

Sublimação afro no meio rural¹

JURANDIR DE SOUZA
CAMPUS DE BELO HORIZONTE, FACULDADE DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS (UNIDADE BH/FAE/UEMG)
MINAS DE GERAIS, BRASIL
Correio eletrônico: jurandir.souza@uemg.br

Data de envio: 22-01-2020 / Data de recebimento: 26-01-2020
Data de aceptación: 18-05-2021.

RESUMO

O presente texto procura restabelecer uma discussão acerca da ausência de uma política agrária para a população negra, que após a escravidão muitos trabalhadores do campo, cativos e livres estiveram afastados dos direitos à propriedade, determinando a sua dificuldade de inserção social, econômica e de reconhecimento político. A socialização em quilombos, em comunidades rurais ou ainda em territórios com perfil étnico, consolidou a intenção desse segmento da população brasileira na luta pela terra, como uma forma de manter a cultura dos antepassados e assegurar a continuidade dos laços familiares e parentais dos seus membros. Na atualidade, mesmo amparado por políticas públicas e marcos legais constituídos, frequentemente, têm seus direitos sociais suprimidos e ameaçados por gestões dissimuladas com interferências de caráter avilto.

PALAVRAS-CHAVE: povos tradicionais, comunidade negra, sociabilidade, território

Afro sublimation in rural areas

ABSTRACT

The present text seeks to reestablish a discussion about the absence of an agrarian policy for the black population, that after slavery many rural workers, captives and free were distanced from property rights, determining their difficulty in social, economic and recognition insertion political. The socialization in quilombos, in rural communities or in territories

1 Neste artigo utilizo o sistema de referencia autor/data.

with an ethnic profile, consolidated the intention of this segment of the Brazilian population in the struggle for land, as a way of maintaining the culture of the ancestors and ensuring the continuity of the family and parental ties of its members. Nowadays, even supported by public policies and constituted legal frameworks, their social rights are often suppressed and threatened by disguised management with disguised interference.

KEYWORD: traditional peoples, black community, sociability, territory

Os inúmeros conflitos vivenciados e pesquisados sobre o cenário rural, provocou um volume bastante significativo sobre o tema no Brasil, levando, mesmo que timidamente, gestores, ativistas e políticos, etc. a colocar em pauta a questão agrária como um assunto relevante. Isto provocou inúmeros debates ocasionando provisões teóricas e práticas de forma ininterrupta. Porém, identificamos um tema praticamente intocável por pesquisadores e especialistas nesta questão, levando-nos a identificar uma sublimação estabelecida no que se refere à ausência completa de um planejamento agrário para os trabalhadores do campo cativos e livres recém-saídos da escravidão no final do Séc. XIX.

Tal fato foi determinante na configuração da condição social do negro atualmente, no que diz respeito a aquisição e ao direito à propriedade nas décadas seguintes. O isolamento, a desagregação e a dificuldade de inserção social do negro vivido no espaço urbano, não se constituiu, com a mesma intensidade, uma característica predominante quando nos voltamos para a realidade no espaço rural. Pelo contrário, identificamos uma luta unificada, cujo conflito esteve presente ao longo do período escravocrata, e o anseio pela liberdade do povo negro significou a luta permanente pela terra e ao direito de constituir territórios, comunidades e espaços de sociabilidade, permeados por laços familiares e/ou parentais para assegurar a sua cultura e memória.

O debate acerca da (im)precisão conceitual no espaço acadêmico-científico, significa a importância dos diferentes arranjos sociais como respostas à impetuosidade no sistema escravista. Re-

conhecidos como Quilombos (Adias do Nascimento, 1980), como Sociedades Tradicionais (Antônio Carlos Diegues/Rinaldo Arruda, 2001) ou como Comunidades Negras Rurais (Romeu Sabará, 2015), o fato é que tais configurações demonstram a ausência de uma política agrária para o segmento negro e traduz a necessidade de remontar o mosaico social para a redistribuição da terra no Brasil. Independente de como estes locais possam ser compreendidos pela Antropologia, estamos diante de um debate incipiente e devemos compreender ainda mais com o passar do tempo.

TERRITÓRIO E COMUNIDADE TRADICIONAL

De acordo com Aderval Costa Filho (2014), os quilombos confirmam espaços de liberdade, territórios que não se coadunam com relações de subordinação. O reconhecimento do nomeio rural, não está relacionado com uma data histórica específica, e não se materializa mais pelo isolamento geográfico nem pela homogeneidade biológica dos seus habitantes.

Tais comunidades são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade brasileira, sua identidade é base para sua organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política.

Não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea, pelo contrário, consiste em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

Na medida em que estes grupos começaram a se organizar localmente, emergindo da invisibilidade em que se encontravam, surgiu a necessidade de balizar a intervenção estatal do conceito de “sociedade tradicional”.

Do ponto de vista conceitual, o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, estabelece um conceito operacional, onde “povos e comunidades tradicionais” podem ser entendidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam

territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Para Diegues (1996), comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nelas produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato.

Economicamente, essas comunidades se baseiam no uso dos recursos naturais renováveis. Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena.

Little (2002) ressalta fatores como “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade” (p.23). Quanto à etnogênese do conceito de *povos tradicionais* e seus subsequentes usos políticos e sociais, o referido autor afirma que o conceito surge para englobar grupos sociais distintos que defendem seus territórios frente à usurpação de outros grupos sociais ou mesmo do Estado-Nação.

Para Almeida (2010) menciona a incorporação das expressões “populações tradicionais”, “comunidades tradicionais” na legislação competente e sua adoção pelo governo na definição dos seus aparatos burocrático-administrativos. Cita inclusive a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e sua composição paritária, integrando representações de seringueiros. O autor coordena o projeto “Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”, financiado pela Fundação Ford e outros parceiros, que além de instrumento de visibilidade de povos e comunidades tradicionais, representa uma etnografia dos conflitos em bases cartográficas, sejam eles decorrentes da construção de barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas à mineração, criação de unidades de conservação de proteção integral, rodovias, ferrovias,

gasodutos, oleodutos, linhas de transmissão de energia, portos e aeroportos, dentre outros.

De acordo com o autor, o “tradicional” não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades coletivas, mas envolve identidades que se redefinem situacionalmente numa mobilização continuada. “O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2010, p.25-26).

Desta forma, cabe ressaltar que a categoria “povos e comunidades tradicionais” tem sido considerada ambivalente por alguns autores. Ao mesmo tempo em que denota um comprometimento maior do Estado ao assumir a diversidade no trato com a realidade social brasileira, pode ser associada acadêmica, política e tecnicamente a outras leituras homogeneizadoras como pequenos produtores, sitiantes, posseiros, agregados e, mais recentemente agricultores familiares, resultando na invisibilidade de identidades ou atributos étnicos. Esta perspectiva de obliteração de diferenças permanece latente na categoria atual povos e comunidades tradicionais, ainda que afirme um processo semelhante para todos os grupos sociais historicamente excluídos e considerados como tais e resulte em ações reparativas por parte do Estado, como evidenciado em Diegues e Arruda (2001) ou Barreto Filho (2001).

Fica claro, no entanto, que o reconhecimento dos direitos diferenciados decorrentes da proteção estatal explicitada no texto constitucional (Artigo 215, § 1º),² a própria instituição ou legitimação de identidades coletivas tradicionais resulta da interrelação entre Estado e grupos étnicos, como bem ressalta Silva (2005, p.252) acerca dos povos indígenas. Assim, o conceito de *povos e comunidades tradicionais* reveste-se de uma conotação processual e

2 Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988).

contém implícito, indissociavelmente, tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política (MENDES, 2009).

Segundo Oliveira (1998), os “processos de territorialização” estão relacionados com contextos intersocietários de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam e às vezes impõem outras formas territoriais.

A partir das contribuições de Oliveira, Almeida identifica a territorialidade como categoria mais próxima do discurso geográfico, e propõe outro significado a partir de noção prática designada como “territorialidade específica”, para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados (ALMEIDA, 2010, p. 24).

Para Oliveira, tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido individualmente por determinado grupo doméstico ou por um dos seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social.

Da promulgação da Constituição Federal de 1988 até os dias atuais o conceito de *terras tradicionalmente ocupadas* tem ampliado seu significado, coadunando-se com os aspectos situacionais que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas e tornou-se um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas e etnicamente construídas, conjugando assim direitos civis e direitos consuetudinários.

O autor enumera vários dispositivos constitucionais e infra-constitucionais que enunciam tais direitos: os que se referem aos babaçuais no estado do Maranhão, às áreas de fundo de pasto na Bahia, às populações ribeirinhas e aos povos da floresta do Amazonas, aos faxinais do Paraná, às “Leis do Babaçu Livre” no Maranhão, Pará e Tocantins, às “Leis do Licuri Livre”, entre outros (IDEM, 2010, p.28-30).

Nessas formas de reconhecimento das denominadas *terras tradicionalmente ocupadas*, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparecem combinado, tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, envolvendo diferentes atividades produtivas exercidas por unidades familiares de trabalho, como o extrativismo, a agricultura, a pesca, o artesanato, a pecuária.

Além da diversidade fundiária identificada por Almeida (1989) que inclui as chamadas “terras de preto”, “terras de santo” e as “terras de índio”, o autor apresenta em outro trabalho, as formas de reconhecimento das diversas modalidades de apropriação das denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, representando diversas figuras jurídico-formais, contemplando a propriedade coletiva.³

Segundo Little (2002), do ponto de vista fundiário ou territorial, no regime de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar específico e a profundidade histórica da ocupação guardada na memória social, são fatores que conformam similaridades entre todos os povos tradicionais. O autor assim define a territorialidade:

Esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou homeland (cf. Sack, 1986, p.19). Casimir (1992) mostra que a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p.3).

Outro aspecto fundamental apontado por Little é que a territorialidade tem uma

multiplicidade de expressões, o que resulta em um leque considerável de territórios, cada um com suas especificidades culturais. Assim, a abordagem antropológica da territorialidade prescinde de bases etnográficas,

3 Os quilombolas e os indígenas podemos reconhecer a “posse permanente”, para as quebradeiras de coco babaçu o “uso comum temporário”, e para os faxinais, o “uso coletivo”, etc.

no que o autor apresenta o conceito de “cosmografia”, definido como “os saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criados e historicamente situados –que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Segundo o autor, a cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território (LITTLE, 2002).

Na abordagem do território, há também uma visão relativamente fechada, onde a quantidade de força, de riqueza e de terra, é constante desde a criação do mundo, refletindo-se na perspectiva moral de que o homem deve saber usar o que Deus deixou na terra, sem abusar da natureza, uma vez que é a partir desta que se dá a intermediação na relação Deus-homem (WOORTMANN, 1986).

Há que se enfatizar também o senso comunal desta reverência, a partir da categoria “encompassante” que, para Dumont (1985) seria um indivíduo moral que, como representante do grupo, o contém em si. O senso de comunidade é explicitado pelo caráter holístico da realidade, com ênfase nos diacríticos ou elementos mais representativos do universo social. Diferentemente de nosso modelo individualizante de pessoas, coisas e saberes, aqui o local engloba todos os domínios, numa perspectiva totalizante (DUMONT, 1985; DURKHEIM, 1996).

Além da territorialidade, um aspecto fundamental dos povos e comunidades tradicionais é a reprodução de suas formas sociais. Assim, o entendimento de reprodução social que demanda um aparato teórico conceitual ultrapassa a concepção de realidade autocontida, fechada em seus limites geopolíticos e simbólicos, bem como a concepção de uma realidade homogênea. Bourdieu (1996) relaciona reprodução social a um “sistema de hereditariedade”, propriamente social que tende a assegurar, mediante a transmissão consciente ou inconsciente do capital acumulado, a perpetuação das estruturas sociais ou das relações que formam a “ordem social”. Para o autor, esta reprodução pressupõe mudanças incessantes e renovação permanente. A vida social não é outra coisa senão o conjunto das ações e das reações tendentes a conservar ou transformar a estrutura, dito de outra forma, a distribuição dos

poderes determina que as forças e as estratégias utilizadas mudem ou de perpetuem a estrutura.

Vale ressaltar que, para Simmel (1983) com a constituição e manutenção de “formas sociais”, reconhecendo “sociedade” não apenas no conjunto complexo dos indivíduos e grupos unidos numa mesma comunidade política, mas em toda parte onde os homens se encontram em “reciprocidade de ação”. A cada instante, forças perturbadoras, externas ou não, opõem-se ao agrupamento, tendendo a dissolvê-lo. “Todavia, a essas causas de destruição opõem-se forças conservadoras que mantêm unidos esses elementos, asseguram sua coesão e, através disso, garantem a unidade do todo”.

Segundo o referido autor, a continuidade dos seres coletivos pode estar estreitamente relacionada à *permanência do solo* em que vivem. Mas a permanência no lugar não produz, por si só, a permanência da unidade social, “porque, quando a população é expulsa ou subjugada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. A unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário” (SIMMEL, 1983, p. 48).

E ainda, a *ligação fisiológica das gerações*, ou seja, a cadeia formada entre os indivíduos pelas relações de parentesco em geral, um fator mais eficaz para a manutenção de unidades socioculturais do que o próprio território; naturalmente, em se considerando as comunidades ou povos tradicionais, está sendo considerado território de parentelas. Mas não resta dúvida que a comunidade de sangue nem sempre é suficiente para garantir, por bastante tempo, a unidade da vida coletiva; é preciso, mais amiúde, que ela seja complementada pela comunidade do território. “Em toda parte onde faltam os outros vínculos, o vínculo fisiológico é o *ultimum refugium* da continuidade social” (SIMMEL, 1998, p.51).

TERRITÓRIO E IDENTIDADE

A noção de *territorialização* de João Pacheco de Oliveira, já explicita essas mudanças. Como vimos, ao analisar os processos de

territorialização indígenas, o autor propõe que as representações sobre o território não se restringem ao domínio do sagrado (onde entram em relação com os mortos, as divindades e os poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos e a presença do “branco” (OLIVEIRA, 1998, p.289).

Max Gluckman (1968), também problematiza a reprodução social em termos temporais, afirmando que os eventos ocorridos em tempos recentes com as sociedades africanas não têm afetado substancialmente a vida social, nem a manutenção da ordem mitologicamente válida. Segundo o autor, tanto nas sociedades tradicionais como nas sociedades modernas, há uma tendência de encapsular o passado no presente, observável, sobretudo, em rituais e cerimoniais comemorativos. O sistema de linhagens, como sistema de relações sociais organizadas, consolida a extensão do tempo, da origem do homem aos seus descendentes dos dias de hoje.

De acordo com o autor, as análises de Pritchard (a respeito dos Nuer) e Fortes (sobre os Tallensi), confirma que nessas sociedades, as obrigações políticas e sociais dependem da menor ou maior distância genealógica e também da menor ou maior distância territorial. Por isso, o ajustamento da genealogia é essencial para satisfazer as inflexíveis demandas pela distribuição territorial. Direitos e deveres entre os Nuer são ostensivamente dados pelas relações genealógicas. No entendimento de Gluckman, Evans-Pritchard formulou o conceito de *tempo estrutural* para cobrir a distância política entre grupos na genealogia e no território. A extensão dos homens ligados a uma dimensão territorial ele chama de espaço estrutural, e o tempo estrutural está diretamente ligado ao espaço estrutural.

Mas Gluckman (1968, p.279) também analisa como o desenvolvimento das relações sociais, rivalidades e disputas emergem dos costumes e das regras, assim como os interesses que estruturam essas relações; e como a ordem costuma ser mantida, a despeito da luta pelo poder e das disputas. O autor enfatiza os efeitos dos conflitos de lealdade e aliança, que evitam o faccionalismo dentro da sociedade, ressaltando a força unificadora dos rituais.

Nesse caso, o conflito está situado entre os princípios de organização social. Gluckman identifica como marca característica das sociedades tradicionais infortúnios imputáveis à feitiçaria, à má conduta de seus membros, à cólera de espíritos afrontados pela negligência para com eles ou para com as obrigações da ordem do parentesco, infrações de tabus ou omissões rituais, dentre outros. De qualquer forma, sejam ligadas aos riscos da subsistência econômica ou da vida cerimonial, as sanções estão sempre associadas às relações morais entre membros do grupo; daí a discussão de agências místicas de controle social, de como elas operam na vida social.

A aceitação da ordem estabelecida como certa, benéfica e mesmo sagrada parece permitir excessos, verdadeiros rituais de rebelião, pois a “própria ordem age para manter a rebelião dentro dos seus limites. Assim, representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos” (GLUCKMAN, 1968, p.11). O autor afirma assim que todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes.

Em termos de reprodução social, há de se considerar também que as sociedades se constroem em interação umas com as outras. Nesse sentido, há elementos que unificam e outros que diferenciam, ressaltando características contrastivas, sendo que a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro ou de fora” (BARTH, 2000, p.31).

Para Barth (2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos “grupos étnicos” e também numa “estrutura de interação” que permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores. O que se coaduna com o caráter relativamente aberto dos sistemas socioculturais, enunciado pelos autores acima.

Os povos e comunidades tradicionais estão resguardados, além dos instrumentos teóricos e marcos legal supracitado, pela

Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT e ratificada pelo Governo Brasileiro.⁴

Dizer que esta Convenção se aplica aos quilombolas e aos povos tradicionais não quer dizer que eles vivam em “tribos”, mas que eles preenchem todas as condições que a lei exige dos “povos tribais”, isto é: têm estilos de vida tradicionais e uma cultura e modo de vida diferentes dos outros setores da sociedade nacional; têm costumes e formas de viver e trabalhar diferentes; e têm leis especiais que só se aplicam a eles. Tão evidentes são estas características que o próprio Estado brasileiro as reconheceu e, exatamente por isso, criou dispositivos legais especiais para tratar desses povos e comunidades.

A problemática destacada por Roberto Cardoso de Oliveira (1972), sobre a Contrastividade Cultural, onde este demonstra que a legitimidade das sociedades não depende de um observador externo, isto é, os próprios atores sociais consideram as diferenças significativas nos critérios de pertença, demarcando a relação entre “nós” e “eles”. Os sinais diacríticos aqui tratados na esfera ou domínio do território, da produção e da religiosidade foram aqueles apresentados e apontados pelos nativos, bem como apreendidos pela “perspicácia antropológica”.

Desta forma, analisando o processo histórico e a usurpação de direitos no contexto brasileiro, compreendemos que as condições impostas aos indivíduos ligados ao escravismo determinou a sua posição na estrutura política e econômica no país. E do ponto de vista fenotípico, ser negro ou não ser negro, representou (e ainda representa) a iniciação de um percurso de maior laboriosidade social e com mais obstáculos representacionais.

VICISSITUDE NO BRASIL

Entendemos que a ausência completa de uma política para a integração dos descendentes de escravos e livres ao direito a terra,

4 O artigo 1º da Convenção e o parágrafo 1, a, dizem que ela se aplica... aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos total ou parcialmente por seus próprios costumes ou tradições, ou por legislação especial (Constituição Federal de 1988).

representou um mecanismo sofisticado do alijamento de direito à propriedade e um complexo aparato político de obstruções para os negros do passado que determinaram, de certa forma, as condições precárias para os muitos negros do presente.

O desrespeito à legislação vigente sobre a demarcação, delimitação e reconhecimento jurídico das terras ocupadas pelos negros no Brasil, Decreto Nº 4.8871, de 20 de novembro de 2003, e os Art. 216 e 217 da Constituição Federal de 1988, têm si do as principais barreiras para a emancipação social e política deste segmento. Significando a dificuldade de interação tanto no meio rural como meio urbano. E mesmo que possamos identificar algumas conquistas a partir de 1988, as desigualdades permanecem como realidade concreta.

As indagações acerca dos movimentos identitários que incentivam a velocidade das conquistas sociais e as melhorias de situações de povos vulneráveis, pouca coisa mudou após 130 anos de Abolição, demonstra que precisamos nos debruçar com mais intensidade sobre os atuais fatos históricos e reinterpretar este cenário com novos paradigmas, principalmente, a partir do período pós escravista.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito*. In Humanidades. Número 15, Ano IV. Brasília: EdUnB. 1989.
- ALMEIDA, L. Q. *Vulnerabilidades socioambientais de rios urbanos: bacia hidrográfica do rio Maranguapinho, região metropolitana de Fortaleza -Ceará*. 278p. Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro, 278 p. 2010.
- BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- BARRETO FILHO, Henyo. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2001.

- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: São Paulo. 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1972.
- CASIMIR, Micheal J. *The dimensions of territoriality: An introduction*. In Mobility and territoriality. M. J. Casimir and A. Rao, eds., 1-26. New York: Berg, 1992.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília. 05 de Outubro de 1988.
- COSTA FILHO, Aderval. *Quilombos e povos tradicionais*. Disponível em https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais. Acessado em 31/12/2018, às 18:24min.
- DIEGUES, Antônio C. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec. 1996.
- DIEGUES, Antônio Carlos & ARRUDA, Rinaldo S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. 2001.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.
- GLUCKMAN, Max. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine Publishing Company. 1968.
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia. Nº 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.
- MENDES, Ana Beatriz V. *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre Justiça*. Tese de Doutorado. Campinas: Programa Ambiente & Sociedade, NEPAM - Unicamp. 2009.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*, editora Vozes: Petrópolis, 1980.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.
- SABARÁ, Romeu. *O drama de um campesinato negro no Brasil: A comunidade negra dos Arturos*. BH: Ophicina de Arte e Prosa, 2015.
- SACK, Robert David. *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

- SILVA, Chistian Teófilo da. *Campo minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas*. In Souza Lima, A. C. de & Barreto Filho, H. B. (Orgs.). *Antropologia e identificação: os antropológos e a definição de terras indígenas no Brasil, de 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED/CNPq/FAPER/IIEB. 2005.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Evaristo Moraes Filho (Org.). São Paulo: Ática. 1983.
- WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se Neguceia*. Série Antropologia. Nº 69. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia. 1986.



JURANDIR DE SOUZA es doutor com pesquisa em Antropologia Ambiental pelo Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento - PPGMADE da Universidade Federal do Paraná, em Curitiba (2010-2014). Pesquisador CNPQ - NEPER/UEMG (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação das Relações Raciais). Membro do NUARP (Núcleo de Arte e Performance da UFPr). Pesquisa relações étnico raciais na educação e interação nas comunidades tradicionais. Em 2018, publicou o livro *Vulnerabilidade, resiliência e cultura*. Atualmente professor e vice-diretor de Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais/Brasil (FAE/CBH/UEMG).