, como o preconizado no *caput* do artigo 231, segundo o qual “[...] 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), possui seu antecedente em um contexto mais amplo de práticas que visavam a completa assimilação dos povos indígenas ao que se convencionou denominar *civilização*. Tais práticas repousam nas perspectivas integracionistas e assimilacionistas (Albert & Ramos, 2002; Cardoso de Oliveira, 1968; Carneiro da Cunha, 1987; Souza Lima, 1995) empreendidas com o aval do poder público e até da ciência.

Segundo Souza Lima (1995), este processo de assimilação está vinculado às “ações civilizatórias”, um conjunto de táticas usadas pelo governo brasileiro visando o controle da população indígena por meio de *Um Grande Cerco de Paz*⁽⁵⁾: “Seria uma via de acesso e forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação políti-

(5) A metáfora da pacificação é utilizada pelo autor como forma de trazer à luz as justificativas utilizadas pelo governo como tentativa de legitimar os processos violentos de contato e intervenções direcionadas aos povos indígenas.

ca” (Souza Lima, 1995: 118). Ainda de acordo com o autor, a “ação civilizatória” também tem por finalidade a incorporação de povos indígenas a partir dos “costumes do povo civilizador”, como a adoção da língua portuguesa, vestimenta e religião cristã, sendo que a culminância desse processo se daria pela sua transformação em trabalhadores nacionais⁽⁶⁾.

Em outras palavras, o entendimento era de que os indígenas passariam a compor a “sociedade nacional” (e não mais seriam “índios”) na medida em que passassem a partilhar certos códigos originalmente externos à sua cultura – reproduzindo a “diferença colonial” (Mignolo, 2002). O contexto de análise empreendida pelo autor remete ao século XIX e início do século XX, em que a crença embecida nos parâmetros evolucionistas a respeito da transitoriedade da condição indígena tinha lugar de destaque não apenas na Antropologia, mas também nas práticas institucionais no Brasil.

A promulgação da Constituição Federal de 1988 buscou dar um fim às perspectivas assimilacionistas. No entanto, o documento não é completamente aplicado na prática institucional indigenista, pois não são raros os relatos que denunciam atos discriminatórios no interior de órgãos públicos, como a Fundação Nacional do Índio, deixando evidente o teor do problema que o imaginário assimilacionista legou às concepções institucionais acerca dos elementos que são levados em consideração na identificação dos indígenas e na aplicação das leis a eles relacionadas. Ao evidenciar um recorte das práticas discriminatórias no interior da instituição, é sublinhado um problema nos termos legislativos na medida em que fere a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – em seu Artigo 1º, fica estabelecido o critério da autoidentificação como parâmetro de garantia de direitos fundamentais. O desafio enfrentado, seja dos que residem em Terras Indígenas ainda não homologadas oficialmente, seja dos que estão em contexto urbano, tem sido o de fazer valer este critério.

Mesmo diante do aparato jurídico que não apenas ampara, mas também estimula os processos de reconhecimento e aplicação de direitos territoriais e identitários, como é o caso da Convenção nº 169, os povos indígenas não possuem essa autonomia respeitada e são constantes alvos de ações discriminatórias que se manifestam sob diversas formas, como a recusa do Estado em reconhecer seus pertencimentos étnicos. Por essa e outras razões, não são raras as ocasiões em que a autoidentificação é estrategicamente escamoteada, camuflada por outros atributos, como “caboclo”, como dissemos acima. Por outro lado, aqueles filiados aos movimentos indígenas buscam outras estratégias que visam a desconstrução do histórico de negação étnica.

A esse respeito, recorre-se à análise empreendida por Ramos e Monzilar (2016) sobre o povo indígena *Umutima*. Em 1970, a Fundação Nacional do Índio os declarou extintos, ignorando os que sobreviveram ao contato violento. Esta análise visa a desconstrução de discursos que mitificam as culturas indígenas como essencializadas. As autoras apresentam três aspectos nesta empreitada, dos quais dois são destacados. O primeiro, denominado “síndrome do teto de vidro”, postula uma crítica à idéia de que a interferência ao modo de vida de povos indígenas significaria necessariamente conduzi-los à perda cultural. Este argumento é refu-

(6) "Compunham o que a historiografia mais recente chamou de pobres livres, e a produção sociológica e etnológica denominou de sertanejos, caipiras, roceiros ou caboclos, contingente percebidos como propensos a migrarem dos campos às cidades [...]" (Souza Lima, 1995: 126-127).

tado por meio da inserção dos *Umutina* no ensino superior, em que o conhecimento ocidental foi adicionado à luta pela resistência como povo indígena. O segundo aspecto foi classificado como “síndrome dos grilhões da tradição”, pois as culturas indígenas não participariam da dinamicidade e das mudanças que acompanham a vida em sociedade, a modernidade.

Para melhor fundamentar esse ponto de vista, recorro à reflexão realizada por Kuper (2002), quando elabora uma análise dos movimentos construídos pelos *Inuit*, habitantes do Norte do Canadá e pelos *Bushmen*, situados no sul da África. Na análise, o autor destaca que conceitos amplamente difundidos pela antropologia, como Raça, Cultura, Civilização, dentre outros, são utilizadas por movimentos sociais e, num contexto maior, também nas convenções da Organização das Nações Unidas. É sabido que a antropologia, em seus primórdios, foi em grande medida responsável pela construção das imagens que se tem até hoje acerca de povos indígenas e populações tradicionais.

Tendo isso em mente, o autor alinha que na contemporaneidade as imagens do “índio primitivo” e dos povos indígenas em isolamento voluntário são elaboradas para atender aos objetivos de certos movimentos sociais que tendem a combater a globalização, por exemplo. A imagem do “primitivo”, então, atende às expectativas de um mundo em harmonia com a natureza e cuja representação é atrativa para um público específico. Sahlins (1997a, 1997b), por sua vez, elabora críticas às concepções sobre supostas perdas culturais provocadas pelo avanço da sociedade ocidental moderna e capitalista sobre outras sociedades. Para o autor, essa é uma atitude pessimista que não leva em consideração a plasticidade e capacidade adaptativa das sociedades humanas, atitude esta largamente e equivocadamente difundida pela antropologia em seu princípio, balizando-se pela crença no avanço ininterrupto do progresso enquanto força capaz de anular as especificidades culturais.

No contexto brasileiro, o “progresso” e a “modernidade” foram e continuam sendo utilizados como forças que impulsionam o confronto de interesses dissonantes em torno do uso de terras ocupadas por povos originários. O Estado, amparado na lógica produtivista, possui projetos de uso e exploração, o que inclui a possibilidade de extração de minérios, implementação de linhas de transmissão elétrica, construção de hidrelétricas, produção agrária, entre outros, que se inserem em um quadro maior de tentativas historicamente observáveis, públicas ou privadas, de submissão dos povos indígenas à lógica de mercado e desenvolvimento que invariavelmente conduzem ao etnocídio e/ou genocídio, refletindo a ineficácia das ações empreendidas pelo órgão indigenista oficial no sentido de promover uma proteção efetiva, poupando-os de pressões e interesses externos à comunidade. Nos termos da legalidade, essa prerrogativa é atribuída à União⁽⁷⁾ e, portanto, aos agentes do Estado.

Some-se a isso o entendimento duvidoso aplicado aos povos que são foco deste debate, qual seja, o qualificativo de “cidadãos”, sem que antes se tenha conhecimento de como os mesmos percebem a si e aos demais sujeitos, bem como das ações que são justificadas por

(7) O Artigo 22 da Constituição Federal de 1988 diz que “*Legislar sobre populações indígenas é assunto de competência exclusiva da União*” (Brasil, 1988). Mais adiante, no Artigo 109, fica estabelecido que “*Processar e julgar a disputa sobre direitos indígenas é competência de juizes federais*” (Brasil, 1988). No artigo 231, por sua vez, afirma que “*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.*” (Grifo nosso) (Brasil, 1988).

meio desta compreensão. Não se trata, porém, de vitimização dos indígenas em razão do que já foi exposto. Conforme aludido anteriormente, uma das estratégias utilizadas pelos povos indígenas na tentativa de se posicionarem para além dos domínios e violências do Estado, foram os recursos do “isolamento” ou da omissão das identidades étnicas. Logo, observa-se que existem resistências e que estas não devem ser ignoradas nos desdobramentos deste debate, que prossegue conflitante.

As diversas formas de violência direcionadas aos povos indígenas no contexto brasileiro estão presentes na análise que Souza Lima (1995). O autor mostra as estratégias e táticas elaboradas pelo Estado por meio de múltiplos mecanismos que visavam, de uma maneira geral, pressionar as populações indígenas ao abandono do nomadismo e, assim, arregimentá-los em torno de um sistema produtivo destinado a manter a própria administração estatal. Exemplo disso seria a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Estratégias como a agremiação, doação de brindes, catequese, conquistas, expedições, entre outras, são concebidas pelo autor como atualizações de relações de guerra e dotadas de sentido por meio da atribuição do índio como designativo de um status jurídico e peça central de um código.

Ainda segundo o autor, a formação do Estado moderno trouxe consigo a consolidação do poder tutelar (Foucault, 1979) e, portanto, uma nova forma de assujeitamento das populações indígenas às relações de dominação que intencionavam, prioritariamente, o cerceamento da liberdade de circulação, do modo de vida independente e da diversidade histórica e cultural, posto que encerravam em si características que não condiziam com o ideal de nação que se pretendia consolidar. Embora, em teoria, a figura da tutela tenha sido abolida das práticas institucionais indigenistas a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, as marcas deixadas pela sua ação ainda ecoam na relação entre agentes do Estado e povos indígenas.

A esse respeito, Pacheco de Oliveira (2014) atentou para a ambigüidade do poder tutelar em que, ao mesmo tempo, “convidava” o índio a ser símbolo da nação e ceifava as possibilidades de vida autônoma dos povos indígenas. Esse símbolo era representado a partir de elementos “primitivos” de relação com a “natureza” que posteriormente desaguou na negação da dimensão humana dos “índios”, atrelando-os à animalidade. Para o autor, as situações contemporâneas de violência extrema, em que povos indígenas são alvos de intolerâncias e condutas racistas, as quais se apoiam em uma linguagem que os situa em consonância à natureza, são reflexos dessa ação tutelar exercida pelo Estado que ativou dominações e poderes.

O processo de colonização do território brasileiro, seguido da consolidação da República é, sobretudo, a execução de um projeto que objetivou o apagamento das nações indígenas. Este projeto de alastra até os dias atuais e ganha contornos mais complexos conforme são destacados discursos e interesses difusos. Atentos à onda de conservadorismo que se alastra atualmente pelo mundo e, bem particularmente, pelo Brasil – sobretudo após o golpe parlamentar-midiático (e, em certa medida, judicial) de 2016 que teve consequências diretas nas lutas promovidas pelos movimentos indígenas pela demarcação de Terras Indígenas, bem como nas ações violentas direcionadas às aldeias –, vinculada às modalidades atuais do sistema-mundo colonial/moderno, da expansão capitalista e do neoliberalismo, tentamos, com

esse texto, trazer uma breve síntese sobre a situação, nos dias de hoje, dos povos indígenas que vivem no Brasil para mostrar que, ao mesmo tempo em que a diferença colonial parece tender para o acirramento, múltiplas formas de questionamento, de denúncia e de reversão da hegemonia da colonialidade e vários modos de resistência criativa e instauração de mecanismos de agência são produzidos pelos povos indígenas.

A contextualização histórica apresentada neste texto serviu para melhor entender tal tensão, que remonta à conjuntura na qual se encontravam os povos indígenas no momento da invasão dos colonizadores europeus, no século XVI, até a atualidade, com a culminância da organização política da resistência e a proposta de uma sociedade global mais justa. Assim, essa contextualização permitiu perceber como funciona e persiste a situação colonial e a decolonialidade do saber e do poder.

***Fabiano Gontijo** é Doutor em Antropologia pela École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), França. Professor de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, Brasil.*

***Luciana Marinho de Melo** é Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil. Professora de Sociologia e Antropologia, Instituto Federal de Roraima (IFRR), Brasil.*

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce, OLIVEIRA, Marcos W. “Novos ‘Isolados’ ou Antigos Resistentes?” In: RICARDO, Beto, RICARDO, Fany (orgs.): *Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2011, pp. 5-8.
- ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida (orgs.): *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*, São Paulo, Unesp, 2002.
- ARRUTI, José Maurício: “Etnogêneses Indígenas”, In: RICARDO, Beto, RICARDO, Fany (orgs.): *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006, pp. 50-54.
- BELTRÃO, Jane F.: *Povos Indígenas na Amazônia*, Belém, Estudos Amazônicos, 2012.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. São Paulo: Zahar, 1968.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: *A Sociologia do Brasil Indígena*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela: *Os Direitos dos Índios*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.): *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CASTRO, Edna, MARÍN, Rosa E. A.: “Amazônia Oriental: territorialidade e meio ambiente”. In: LAVINAS, L., CARLEIAL, L., NABUCO, M. R. (orgs.): *Reestruturação do Espaço Urbano e Regional no Brasil*, São Paulo, Ed. Jucitec/ANPUR, 1993.
- CASTRO, Fábio: “A Identidade Negada. Discutindo as representações e autorrepresentações dos caboclos da Amazônia”, *Revista de Antropologia*, v. 56, n. 2, 2013, pp. 431-475.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón (orgs.): *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CHAKRABARTY, Dipesh: *Habitations of Modernity*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
- CHAMBOULEYRON, Rafael: “Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão”, *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, 2010, pp. 79-114
- BRASIL: *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm (acessada diversas vezes entre agosto e setembro de 2018).
- COSTA, Francisco de A.: *Economia Camponesa nas Fronteiras do Capitalismo: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira*, Belém, NAEA, 2012a.
- COSTA, Francisco de A.: *Elementos para uma Economia Política da Amazônia: Historicidade, territorialidade, diversidade, sustentabilidade*, Belém, NAEA, 2012b.
- FUNARI, Pedro Paulo, NOELLI, Francisco S.: *Pré-História do Brasil*, São Paulo, Contexto, 2014.
- GOMES, Denise: “O Lugar dos Grafismos e das Representações na Arte Pré-Colonial Amazônica”, *Mana*, 22, 3, 2016, pp. 671-703.
- GONTIJO, Fabiano: “Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia: reflexões a partir de tipos-ideais”, *Revista FSA*, v. 14, n. 5, 2017, pp. 55-72.

- GUHA, Ranajit (org.): *Subaltern Studies I – Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982.
- GUZMÁN, Décio de A.: “Festa, Preguiça e Matulagem: o trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII”, *Revista Estudos Amazônicos*, v. XIII, n. 1, 2015, pp. 1-29.
- HARRIS, Mark: “Presente Ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo”. In: MURRIETA, R., ADAMS, C., NEVES, W. (orgs.): *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*, São Paulo, Annablume, 2006, pp. 81-108.
- HENRIQUE, Márcio C.: *Índios na Amazônia do Século XIX*, Belém, Estudos Amazônicos, 2012.
- HERNIQUE, Márcio C.: “A Perspectiva Indígena das Missões Religiosas na Amazônia (Século XIX)”, *História Social*, n. 25, 2013, pp. 133-156.
- KUPER, Adam: “O Retorno do Nativo”, *Horizontes Antropológicos*, v. 8, n. 17, 2002, pp. 213-237.
- LUCIANO, Gersem dos S.: *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje*, Brasília, MEC/SECAD, 2006.
- MATTOS, Izabel Missagia: “O Indigenismo na Transição para a República: fundamentos do SPILTN”, in: FREIRE, Carlos Augusto R. (org.): *Memória do SPI – Textos, Imagens e Documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*, Rio de Janeiro, Museu do Índio/FUNAI, 2011, pp. 157-167.
- MEGGERS, Betty J., EVANS, Clifford: “Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon”, *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 167, 1957, pp. 1-664.
- MELATTI, Júlio César: *Índios do Brasil*, Brasília, Editora da UnB, 1972.
- MELO, Luciana M.: *Povos Indígenas na Cidade de Boa Vista: estratégias identitárias e demandas políticas em contexto urbano*, Tese de Doutorado, Belém, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2018.
- MELLO, Neli A.: *Políticas Territoriais na Amazônia*, São Paulo, Annablume, 2006.
- MIGNOLO, Walter: *Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*, Belo Horizonte, EdUFMG, 2002.
- MORÁN, Emílio: *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*, Petrópolis, Vozes, 1990.
- NEVES, Eduardo G.: “Twenty Years of Amazonian Archaeology in Brazil (1977-1997)”, *Antiquity*, v. 72, n. 277, 1998, pp. 625-632.
- NEVES, Eduardo G.: *Arqueologia da Amazônia*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João: “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 47-77.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João: “Metáforas Naturalizantes e Violência Interétnica na Amazônia Contemporânea: memórias do terror e instrumentos da etnografia”, in: RODRIGUES, Léa C., SILVA, Isabelle B. P. (orgs.): *Saberes Locais, Experiências Transnacionais – Interfaces do Fazer Antropológico*, Fortaleza, ABA Publicações, 2014, pp. 73-92.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João: *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.
- PROUS, André: *O Brasil antes dos Brasileiros*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

- PENA, Sérgio D. (org.): *Homo Brasilis: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*, Ribeirão Preto, FUNPEC, 2002.
- RAMOS, Alcida, MONZILAR, Eliane: “Umatina: um exercício de humanismo interétnico”, *Série Antropológica*, n. 453, 2016, pp. 5-15.
- RIBEIRO, Berta: *O Índio na História do Brasil*, São Paulo, Global, 2009.
- RICARDO, Beto, RICARDO, Fany (orgs.): *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2017.
- ROBERTS, Patrick, HUNT, Chris, ARROYO-KALIN, Manuel, EVANS, Damian, BOIVIN, Nicole: “The Deep Human Prehistory of Global Tropical Forests and its Relevance for Modern Conservation”, *Nature Plants*, n. 3, 2017, Art. 17093.
- RODRIGUES, Carmem I.: “Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença”, *Novos Cadernos NAEA*, v. 0, n. 1, 2006, p. 119-130.
- ROOSEVELT, Anna C.: *Mound builders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajó Island, Brazil*, Nova York: Academic Press, 1991.
- RUIZ-PEINADO ALONSO, José L., CHAMBOULEYRON, Rafael. (org.): *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*, Belém, Açai / Centro de Memória da Amazônia / PPHIST-UFPA, 2010.
- SERVICE, Elman: *Primitive Social Organization: an evolutionary perspective*, Nova York, Random House, 1962.
- SAHLINS, Marshall: “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)”, *Mana*, v. 3, n. 1, 1997a, pp. 41-73.
- SAHLINS, Marshall: “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)”, *Mana*, v. 3, n. 2, 1997b, pp. 103-150.
- SALLES, Vicente: *O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão*, Belém, IAP/Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, Roberto: *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1980.
- SANTOS JÚNIOR, R. A. de O.: “Notas sobre o Dualismo Sociedade/Natureza e o Papel das Ciências Sociais na Questão Ambiental”. In: VIEIRA, I. C., TOLEDO, P. M., SANTOS JÚNIOR, R. A. de O. (orgs.): *Ambiente e Sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*, Rio de Janeiro, Garamond, 2014, pp. 79-100.
- SCHAAN, Denise: *Cultura Marajoara*, São Paulo, Senac, 2010.
- SILVA, Hilton P., RODRIGUES-CARVALHO, Claudia (orgs.): *Nossa Origem: o povoamento das Américas – visões multidisciplinares*, Rio de Janeiro, Vieira & Lent, 2006.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos: *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- STEWART, Julian H.: *Handbook of South American Indians – Volume V*, Washington, Smithsonian Institution, 1949.
- TAKETA, Brenda V.: *O Novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance*, Belém do Grão-Pará, Texto de Exame de Qualificação, Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: “Etnologia Indígena”, in: MICELI, Sérgio (org.): *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*, São Paulo, Sumaré/ANPOCS, 1999, pp. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: “No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem Não é”, in: RICARDO, Beto, RICARDO, Fany (org.): *Povos Indígenas no Brasil– 2001-2005*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006, pp. 41-49.