

# POVOS INDÍGENAS E DIREITOS HUMANOS: COMO DESAFIO DE ANTROPÓLOGOS

Jane Felipe Beltrão\*

## RESUMO

O trabalho discute, a partir de situações concretas vividas entre os Povos Indígenas: Gavião Parkatêjê e Suruí Aikewára, qual o desafio antropológico resultante da intervenção política – requerida pelo Ministério Público Federal – ao tentar auxiliar na resolução de conflitos sociais. Analisa a pertinência das ferramentas teórico-metodológicas empregadas pelos antropólogos para mediar diferenças culturais e disputas políticas. Indica como se restabelece, em caso de conflito, o diálogo e a colaboração indispensáveis enquanto regra de convivência e as dificuldades enfrentadas quando se produz a “tradução”, apresentando o “ponto de vista do nativo” que deve ser levado em conta nos inquéritos e demais processos judiciais.

## PALAVRAS CHAVE

DIREITOS INDÍGENAS; LAUDOS; GAVIÃO PARKATÊJÊ; SURUÍ AIKEWÁRA.

## ABSTRACT

This paper discusses, considering concrete situations experienced among Indigenous Peoples: Gavião Parkatêjê e Suruí Aikewára, what is the anthropologic challenge in political interventions – requested by Federal State Attorney’s Office – when aiding in the resolution of social conflicts. It analyses the relevance of anthropological methodological and theoretic tools used to mediate cultural differences and political disputes. It indicates how to reestablish, in cases of conflict, dialog and the collaboration that are indispensable as rules of acquaintanceship and are the difficulties faced when producing the “translation”, showing the “native’s point of view” that should be taken into account on the inquiries and other judicial procedures.

---

\* Antropóloga e historiadora, docente junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisadora do CNPq. Endereço eletrônico: [jane@ufpa.br](mailto:jane@ufpa.br) e [janelbeltrao@uol.com.br](mailto:janelbeltrao@uol.com.br).

## **KEYWORDS**

INDIGENOUS RIGHTS, EXPERT REPORTS, GAVIÃO PARKATÊJÊ, SURUÍ AIKEWÁRA.

### A propósito trabalho antropológico

O trabalho antropológico é necessariamente resultado de ação política, mesmo quando, o profissional realiza, unicamente, trabalho de campo, segundo os cânones da ciência, pois o exercício da Antropologia volta-se para demonstração da diversidade cultural na tentativa de compreendê-la. Os resultados obtidos pelos antropólogos funcionam (independente da vontade do profissional) como mísseis direcionados às certezas estabelecidas, docemente acalantadas pelo mundo ocidental, pois o homem não realiza sua natureza impar numa humanidade abstrata, como ensina Lévi-Strauss (1970),<sup>1</sup> especialmente, quando o mundo é marcado pela tolerância cosmopolita preconizada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos pós Segunda Guerra Mundial<sup>2</sup> e consolidada pelos receios produzidos pelo nazismo.

Considerando o cenário, é oportuno lembrar as observações de Roberto Romano: “... a comunidade acadêmica [na qual nos inserimos] não é composta por seres angélicos.”<sup>3</sup> Embora, hoje, a postura adotada pelos profissionais da Antropologia seja muito diferente daquela adotada pelos profissionais ligados aos governos coloniais na alvorada do século XX. “Por isto [ou pelo que não foi pensado] é preciso discutir regras de comportamento ético e moral no interior [da academia].”<sup>4</sup> É necessário, ainda, ter presente que Direitos Humanos é um campo minado. Posturas diferenciadas, conflito de interpretações e luta simbólica se fazem presentes, especialmente, porque os interpretes almejam a legitimidade.

Quando a ação do antropólogo se faz no sentido de auxiliar a discussão de demandas, mais fortemente a recomendação de Romano (1999) deve ser observada, pois “[a] maior parte das

---

<sup>1</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História” IN COMAS, Juan *et alli*. *Raça e Ciência I*. São Paulo, Perspectiva, 1970: 231-270.

<sup>2</sup> Sobre o assunto consultar: DINIZ, Debora. “Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi” IN *Antropologia e Direitos Humanos*. Regina Reyes Novaes & Roberto Kant de Lima (org.) Niterói, EdUFF, 2001. Para aprofundar a discussão, consultar: FONSECA, Cláudia; TERTO Jr., Veriano & ALVES, Caleb Farias. *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos – Diálogos Interdisciplinares*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2004.

<sup>3</sup> Cf. ROMANO, Roberto. “Ética e avaliação” IN *JC E-Mail*. Nº 1376, de 14 de setembro de 1999.

<sup>4</sup> Idem.

pesquisas em Ciências Sociais envolve contatos diretos, íntimos e mais ou menos perturbadores com os detalhes imediatos da vida contemporânea, contatos de um tipo que dificilmente pode deixar de afetar a sensibilidade das pessoas que os realizam.”<sup>5</sup>

Aqui, não falo em abstrato, refiro a postura que temos que tomar no dia a dia secundados ou não por uma discussão mais intensa e densa. Interrogo como agir diante das demandas oriundas de grupos sociais étnica e politicamente diferenciados? Como buscar um *norte* em meio a grupos orientados por lastro cultural diferenciado, que indicam passado compartilhado com sociedades diferentes da nossa? Como seguir caminho considerando lealdades e direitos coletivos em favor de demandas que tentam diminuir relações assimétricas, estabelecidas desde os tempos coloniais? Em resumo, como apresentar a diversidade dos Povos Indígenas, a sociedades que lhes são adversas? Com quebrar o paradigma do Direito positivo e apresentar outras epistemologias ?

Fala-se, freqüentemente, em diferenças, marcador que considero fundamental e emblemático à Antropologia, mas os universais e as semelhanças estão aí para serem tratadas. Entretanto, na maioria das vezes, não foram tratados, na verdade foram maltratados, ou melhor, “**de**tratados,” no sentido de ignorados e esquecidos. Grande parte das demandas nas quais somos convidados/chamados a atuar, os povos possuem enorme poder de expressão oral, eloquência nem sempre presente, pela impossibilidade de transcrição, às peças escritas e fundamentadas que, como peritos, somos obrigados a produzir.

Os Povos Indígenas possuem essa capacidade de expressão oral a que me referi antes, mas as ferramentas de trabalho do antropólogo não captam 50% do que nos é dito, sendo otimista. O fato transforma laudos em peças, não muito expressivas, se considerarmos a gravidade das dificuldades e, sobretudo, dos conflitos referidos pelos demandantes dos serviços antropológicos. Por outro lado, os Povos Indígenas ao se expressarem com eloquência nem sempre são compreendidos pelas autoridades, pois usam epistemologia própria.<sup>6</sup> Mas, as autoridades, mesmo sem compreender integralmente o dito, terminam por decidir suas vidas, desde a oferta de uma simples oficina até a solução de conflitos de terra. As questões e desafios enfrentados pelos antropólogos não passam, unicamente, pela diferença, mas, especialmente, pelo entendimento da diversidade como direito à diferença e não como sinônimo de desigualdade. Temos obrigação de

---

<sup>5</sup> Cf. GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2001: 31.

<sup>6</sup> Sobre o assunto consultar: FERNÁNDEZ O., Marcelo. La ley del Ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (Justicia Mayor e Justicia Menor) en comunidades aymaras. La Paz-Bolivia, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2000 e MOREIRA, Manuel. La cultura Jurídica Guarani. Argentina, Antropofagia, 2005.

buscar instrumentos eficientes de transcrição da eloquência dos povos que atendemos para evitar que os equívocos se perpetuem. Urge compreender a epistemologia indígena e torná-la inteligível às autoridades.

Para os fins do trabalho, tomo, como referência, a conotação mais ampla da palavra laudo, no sentido de “aprovo,”<sup>7</sup> observo a “norma,” o “preceito” e todas as analogias referentes ao julgamento,<sup>8</sup> pois são conteúdo e continente da incumbência, responsabilidade a ser contabilizada pelo autor do trabalho. Penso o laudo como possibilidade de restauração de direitos que podem ser pensados como Direitos Humanos.

Minha discussão fundamenta-se em experiências resultantes da elaboração de laudos antropológicos produzidos em função de impactos ambientais, acidentes e crimes em terras indígenas, quando as autoridades cheias de dúvidas, ou munidas de muitas (in)certezas perguntam: eles são índios? Eles têm direitos?

Chamo atenção que os laudos exarados, no mais das vezes, são trabalhos solitários, quando muito podemos dialogar com os representantes do Ministério Público Federal. As experiências às quais me refiro, foram vivenciadas junto a povos indígenas no Pará. Ao discutir minhas experiências, como antropóloga, o faço como diz Geertz, por acreditá-las “... comuns e até universais entre os que se dedicam a trabalho semelhante, sendo portanto representativas de algo mais do que elas mesmas ou eu.”<sup>9</sup> Portanto, embora localizadas no campo das teorias sobre as quais temos obrigação de nos debruçar, são pontuadas por casos concretos que podem e devem ser discutidos coletivamente.

Os laudos antropológicos estão em alta, especialmente pela necessidade de se observar preceitos constitucionais, muito mais que nos anos setenta, quando se falava timidamente demarcação de terras indígenas ou em “devolução” de resultados de pesquisa, após a “descoberta” do método freiriano.<sup>10</sup> Entretanto, as dificuldades na caminhada do século XX ao XXI não diminuiram em função da experiência. Hoje, mais do que ontem, somos chamados por juízes,

---

<sup>7</sup> Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975: 823. Verbetes Laudo.

<sup>8</sup> Cf. AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário Analógico da Língua Portuguesa (idéias afins)*. Brasília, Coordenada/Thesaurus, 1983: 224-226. Verbetes Julgamento.

<sup>9</sup> Cf. GEERTZ, 2001: 32.

<sup>10</sup> Sobre o assunto consultar: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, 1975a, FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro, 1975b e FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, 1975c.

procuradores e comunidades para demonstrar, isto ou aquilo, tarefas que exigem tanto trabalho etnográfico, quanto uma dissertação de mestrado ou tese de doutorado, mas que não podem e não devem apresentar-se como tal, pois perderiam o valor heurístico no momento de dirimir querelas. Falo, pois de escritos políticos, de argumentos para “convencer” autoridades judiciárias a prestar atenção aos Direitos Indígenas.

Vou trabalhar com dois processos que correram/correm na Justiça Federal em Marabá no sudeste do Pará, que resultaram em conflitos, para argumentar sobre Direitos Humanos e Povos Indígenas. Feitos para povos indígenas diferentes – entre si e pelas circunstâncias das ocorrências – mas ilustrativos da dificuldade de fazer cumprir preceitos legais em área de fronteira.

## Os Gavião Parkatêjê<sup>11</sup> e o corpo caído no chão<sup>12</sup>

No começo, um inquérito policial referente aos Gavião Parkatêjê foi instaurado:

“[...] para verificar a procedência da comunicação de crime contido no documento [Ficha de ocorrência N° 595783 de 19.03.2000 – Delegacia Municipal de Marabá/Pará] [...] que relata que os índios da Reserva Indígena Mãe Maria, após encontrarem invasores extraindo castanhas no interior da referida reserva, teriam efetuado disparos de arma de fogo na direção destes, baleando um destes que não resistindo veio a falecer.”<sup>13</sup>

Chamada para elaborar laudo, pois as autoridades tinham dúvidas se os índios compreendiam ou não os códigos não-indígenas, ouvi dos Parkatêjê a versão que apresento a seguir. Antes, permito-me informar o contexto da narrativa feita, coletivamente, pelos guerreiros,<sup>14</sup> com suas vozes graves, às vezes roucas pelo consumo do tabaco, informando de maneira altiva, como defendem a terra de invasores, mas ao mesmo tempo “falavam em súplica”, como se diante de um juiz estivessem a rogar compreensão às suas leis, aos seus códigos, diferenciados, corretos no contexto social em que se encontram, a terra Mãe Maria, o chão que lhes oferece, tradicionalmente, coerência cultural e social.

<sup>11</sup> Povo Indígena de origem Timbira pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê cujas terras tradicionais localizam-se no médio Rio Tocantins no estado do Pará.

<sup>12</sup> Para a versão completa do caso consultar: BELTRÃO, Jane Felipe. “Haraxare Krokti Ronore Konxarti e a vigilância do território Gavião Parkatêjê – Laudo Antropológico” *IN Humanitas. Belém, CFCH/UFPA, V. 13, N° 1/2, 2004: pp. 101-111.*

<sup>13</sup> Cf. Processo: 2000.39.01.001072-0 Classe 15600, Inquérito Policial depositado na sede da Polícia Federal Marabá – Pará – Brasil.

<sup>14</sup> Denominação dos homens mais experientes que podem negociar com não-índios pelo *status* que ocupam socialmente.

A primeira reunião começa solene, como uma cimeira<sup>15</sup> internacional, em silêncio os guerreiros aguardam a presença de Topramre Krohokrenhum Jõpaipaire para dar início aos trabalhos. Ele inicia o relato:

“eu quero contar, mas não posso. Parkatêjê é diferente de *kupen* [branco], [respira fundo, pita o tabaco e prossegue] *kupen* [branco] briga de dois, os outro olha, assiste parado, nós não. Os nossos briga de bolo, todos da comunidade se joga, briga o bolo todo, ninguém sabe quem caceta quem. Eu não pode dizê que foi [olha à volta e com os olhos fixos no infinito da mata, informa] ele, aquele, não pode, não sei, nós luta pela terra, terra nossa.”

Haraxare Krokto Ronore Konxarti toma a palavra e relata:

“... o capitão<sup>16</sup> soube que ‘tavo roubando castanha, ele queria í lá, mas quem tem de vigiá, é a vigilância. Tinha de sete saco de castanha prá mais, esperando a tropa,<sup>17</sup> a castanha era do capitão. Nós saiu daqui em pra fazê ronda, era dia antes do caso, fômo prá pernoitá. Pegamo muita chuva, noite toda, quando amanheceu, saímo pra dá busca.”

Nakoti toma a palavra e usando a onomatopéia correspondente, diz

“... tá ..., tá ..., tá ... [move as mãos imitando o facão no corte da castanha dentro da colocação] [...] era perto, de um quilômetro, se muito. Matias mandou a gente voltá e chamá os companheiro. Nós voltemo, trazendo os outros, daí nós fomos cercando o barulho do corte assim [...] [os vigilantes levantam e se arrumam em ‘v’ indicando o cerco] mas não teve forma de fechá, daí vimos três. Gritamos pra pará, dois pára, um corre.”

Haraxare Krokto Ronore Konxarti retoma a palavra e usando da condição de chefe da Associação Indígena Parkatêjê Amjiptâr Kaxuwa, explica:

“[...] as ordem nossa é mandá pará, esperá se entregá. A gente grita pára, daí eles para, sabe que ‘tá errado, mas tem muito que corre e quando corre é que não quer conversá, ‘tá fugindo. Se foge, que roubá. Daí nós atiremo de cartucheira, era pra mais de dez [segundo alguns eram dezoito, pois quando saem na vigilância saem em cerca de duas dezenas] como foi de bolo, eu penso assim ‘né ... a gente atirou prá assustá, daí *kupen* [branco] para, mas acho que tiro variado, pegou o hôme, daí caiu.”

Como tinha dúvidas perguntei, como eram dadas as ordens, eles repetiram, como se estivessem diante do perigo e dois ou três responderam “[...] para [...] para [...] volta, volta [...]”

---

<sup>15</sup> A solenidade era tamanha que, chamar a reunião de conferência é pouco, preciso de designativo em português de Portugal para informar ao leitor da solenidade manifesta pelos interlocutores Gavião Parkatêjê, gente que luta sem perder a doçura diplomática da palavra, arma poderosa e capaz de estabelecer diálogos que nuancem a diferença em nome da necessária pluralidade.

<sup>16</sup> Denominação *kupen* [branca] de Topramre Krohokrenhum Jõpaipaire, líder entre os Parkatêjê.

<sup>17</sup> A amêndoa denominada castanha-do-pará, após a queda do ouriço, é tirada/cortada e ‘armazenada’ sob as castanheiras, no interior das colocações, aguardando a retirada por tropas de burros ou pequenos tratores que percorrem as picadas abertas na mata. Colocação ou bola de castanha é a denominação regional dada à grande concentração de castanheiras, nos castanhais nativos, como no caso dos castanhais existentes em Mãe Maria.

Jamxere Lopes Kaprektyre, adivinhando a dúvida, disse: “nós fala com *kupen* [branco] em português, nós não fala na língua [ou seja em Parkatêjê], se falá na língua ele não para [...]” É interessante observar que língua para os Parkatêjê é a materna, mas cedo aprenderam que sem falar português, não são entendidos e, mesmo assim, o entendimento com não-índios não é sinônimo de respeito e tão pouco de ser ouvido.

Perguntei, ainda, o que é tiro variado? Ao que Haraxare Krokti Ronore Konxarti respondeu,

“[...] é tiro que não vai direto, não é como caçá que a gente atira pra acertá, nós não atira em gente, nós atirô, por que a gente quando vigia, caça também, por isso nós ‘tava de arma, nossa arma é de caça. Tiro variado, é assim ... quando bate antes, noutra coisa, um pau, uma coisa [apontando a esteira trançada que serve de obstáculo à brincadeira de flechas] como a flecha, antes de tomá rumo bate lá.”

A conversa estava animada, os detalhes fluíam, todos se divertiam com a minha ignorância, pois mesmo aqueles que não são bons arqueiros, sabem o que é “tiro variado”, eles estavam felizes ensinando à antropóloga. Brincaram, indicando bons arqueiros como aqueles que atiram variando, mas um deles em tom grave informou: “doutora, nós atira em caça, em gente não [...],” os demais protagonistas, fizeram sinais concordando com a observação.

De cimeira internacional o encontro transformou-se em conversa coloquial. Mas, em tom solene ou brincalhão, os Parkatêjê iam se apresentando, o relato não estava encerrado. Haraxare Krokti Ronore Konxarti informou:

“quando *kupen* [branco] caiu era muito sangue, nós juntemos todos e viemo trazendo *kupen* [branco] com sangue. Vim na frente, correndo pra avisá, tinha que socorrê, nós se defendeu, mas ele ‘tava ferido. Corri muito, pra socorrê e os meninos [apontou os vigilantes mais jovens, junto com os mais velhos] vieram trazendo o hôme. Daí telefonô pra Josimar [funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)], mas quando eles chegaram, o hôme tava morto, mesmo dando água, foi triste! É ... [pensativo] índio que não presta, mas nós ‘tava em casa, por que ele não parou, por que ele não ouviu, nós atirou pra cima”

Todos guardaram silêncio. O relato encerrara. A narrativa coletiva dos Gavião *Parkatêjê* confere com os termos de declarações constantes do processo, com uma diferença, a narrativa foi feita nos termos da comunidade (como, aliás, deveriam ser as oitivas), além de ser uma construção coletiva, que os protagonistas, por estarem presentes, possuem direito de ratificar ou retificar.

Do ponto de vista social, os depoimentos que compõem a narrativa apresentada, ouvida e registrada, em Mãe Maria, grosso modo seria a reconstituição dos acontecimentos, contada na

tentativa de repor, pela lei Parkatêjê, os acontecimentos, sem que esse fosse o intento dos membros da comunidade, pois para eles não existe o que nós, os não-índios, chamamos reconstituição do crime. Pelo sistema jurídico vigente não há delegacias, inquéritos e tantos outros passos necessários à ação da justiça entre nós, os não-índios. No rito Parkatêjê não há instâncias de apuração, o direito é consuetudinário e a ação social é performática, teatral. Esta é a diferença a ser considerada, visto que no sudeste do Pará, a sociedade é plural e o respeito deveria ser assegurado pela legislação vigente.

Este é o dilema, mas obrigada por dever ético de ofício a demonstrar cabalmente ao delegado, ao procurador e à sociedade envolvente o acontecimento, segui sem responder diretamente a pergunta “quem matou?” Usei da comparação, tão cara ao exercício da Antropologia, qual seja apontar outras situações etnográficas que possam iluminar o raciocínio. No caso, segui a trilha de Nakoti Gavião, ao complementar o líder Parkatêjê, que, sabiamente, pergunta dirigindo a palavra a mim: “doutora, se a senhora cria galinha e o ladrão vem roubá, a senhora gosta? Que a senhora faz? Ele mesmo responde: “nós vai lá, saber quem é [...]” E, prossegue, “[...] ao encontrá o ladrão a gente conversa, mas ‘abuso’ a gente não atura, ‘tá em casa [...]” Outra norma Parkatêjê emerge: necessidade se tolera e se assiste, “[...] a gente dá a mão [...], abuso não se tolera, se combate.” Na minha pobre tradução, o incidente que levou um branco à morte foi um abuso, posto que as terras de Mãe Maria foram invadidas. O acidente foi uma fatalidade, ou como dizemos nós ocorreu em legítima defesa do território invadido.

## Os Suruí Aikewára<sup>18</sup> e o corpo insepulto<sup>19</sup>

No caso dos Suruí Aikewára, há um inquérito policial instaurado pela Delegacia de Polícia Federal, em Marabá/Pará,<sup>20</sup> por meio da Portaria Nº 146/03, de 9 de maio de 2003, no qual

---

<sup>18</sup> Povo Indígena Tupi cujas terras tradicionais encontram-se na área do rio Araguaia no estado do Pará.

<sup>19</sup> Para uma versão completa do processo, conferir: BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré & MOREIRA, Hélio Luiz Fonseca. De agredidos a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí-Aikewára Versus Divino Eterno – Laudo Antropológico. Belém, UFPA, 2003. (mimeo)



os Suruí Aikewára são indiciados pela prática de roubo qualificado e lesão corporal<sup>21</sup> contra Divino Eterno da Silva.

Um corpo despido e em adiantado estado de decomposição foi encontrado por Jurandir em meio à mata marginal à BR 153. Assustado, o Suruí retornou à aldeia e relatou a ocorrência aos demais membros da comunidade. Na ocasião Mairá, o líder dos Suruí Aikewára, acompanhado de outros índios e de Mário Pereira<sup>22</sup> foram ao local para verificar o acontecido.

Ao chegarem ao referido local, por estar escuro, e temerem corpos não enterrados, os índios solicitaram a Mário que fosse olhar o cadáver. O mesmo, utilizando uma lanterna, observou tratar-se de um corpo do sexo masculino.

Mairá retornou à aldeia e, imediatamente, comunicou o ocorrido à FUNAI, em Marabá, pelo rádio, pedindo a retirada do cadáver para evitar transtornos aos membros da comunidade, pois o corpo insepulto podia provocar os Karuaras.<sup>23</sup> Enquanto, Mairá ultimava as providências, seus liderados fartos dos abusos dos *kamará* (brancos), em reunião realizada na própria estrada, às adjacências do local onde foi encontrado o cadáver, decidiram conjuntamente produzir o “entupidimento”<sup>24</sup> da rodovia, ocupando as duas extremidades da terra indígena, cortadas pela BR153.

Na extremidade chamada de Gameleira, próximo aos limites do município de São Geraldo do Araguaia, além das “galhadas”, os índios contaram com a colaboração dos caminhoneiros que compreenderam e aderiram à manifestação, colocando caminhões para ajudar a “entupidinir” a ponte sobre o rio Gameleira.

Às proximidades da aldeia, o “entupidimento” da rodovia foi realizado com troncos e galhos de árvores, dispostos na estrada. Nessa extremidade, participavam da ação, majoritariamente, jovens na faixa de 16 a 24 anos.

---

<sup>20</sup> O inquérito policial é presidido pelo Delegado de Polícia Federal José Antônio da Silva fundamentado no Boletim de Ocorrência lavrado na Delegacia de Polícia Civil, do Município de São Geraldo do Araguaia, sob N° 2003.000110, em 17 de março de 2003.

<sup>21</sup> Artigos 157, § 2º, I e 129, todos do Código Penal Brasileiro (CPB).

<sup>22</sup> Engenheiro florestal que participava, à época de projeto desenvolvido na aldeia. O depoimento do profissional foi concedido por meio de entrevista, concedida em 14.06.2003, em Belém.

<sup>23</sup> Espíritos especiais que podem causar doenças e mortes quando descontrolados.

<sup>24</sup> Expressão utilizada pelos Suruí Aikewára para designar a obstrução da BR-153. Ao produzir o “entupidimento” (que pode ser traduzido como um entupimento que ocasiona impedimento) os membros da comunidade reúnem troncos, galhos e toda sorte de madeira que possa se constituir em obstáculo, ao obstáculo em si, os Suruí denominam “galhadas”.

O “entupimento” não foi absoluto. Quando os carros se aproximavam, os indígenas sinalizavam, explicavam aos motoristas as razões da ação e os mesmos retornavam para a localidade denominada Some Home.<sup>25</sup> Todavia, constatadas urgências, os carros eram autorizados a passar.

Em decorrência da difusão da notícia do “entupimento” da rodovia entre os motoristas reunidos em Some Home, os carros começaram a se concentrar nessa localidade e não seguiam viagem. Assim, por volta das vinte e três horas do dia 16 de março de 2003, o tráfego de veículos leves e pesados na rodovia foi reduzido a zero.

Por volta das seis horas da manhã do dia seguinte, os Suruí se encontravam na estrada quando o caminhão placa: KEI 6935, conduzido por Divino Eterno da Silva se aproximou e, mesmo ante a sinalização para que parasse, em alta velocidade avançou por sobre a “galhada” à altura do portão da entrada da aldeia, quase atropelando quatro dos índios que guarneciam o “entupimento”, que “pularam como goleiros” na rodovia para não serem atropelados, sofrendo ferimentos nos cotovelos e joelhos. Informa Tatawirá:

“[...] meu irmão disse que deu um sinal pra ele, né, deu sinal com a lanterna, pra ele, ele piscou três vezes a lanterna dele lá, aí disse que ele... de longe ele vinha matando a carreira, aí disse que quando ele chega mais pra cá um pouquinho, quando o meu irmão foi lá pra conversar com ele, aí disse que ele... na hora que ele foi chegando quase lá, disse que ele acelerou o carro e passou por cima dos paus, aí que o meu irmão também pulou fora da estrada lá. E os outros que tava lá pertinho dos paus, lá na barreira lá, aí disse que pulou tudinho no mato, se não tivesse pulado nenhum, ele tinha passado por riba, lá, [...]”<sup>26</sup>

Segundo os Suruí o caminhão quase vira, mas não parou, continuou avançando em direção aos membros da comunidade, ocasião em que um dos integrantes da área conflagrada fez disparos de advertência<sup>27</sup> e contra a lateral do caminhão, posto que o motorista não atendia aos sinais de parar.

---

<sup>25</sup> Segundo relatos coletados em campo, em junho de 2003, os motoristas ficaram concentrados no Some Home aguardando a liberação da rodovia e informavam aos demais sobre o assunto.

<sup>26</sup> Depoimento dado, durante a entrevista coletiva concedida pelos Suruí Aikewára, em 19.06.2003, na aldeia. Filho de Tibakú e Terí é um jovem recatado e tímido, pouco fala. Creio que se manifestou durante entrevista coletiva para reforçar os depoimentos de Tymykong e Tawé, além de sair em defesa do irmão dele, Arakapitã, um dos jovens quase atropelados por Divino Eterno, e da mãe, Terí, que foi acusada pelo caminhoneiro na queixa prestada na Delegacia de Polícia em São Geraldo do Araguaia. (Destques meus)

<sup>27</sup> Os índios que guarneciam o “entupimento” nesse trecho da estrada eram em sua maioria jovens e estavam desarmados. Todavia, alguém não identificado, portando cartucheira usada para caça de animais, ao perceber o perigo, o desrespeito à barreira e o risco à vida dos demais, disparou um tiro de advertência e um outro que atingiu a lateral do caminhão.

Transposta a “galhada”, Divino Eterno percorreu cerca de 9 km em terra indígena, em alta velocidade, mas não teve como ultrapassar a ponte sobre o rio Gameleira, pois, além da “galhada” havia carretas obstruindo a rodovia.

Ao chegar nesse limite, Divino Eterno que se fazia acompanhar de Juliana Ferreira Pagani, desceu do carro, ocasião em que informou ter ultrapassado a barreira por estar dirigindo a 120 km/h, o freio estar danificado e sua mulher estar passando mal. Insatisfeitos com a desculpa, os Suruí integrantes da barreira resolveram deter Divino Eterno e esperar o “povo” chegar para esclarecer os fatos. Quotidianamente e em momento de crise e/ou conflito as ações Suruí são fruto de deliberação coletiva, daí porque se fez necessário esperar o “povo” chegar, pelas normas vigentes não se age individualmente.

Segundo Tymykong:<sup>28</sup>

mas ele que foi culpado, porque ele veio com falta de respeito, porque ele não teve paciência aí como [...] a ambulância parou lá e falou assim: “ô [...] meu amigo índio eu posso passar que aqui tem um paciente passano mal”, aí o pessoal empurrava o pauzão assim que tava no meio, aí ele passava. E ele, porque não pediu também. Ele disse que tava com essa mulhezinha doente aí passou. Não é por causa que essa mulher tava passano mal. E porquê que ele não pediu que nem os outro pediram? Pois é.”<sup>29</sup>

Tymykong estava apontando uma diferença entre os *kamará* (brancos). Há *kamará* que repeita os índios e se refere a eles como “meu amigo índio”, no caso de Divino Eterno o respeito foi esquecido.

Ao saber que um carro havia transposto à força a “galhada” disposta na rodovia, Mairá, se fez acompanhar de outros membros da comunidade e de Mário Pereira que, dirigiu o carro da aldeia até a ponte do rio Gameleira, onde possivelmente estaria retido o veículo. Ao chegarem ao local, observaram que o motorista e sua companheira estavam detidos para serem conduzidos à guarita da entrada da aldeia.

Nessa ocasião foi permitido a Divino Eterno estabelecer comunicação, através do rádio de um dos caminhões que obstruía a rodovia. Todavia, em sua comunicação o mesmo fez

---

<sup>28</sup> Filha de Muretama e Awasaí, pajé entre os Suruí Aikewára, foi professora na aldeia e, entre as mulheres casadas que ainda não são guerreiras (classe de idade, atingida entre 45 e 50 anos), destaca-se pela força com que reivindica seus direitos e dos demais Aikewára; por diversas vezes, representou os Suruí em eventos organizados por entidades que trabalham com os índios, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) por exemplo. Na reunião realizada em 19. 06. 2003 Tymykong, destacada pelo cacique Mairá para relatar os fatos ocorridos em 17 de março de 2003, falou em primeiro lugar e foi apoiada e endossada pelos presentes à reunião.

<sup>29</sup> Depoimento feito durante entrevista coletiva concedida, pelos Suruí Aikewára, em 19.06.2003, na aldeia. (Destques meus)

comentários considerados ofensivos pelos índios,<sup>30</sup> que decidiram suspender o contato, dado o desrespeito.

Em seguida, o caminhão, Divino Eterno e Juliana Pagani foram conduzidos à aldeia, ficando ele ao lado da guarita localizada à entrada, ocasião em que as mães dos jovens que quase foram atropelados ao guarnecerem o “entupidimento” da estrada, sofrendo lesões corporais, por “pularem como goleiros” para não serem apanhados e mortos, passaram-lhe a paxiba<sup>31</sup> em rosto, pois com sua conduta, transgrediu normas socialmente instituídas entre os Suruí Aikewára, sendo considerado *kamará punura* (branco ruim).

São uníssonas as declarações que, somente as mulheres, mães que diante possibilidade de terem visto seus filhos mortos, por desrespeito a uma decisão coletiva, passaram a “paxiba” em Divino Eterno. Como informa Tatawirá:

“aí nós dexemo ele lá. Preso aí. Aí quando...Aí o pessoal...quando ele chegou aqui né. Nós pedimo lá, nós fomo, nós tava lá né, “ó, né pra vocês fica judiando muito dele lá não, porque ele não machucou nenhum de nós né, agora, se nós mata ele aqui, aí nós perdi os direito nosso, nós perdi nosso direito”. Aí o pessoal: “então tá bom”. Aí ele chegou aqui né, dizem que ele falou meio mundo de besteira pro pessoal, falou que não gostava de índio, aí os pessoal nosso, não gostaram né, aí pegaram a paxiba e passaram na cara dele. Aí foi só isso também.”<sup>32</sup>

Diferentemente, Juliana Pagani foi conduzida à casa da vigilância, ao lado da qual foi estacionado o caminhão de Divino, sem sofrer qualquer tipo de sanção.

Segundo o depoimento de Mário Pereira, confirmado por diversos outros depoimentos, Juliana declarou que ao chegarem em Some Home foram informados que a rodovia estava obstruída, mas que se fosse urgente poderia falar com os índios que eles liberariam, visto não terem a “fama” de violentos. Nessa ocasião, os caminhoneiros avisaram a Divino que não deveria passar, mas Divino teria retrucado afirmando que iria passar.<sup>33</sup> Tatawirá relatou indignado que o caminhoneiro teria dito aos demais: “ah, rapa vocês não passa porque vocês são tudo frouxo

---

<sup>30</sup> Diversos foram os relatos confirmando que Divino teria dito estar “preso no meio da selva amazônica, por índios selvagens, bandidos (...)” e adjetivos congêneres, bem como que “odeia índios”.

<sup>31</sup> Raízes aéreas de palmeira denominada Paxiúba (*Iriartea exorrhiza*) que de tão ásperas e duras são usadas para ralar castanha e coco. “Passar a paxiba” no corpo de um transgressor tem como finalidade marcá-lo para que não esqueça do ato de violar regras socialmente estabelecidas.

<sup>32</sup> Depoimento feito durante entrevista coletiva concedida, pelos Suruí Aikewára, em 19.06.2003, na aldeia. (Destques meus)

<sup>33</sup> Segundo alguns depoimentos, Divino Eterno, em seus arroubos de macho teria usado palavras de baixo calão, fato que deixou os Suruí estarecidos e indignados. Para confirmar sua valentia e seu atrevimento, declarou ser “escroto”.

parece, mas eu passo lá, quer ver eu passar agorinha também lá?” E Tatawirá conclui “... ele é atrevido queria passar!”

O veículo de Divino ficou estacionado à entrada da aldeia, tendo sido vistoriado pelos índios para verificar se havia armas no porta-luvas, ocasião em que descobriram que o proprietário possuía duas carteiras de identidades com nomes distintos e fotografias diversas para documentos com roupas variadas, dois registros de contribuinte (CIC), fato levado ao conhecimento de Mário Pereira e repassado aos representantes da FUNAI, com a sugestão dos Suruí de aguardar a chegada da polícia.

Por volta das 11h40, ainda no dia 17 de março de 2003, chegaram à aldeia os representantes da FUNAI, senhores Carlos Loureiro, engenheiro agrônomo e Tibério, chefe de posto, e um outro funcionário, que os índios referem como Brasil. Desrespeitando as sugestões de Mairá e dos demais membros da comunidade determinaram a liberação imediata de Divino Eterno e Juliana Paganí. Ato intempestivo, pois como repetem em coro indignado os Suruí: “por que não esperaram a polícia?” No mesmo dia, segundo os Suruí, por volta das 21h, o administrador executivo regional da FUNAI, em Marabá, senhor Eimar Araújo “desentupidiu” a estrada.

Tawé<sup>34</sup> ao se pronunciar sobre o desrespeito dos funcionários da FUNAI ao soltarem os *kamará punura* (branco ruim), “desentupidinirem” a rodovia,

“antes disso quando eles encontraram o cadáver pra lá, nós pedimo duas vezes, pra FUNAI, mandar vir pra fazer, trazer algum da polícia, vim reparar o cadáver né, aí nenhum deu a resposta pra nós, aí ficou [...] Foi pelo rádio... Aí eles falaram: “não tamo de férias, não pode ser, que num sei o que lá, só na reunião, num sei o que” então nós ficemo dois dias esperano eles. Aí por causa desse daí, eles fizeram três dias, já que num veio também, por três dias. Aí que nós começamos a botar os paus. Foi assim que aconteceu né, por que nenhum, nem policial não respondeu, nem delegacia, nem... nem polícia. Nenhuma não atendeu não. Foi por isso que nós colocemo lá os paus na estrada, pra vê se eles vinha atender mais rápido e não veio. Aí depois que fizeram. Isso aconteceu com esse homem, o caminhonero que passou aí. Foi depois disso que eles vieram. Pediram até desculpa. “Não, não foi, não foi por que nós não quisemo não, foi por que a gente tava tudo ocupado, não sei o que”. Aí mais, ficou mais uns dias ainda pra vim as pessoa que pega o corpo né, ficou mais uns dias ainda.” (Destques meus)

---

<sup>34</sup> Responsável pela vigilância da entrada da aldeia, onde mora numa casa com a família. Quando chega alguém à aldeia é primeiro a ele que se dirige, Mairá e a comunidade lhe dão o poder de fazer alguém voltar do portão da entrada, se for o caso. Ele é, portanto, uma pessoa treinada para negociar, por isso o depoimento dele a respeito de como deve proceder uma pessoa é dado com autoridade. Ao se pronunciar, Tawé teve apoio de vários dos presentes à reunião de 19 de junho de 2003.

Para compreender a ação dos índios, em face ao transtorno produzido pelo corpo despejado na Área Indígena Sororó e o entrevero com as autoridades que representavam a FUNAI é preciso compreender a cultura dos índios.

Os Suruí Aikewára têm verdadeira repulsa a um corpo em decomposição, seja ele humano ou animal. Isso lhes provoca nojo, “sevarú”. Para eles um corpo em decomposição é algo impuro. Impuros também e impróprios ao consumo ficam os animais que desse corpo se alimentam, pois ficarão doentes. Procurando evitar as doenças, o lugar onde foi jogado o corpo do *kamará* (branco) foi interditado para a prática das atividades tradicionais dos Suruí.

Isso é prejudicial para os Suruí tanto cultural como economicamente, uma vez que ali estão situam as colocações de castanha de algumas famílias, um dos principais produtos comercializados pelos índios. Além do que, o lugar é uma das referências para a pesca, pois reúne algumas quotas dos escassos recursos hídricos que a eles restou depois da demarcação da Área Indígena Sororó.

Ter um espaço interditado às atividades necessárias à sobrevivência é preocupante em qualquer contexto, sobretudo entre os Suruí, que enfrentaram/enfrentam problemas que provocaram/provocam escassez de alimentos, como é o caso dos incêndios que atingem a Área anualmente.

Além disso, o corpo jogado na Área representa a interrupção do ciclo de vida tal como o concebem os Suruí Aikewára. Os mortos devem ser enterrados e de forma ritual. Jogar o corpo, mesmo de um desconhecido, no mato ou na pista é coisa de *kamará* (branco) e de branco “ruim” (criminoso), não de Suruí. Da maneira como foi encontrado, o corpo, além de contaminar os animais, é um incômodo para os Suruí, pois o espírito dele vaga num território que não é o seu, ele é um intruso no universo Aikewára.

A versão dos Suruí, constante do laudo, indica que os índios – por não estarem familiarizados com os procedimentos não-indígenas e mal assessorados pela FUNAI – deixaram de prestar queixa, de fazer o registro da ocorrência, tornando-se duplamente vitimados: (1) pela ameaça sofrida em 17 de março de 2003 e (2) pela denúncia oferecida em São Geraldo do Araguaia, por Divino Eteno, que origina seu indiciamento.

Indicar a conduta praticada pelos Suruí Aikewára como crime de roubo qualificado e lesão corporal, é o meio pelo qual a Polícia Federal traduz a ocorrência, mas a linguagem da decisão jurídica cria um sentido de justiça determinado pelos parâmetros do sistema jurídico brasileiro.

Portanto, a imputação criminal e a instauração do procedimento, não se reduzem apenas a técnicas de organizar a evidência e apurar o fato, dito criminoso, pois descrevem uma série de eventos no qual se encontra enraizada uma concepção geral do mundo e a suposta representação verdadeira do acontecimento.

É Geertz (1998) que, ao analisar fatos e leis em perspectiva comparativa afirma que o pluralismo jurídico se constitui elemento central no cenário moderno – e o Brasil integra este cenário – e não pode ser pensado como anomalia temporária. Portanto, nessa dissensão, a visão instrumental do direito, que ante esse caso específico opere meios para tornar realidade valores sociais estabelecidos em outro contexto, não é válida, embora possa ser legítima e legal. Assim, faz-se necessário pensar o direito em uma dimensão hermenêutica,

“... como uma forma de dar um sentido específico, a coisas específicas em lugares específicos (coisas que acontecem ou deixam de acontecer, coisas que poderiam acontecer), de modo que esses instrumentos nobres, sinistros ou meramente práticos possam adotar formas específicas e ter um impacto específico.” (GEERTZ, 1998: 351)<sup>35</sup>

No inquérito, caso a versão Suruí não seja considerada, poder-se-á produzir, em respostas a essa dissensão, a esterilização dos fatos, pervertendo tanto a prática do direito quanto as reflexões possam incidir sobre ele. Faz-se imperioso considerar a sensibilidade jurídica<sup>36</sup> dos indígenas indiciados no Inquérito, ainda não encerrado.

## Dos Direitos reivindicados pelos Indígenas

Pelo exposto, os direitos indígenas violados produziram situações conflituosas cuja as evidências são corpos caído e abandonado em terra indígena (Quadro 1).

**Quadro 1. Síntese dos acontecimentos alvo de inquérito policial**

<b>Violação dos territórios indígenas</b>	<b>Incidente</b>	<b>Razão do inquérito</b>	<b>Conflito</b>	<b>Acusados</b>
---	------------------	---------------------------	-----------------	-----------------

<sup>35</sup> Cf. GEERTZ, Clifford. *O Saber Local. Novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1998.

<sup>36</sup> Por sensibilidade jurídica compreende-se “... complexo de caracterizações e suposições, estórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos...” Sobre o assunto, conferir: GEERTZ, 1998: 325, anteriormente citado.

Roubo de castanha na Reserva Indígena Mãe Maria (Gavião Parkatêjê)	1. Perda na produção de castanha 2. Morte de branco dentro da Reserva	Comunicação de crime na Reserva	Quem disparou arma de fogo baleando um homem que veio a falecer?	Chefe da vigilância da Reserva Indígena Mãe Maria
Corpo insepulto encontrado na Área Indígena Sororó (Suruí Aikewára)	1. Corpo abandonado na Área 2. Ameaça ao equilíbrio homem/natureza 2. Obstrução da BR 153 3. Invasão da Área por caminhoneiro	Queixa pela prática de roubo qualificado e lesão corporal contra os Suruí	Quem praticou o roubo qualificado e a lesão corporal?	Umassu, Teri e Alex, índios da Área Indígena Sororó

No caso Gavião Parkatêjê houve um “comunicado” e a partir dele busca-se esclarecer as ocorrências. Quanto ao acontecido entre os Suruí Aikewára, as tentativas de “comunicar” a existência de corpo insepulto em seu território, não foram ouvidas e os índios ao determinarem a obstrução da rodovia foram ameaçados, mas sem habilidade de se movimentar pelos cânones do sistema jurídico brasileiro passaram de agredidos a indiciados.

No decorrer do inquérito os Gavião e os Suruí estavam dispostos a ver esclarecidas as situações, mas do ponto de vista dos protagonistas o inquérito foi feito desconhecendo que as ações indígenas são necessariamente coletivas, fato que torna difícil atender as demandas do sistema jurídico brasileiro e gera um sem número de questionamentos (Quadro 2).

### **Quadro 2. Síntese dos acontecimentos do ponto de vista indígena**

<b>Povo indígena</b>	<b>Indicação de fatos</b>	<b>Discussão e perguntas sobre o inquérito do ponto de vista dos nativos</b>
<b>Gavião Parkatêjê</b>	1. Roubo de produtos 2. Ação de vigilância do território 2. Violação de território	1. Por que um acusado se todos saem em defesa do território, pois se trata de uma expedição rotineira de vigilância? 2. Por que os não-índios invadem o território indígena? 3. Os índios não podem defender seu território?
Suruí Aikewára	1. Desrespeito aos <i>Karuáras</i> 2. Violação de território 3. Ausência de providências de reparação 4. Exigência de ação: “entupimento” da BR 153 5. Nova violação de	1. Por que, apenas, três acusados se a comunidade se fazia presente durante as ocorrências? 2. Por que os não-índios invadem o território indígena, violam o equilíbrio homem/natureza? 3. Os índios não podem defender seu território, não podem reclamar do desrespeito? 4. Por que o índio deve responder à policial se o



	território seguida de ameaça à vida dos jovens Suruí	acusador invadiu suas terras?
--	---	-------------------------------

Há sensibilidades jurídicas diferenciadas em jogo, pois adjudicadas a sistemas jurídicos diversos. No caso do sistema acionado pelos indígenas as responsabilidades sociais são compartilhadas coletivamente, sobretudo quando se trata da defesa do território violado. Pela lógica indígena os casos são resolvidos no âmbito da aldeia, ouvidas as lideranças, especialmente os mais velhos. Portanto, a solução de conflitos entre indígenas e não-indígenas demanda o estabelecimento de nova forma de relação com o Estado, sustentada pela autonomia dos povos indígenas, como suporte político da democracia, como sinalizam a Constituição Federal e a Convenção 169 referendada pelo Estado brasileiro.

Para que a justiça se efetive deve-se trabalhar diversidade cultural como constante histórica e como direitos humanos, percurso que exige redefinição de instituições democráticas tendo por suporte a ética da igualdade e da tolerância. Caso contrário, como possibilitar que olhares diferenciados – indígenas e não-indígenas – “conversem”? Como trabalhar epistemologias diferenciadas (indígenas e não-indígenas) se os parâmetros vigentes não contemplam formas diversas de pensar? Como discutir universalismo e especificidades se sempre a busca de universais ocidentais se fazem presentes?

Os Gavião Parkatêjê foram investigados pela morte de um branco que invadiu a Reserva e foi morto pelos vigilantes indígenas, mas as explicações contidas no laudo impediram que o inquérito fosse adiante.

Os Suruí Aikewára continuam aguardando o resultado do inquérito, esperando que a versão, inscrita no laudo, seja considerada, para que a justiça seja restaurada.

Portanto, concluo indicando que as questões estudadas, não são “meramente criminais”, implicam em reconhecimento de direitos diferenciados dentro de uma sociedade, plural por definição, como é o Brasil. Os Povos Indígenas aqui, do lugar onde me situo – a Amazônia – lutam pela preservação de suas identidades, línguas e culturas (leia-se, também, sistemas jurídicos) como expressão diferenciada e plural em um mundo adverso e intolerante.

## Referências

## Obras de referência

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário Analógico da Língua Portuguesa (idéias afins)*. Brasília, Coordenada/Thesaurus, 1983.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.

## Bibliografia citada

BELTRÃO, Jane Felipe. “Haraxare Krokti Ronore Konxarti e a vigilância do território Gavião Parketêjê – Laudo Antropológico” *IN Humanitas*. Belém, CFCH/UFPA, V. 13, Nº 1/2, 2004: pp. 101-111.

BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré & MOREIRA, Hélio Luiz Fonseca. *De agredidos a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí-Aikewára Versus Divino Eterno – Laudo Antropológico*. Belém, UFPA, 2003. (mimeo)

DINIZ, Debora. “Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi” *IN Regina Reyes Novaes & Roberto Kant de Lima (orgs.), Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói, EdUFF, 2001: 17-46.

FERNÁNDEZ O., Marcelo. La ley del Ayllu: Práctica de jach’a justicia y jisk’a justicia (Justicia Mayor e Justicia Menor) en comunidades aymaras. La Paz-Bolivia, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2000.

FONSECA, Claudia; TERTO Jr., Veriano & ALVES, Caleb Farias. *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos – Diálogos Interdisciplinares*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2004.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, 1975a.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro, 1975b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, 1975c.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local. Novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2001.

GROSSI, Miriam Pillar; HEIBORN, Maria Luiza & Machado, Lia Zanota. *Antropologia e Direitos Humanos 4*. Blumenau, Nova Letra, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História” *IN* COMAS, Juan *et alli*. *Raça e Ciência I*. São Paulo, Perspectiva, 1970: 231-270.

MATTA DA SILVA, Gilmar. Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Belém, UFPA, 2007. (mimeo)

MOREIRA, Manuel. La cultura Jurídica Guaraní. Argentina, Antropofagia, 2005.

ROMANO, Roberto. “Ética e avaliação” *IN JC E-Mail*. Nº 1376, de 14 de setembro de 1999.