

VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações



Organizadores

Stephen Grant Baines
Cristhian Teófilo da Silva
David Ivan Rezende Fleischer
Rodrigo Paranhos Faleiro



IEB
INSTITUTO INTERNACIONAL
DE EDUCAÇÃO DO BRASIL



CEPPAC



UnB



IBAMA
M M A

VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Ministério do Meio Ambiente
Izabella Teixeira

**Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos
Recursos Naturais Renováveis**
Curt Trennepohl

Diretoria de Planejamento, Administração e Logística
Edmundo Soares do Nascimento Filho

Centro Nacional de Informação Ambiental
Jorditânea Souto



VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações

Organizadores

Stephen Grant Baines
Cristhian Teófilo da Silva
David Ivan Rezende Fleischer
Rodrigo Paranhos Faleiro

Brasília, 2012

EDIÇÃO

Universidade de Brasília – UnB
Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas – CEPPAC
Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos
Naturais Renováveis – Ibama

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

SCEN - Trecho 2 - Bloco C - Edifício-Sede do Ibama

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

Telefones: (61) 3316-1225/3316-1294

Fax: (61) 3307-1987

<http://www.ibama.gov.br>

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

V299 *Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações* – Stephen Grant Baines...[et al.]. Organizadores. – Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

1. Etnia. 2. Índio. 3. Recursos naturais. 4. Desenvolvimento sustentável. I. Baines, Stephen Grant. II. Silva, Cristhian Teófilo da. III. Fleischer, David Ivan. IV. Faleiro, Rodrigo Paranhos. V. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. VII. Cnia. VIII. IEB. IX. UnB. X. Título.

CDU(2.ed.)502.175(047)



Atribuição-Uso não-comercial-Compartilhamento pela mesma licença
CC BY-NC-SA

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Agradecemos

*À Jorditânea Souto,
ao Paulo Luna e à equipe
do setor de editoração do Ibama,
ao Programa de Pós-Graduação em
Estudos Comparados sobre as Américas
do CEPPAC/UnB
e à Maria José Gontijo
do Instituto Internacional de
Educação do Brasil.*

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

Capítulo 1 Contatos interétnicos em regiões de fronteiras:
a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque. 19
Claudia López Garcés

Capítulo 2 Memória, identidade e território dos Arara:
uma análise a partir do contexto de identificação da Terra
Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC, Brasil. 43
Cloude de Souza Correia

Capítulo 3 Os Laklãñõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa
Catarina, Brasil. 59
Alexandro Machado Namem

Capítulo 4 Wyty-Catê: cultura e política de um movimento
Pan-Timbira. 97
Jaime Garcia Siqueira

Capítulo 5 Uma aventura entre a cruz e a espada que mudou a história:
20 anos de luta indígena no Rio Negro. 129
Gersem José Santos Luciano

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

Capítulo 6 A natureza dos povos indígenas e os povos indígenas e a
natureza: novos paradigmas, desenvolvimento sustentável e a
politização do bom selvagem. 165
Thiago Ávila (in memoriam)

Capítulo 7	Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico. 177 <i>Luis Cayón</i>
Capítulo 8	Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira. 205 <i>David Ivan Fleischer</i>
Capítulo 9	Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. 229 <i>Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines</i>
Capítulo 10	São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. 247 <i>David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 11	Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento.283 <i>Maxim Repetto</i>
Terceira variação: conflitos, direitos e Estado	
Capítulo 12	Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. 321 <i>Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>Luis Guilherme Resende de Assis</i>
Capítulo 14	Projeto de mineração do São Francisco e da Terra Indígena Araré/MT: um caso de negação ao exercício da governança local 351 <i>Cláudia Tereza Signori Franco</i>
Capítulo 15	A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica. 367 <i>Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves</i>

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

- Capítulo 16 Por uma Antropologia visual das relações interétnicas: impressões sobre a exclusão social e a inclusão da arte indígena em Vancouver, Canadá. 399
Cristhian Teófilo da Silva
- Capítulo 17 Além da técnica: o simbólico nas artes indígenas. 419
Katianne de Sousa Almeida
- Capítulo 18 Um estudo das transformações musicais e festivas entre os Kalunga de Teresina de Goiás, Brasil. 447
Thais Teixeira de Siqueira
- Capítulo 19 Los petroglifos de América del Sur. 467
Santiago Plata Rodríguez
- Capítulo 20 Comentários sobre Yanomamo Series. 479
Maria Inês Smiljanic
- Capítulo 21 Metamorfoses Sanumá e a subjetivação dos objetos. 497
Sílvia Guimarães

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

- Capítulo 22 Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis. 511
Leonardo Schiocchet
- Capítulo 23 De anedotas antropológicas a perspectivas do contato em África: reflexões Herero. 539
Josué Tomasini Castro

Apresentação

Está completando 15 anos que o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri) surgiu, em 1997, a partir de uma conversa entre Maxim Repetto que, à época, estava cursando o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, e Stephen G. Baines, professor do Departamento de Antropologia, que vem coordenando o Grupo desde o início. Nos anos anteriores, organizamos alguns seminários sobre temas relacionados à etnologia indígena com enfoque em relações interétnicas, e com a criação do Geri, sistematizamos reuniões informais em que alunos da pós-graduação e da graduação em Antropologia, professores, indigenistas e outros podiam apresentar suas pesquisas relacionadas a temas de relações interétnicas, no sentido amplo. As reuniões do Geri, que vêm acontecendo de três em três semanas, nas tardes de sextas-feiras, tornaram-se um espaço para discutir pesquisas em andamento, teses de doutorado e dissertações de mestrado e de graduação em fase de elaboração final ou já defendidas, além de trabalhos de indigenistas interessados em compartilhá-los num ambiente acadêmico com a presença de alguns dos alunos mais dedicados do Departamento de Antropologia. As reuniões do Geri representam um espaço para discussões livres de professores e alunos, muitos dos quais trabalham em etnologia indígena, mas não exclusivamente, abrangendo outras pesquisas que lidam com relações interétnicas.

Com a saída de Maxim Repetto para realizar sua pesquisa de campo sobre organizações indígenas e educação superior indígena em Roraima e, posteriormente, para assumir o cargo de professor concursado do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena na Universidade Federal de Roraima, outros alunos e ex-alunos do Departamento de Antropologia da UnB (DAN) assumiram voluntariamente a organização das reuniões do Geri. Foi criada uma home page no site da UnB com a colaboração de Maxim Repetto e, posteriormente, de Cristhian Teófilo da Silva, então aluno de doutorado do Departamento de Antropologia, depois professor concursado do Ceppac/UnB. Em 2006, o Geri passou a constar como evento de extensão da UnB, atraindo mais alunos e pessoas interessadas.

A partir de 2009, o Geri foi ampliado incluindo o Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e Caribe (Ceppac), da UnB, tendo os professores Stephen G. Baines e Cristhian Teófilo da Silva como coordenadores pelo DAN e pelo Ceppac, respectivamente.

Ao completar 10 anos, o Geri e os seus atuais colaboradores Cristhian Teófilo da Silva e Rodrigo Paranhos sugeriram a publicação de um livro que reunisse alguns dos trabalhos apresentados. A resposta nos surpreendeu e muitas pessoas expressaram seu interesse em publicar artigos baseados nas suas apresentações.

A partir de intenso diálogo com os autores, que perdurou 3 anos, os quatro organizadores deste livro prepararam o material que o compõe. Em seguida, ao iniciarem os contatos com possíveis editoras que pudessem editá-lo, foram surpreendidos com a manifestação de interesse de quatro delas. Após quase um ano de negociação com várias editoras interessadas na publicação, o livro foi encaminhado às Edições Ibama, que realizou os serviços de editoração e disponibilizou o livro gratuitamente em seu catálogo virtual. Já a impressão desse livro foi viabilizada graças ao apoio financeiro de coeditores, Instituto Internacional de Educação do Brasil, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do CEPPAC da Universidade de Brasília, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas e Departamento de Antropologia.

O conjunto de trabalhos disponibilizados neste livro reforça a seriedade de experiências nascidas na informalidade ou no compromisso com um tema. Dividida em cinco partes, a obra contempla com excelência temas e recortes ainda pouco explorados, abrindo espaço para novas discussões e reflexões no campo das relações interétnicas. Com este livro, convidamos os leitores a navegarem por essas páginas em uma singular experimentação de alteridade por meio das relações interétnicas.



PRIMEIRA VARIAÇÃO

identidade,
movimento e
territorialização



Capítulo 1

Contatos interétnicos em regiões de fronteiras: a visão dos Ticuna e dos Galibi do Oiapoque

Claudia López Garcés

Introdução

Este artigo faz uma análise comparada das interpretações indígenas sobre os processos de contato interétnico em regiões de fronteiras políticas. As áreas etnográficas onde se efetuou a pesquisa correspondem a dois extremos da fronteira norte da chamada Amazônia Legal brasileira: (1) a região do Alto Rio Amazonas/Solimões, fronteira Brasil, Colômbia e Peru, área onde vivem os Ticuna há pelo menos dois mil anos; (2) a região do Baixo Rio Oiapoque, na fronteira Brasil/Guiana Francesa, onde vivem Galibi Kali'na, de língua karib, também conhecidos como Galibi do Oiapoque, que ali chegaram em 1950, procedentes da fronteira Guiana Francesa/Suriname.

Para a análise tomam-se como referência as narrativas orais desses povos, que refletem as suas interpretações da diversidade étnica e dos processos de contato interétnico em diferentes situações históricas: o encontro colonial, os processos de formação dos Estados nacionais e os processos sociais contemporâneos. Como estratégia metodológica de comparação utiliza-se o contraste de contextos, lógica baseada na exaltação das características únicas de cada caso para ressaltar a visibilidade de um fenômeno ou estrutura por contraste com outro (SKOCPOL; SOMERS, 1980, apud LITTLE et al., 1993, p. 7-8).

As interpretações Ticuna foram priorizadas devido ao fato de ter sido realizado com esse grupo um trabalho de campo mais extenso e aprofundado do que com os Galibi do Oiapoque. Não obstante, o exercício de comparar as visões indígenas sobre o contato interétnico em regiões de fronteiras políticas pode contribuir para a análise e a compreensão de como os processos de colonização europeia e de formação de estados nacionais diferenciados têm incidido no estilo de vida desses povos.

O Alto Solimões e o Baixo Oiapoque: contexto sócio-histórico

Os processos históricos de configuração de fronteiras políticas nos cenários sociais do Alto Amazonas/Solimões e do Baixo Oiapoque datam do século XVI e derivam dos conflitos hispano-lusitanos no primeiro cenário e do conflito franco-lusitano pela posse do Cabo Norte (atual estado do Amapá) no segundo. Com as guerras pela independência na América Hispânica e com o processo de transição do império português à República do Brasil, no século XIX, teve início a construção dos Estados nacionais, evento histórico que marca o começo da definição das atuais fronteiras políticas entre os diferentes países aqui referidos (LÓPEZ GARCÉS, 2006).

Os povos indígenas que habitavam os territórios que hoje correspondem às atuais regiões de fronteiras políticas sofreram durante três séculos as consequências dos processos de colonização europeia, sendo dizimados pelas epidemias e pela violência física e cultural exercidas pelos regimes coloniais, reagindo de diversas maneiras a essas situações. Os documentos históricos se referem aos movimentos de resistência indígena na fronteira do Alto Amazonas/Solimões (FRITZ, 1988), às alianças com outras etnias e, também, com agentes coloniais na fronteira das Guianas (DREYFUS, 1993) e, sobretudo, aos deslocamentos de populações até territórios onde os regimes coloniais e, posteriormente, nacionais mostravam-se mais favoráveis (HURAULT, 1973). Os povos indígenas da Amazônia que sobreviveram à violência de tais processos e que conseguiram manter-se em seus territórios ancestrais, como é o caso dos ticunas, e aqueles que tiveram que se deslocar à procura de refúgio em lugares de fronteiras foram incorporados, na qualidade de minorias étnicas, pelas diferentes sociedades nacionais que começavam a se gestar em inícios do século XIX, sendo objeto de processos forçados de nacionalização impulsionados pelos diferentes Estados nacionais, ao mesmo tempo em que foram utilizados pelos governos nacionais para garantir a soberania nas fronteiras (LÓPEZ GARCÉS, 2000).

Hoje, os povos indígenas que habitam territórios divididos por fronteiras políticas entre países, como os Ticuna e os Galibi do Oiapoque, assumem também as diferentes identidades nacionais dos países aos quais se adscvem, de tal maneira que existem diferenças de identidades intraétnicas baseadas nas diversas nacionalidades, que se autorreconhecem como indígenas brasileiros, colombianos e peruanos, no caso dos Ticuna (LÓPEZ GARCÉS, 2002), enquanto os Galibi do Oiapoque, fração dos Galibi Kali'na da fronteira

entre a Guiana Francesa e o Suriname, que migrou ao Oiapoque nos anos de 1950 do século XX, e que assumiu a nacionalidade brasileira uma vez instalada nesse lado da fronteira.

Devido à peculiaridade de constituir regiões de fronteiras internacionais, esses espaços são cenários de complexas dinâmicas socioculturais das quais participam diversos atores sociais pertencentes a grupos étnicos, culturas e nacionalidades diferentes. As duas regiões de fronteiras caracterizam-se por possuir complexos urbanos transfronteiriços: as cidades de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil), divididas pelo limite internacional (terrestre) entre os dois países, e as pequenas cidades de Saint Georges e Oiapoque, separadas pelo Rio Oiapoque como limite internacional entre a Guiana Francesa e o Brasil.

Se, no primeiro caso, as relações entre os três Estados nacionais que ali convergem se dão em condições de certa semelhança socioeconômica pelo fato de que Brasil, Colômbia e Peru são países em desenvolvimento, no segundo caso destaca a situação colonial da Guiana com respeito à França, marcando a fronteira entre um país desenvolvido e outro em desenvolvimento, o que torna particularmente complexas as relações étnico-nacionais nesse contexto de dependência política e econômica da metrópole europeia, sendo o único caso de colonialismo externo ainda existente na América do Sul.

No transcurso do século XX, essas duas regiões de fronteiras foram afetadas pelas economias extrativistas que provocaram novas dinâmicas sociais, tais como a afluência de população migrante do interior do Brasil e dos outros países fronteiriços para aproveitar os períodos de bonança econômica. A região do Alto Amazonas/Solimões foi cenário de processos de exploração da borracha, fenômeno que deu via livre à implantação do violento “regime de barracão” (OLIVEIRA FILHO, 1988) que afetou a população ticuna. Na região de Oiapoque, nos anos de 1940 do século XX, iniciam os processos de mineração de ouro com participação de brasileiros e guianenses, alcançando altos índices de atividade econômica, na década de 1980, com o redescobrimto de ouro nas minas de Oiapoque, fato que motivou a chegada de garimpeiros dos estados do Maranhão, do Ceará, da Bahia e do Pará, os quais entraram nas terras indígenas para efetuar labores de garimpo, penetrando também na Guiana Francesa (RICARDO, 1983, p. 148). A extração de ouro continua motivando grandes fluxos migratórios de brasileiros à Guiana Francesa, a maior parte em condições de clandestinidade, a fim de trabalhar nos garimpos localizados em proximidades das terras indígenas.

As regiões do Alto Solimões e do Baixo Rio Oiapoque constituem os pontos extremos da faixa de fronteiras do Brasil com o Peru, Colômbia, Venezuela,

Guiana, Suriname e Guiana Francesa, área de atuação do projeto Calha Norte que foi implementado pelo Conselho de Segurança Nacional do Brasil, em 1985, com o objetivo de incrementar a presença militar brasileira para “proteger” o País dos possíveis conflitos fronteiriços. O fato de que o projeto Calha Norte proibiu a demarcação de áreas indígenas em uma faixa aproximada de 150 km ao interior dos limites internacionais do Brasil coloca em condições de extrema vulnerabilidade a situação dos povos indígenas que vivem nessas regiões, contribuindo para a diminuição da já frágil autonomia desses povos.

No que se refere aos processos sociais contemporâneos, cabe mencionar que a fronteira do Alto Amazonas/Solimões está sendo impactada pela implementação de políticas militares que recebem ajuda financeira dos Estados Unidos e de alguns países europeus para exercer controle sobre o tráfico de drogas e a atuação de grupos guerrilheiros e paramilitares que protagonizam o conflito armado naquele país, acarretando graves consequências socioambientais para as populações amazônicas. Por sua vez, a região do Oiapoque vive situações de tensão pelas notícias sobre o movimento independentista liderado por alguns setores de população “crioula” (população mestiça afrodescendente) da Guiana Francesa. Apesar de tais processos parecerem repercutir mais no interior dos respectivos Estados nacionais, afetam, contudo, as populações localizadas nas regiões de fronteiras, especialmente do lado brasileiro, devido ao temor da expansão dos conflitos externos para o interior do território nacional, fazendo com que essas regiões sejam prioritárias com referência ao controle militar (LÓPEZ GARCÉS, 2006).

Narrativas identitárias: a autodefinição e a definição dos outros

A alteridade constitui fator primordial nos processos de formação de identidades. Nos diversos grupos humanos, as definições dos diferentes outros estruturam-se com base no contraste com a percepção e a definição que se tem de si mesmo, geralmente, expressa em narrativas de caráter mítico e por meio de termos específicos existentes na língua nativa.

Entre os ticunas, o povo magüta, que na sua língua significa “gente pintada de negro”, a autodefinição como grupo está associada às atividades de Yói e Ipi, os gêmeos míticos que deram origem a esse povo. A seguinte narrativa foi coletada na aldeia Porto Cordeirinho (Brasil), por um ticuna de origem peruana que se trasladou para o Brasil.

Ipi vivía con su cuñada [mujer de Yoí]... Abí que la mujer quedó preñada... Cuando llegó [Yoí] y encontró a su mujer preñada del hermano. Abí dizque Yoí siente rabia del hermano. Y en el tiempo cuando ha nacido el hijo del Ipi, era tiempo de huitto (jenipapo).

– *Ipi, ya nació tu hijo, ¡vaya a buscar huitto para que pintes a tu hijo!*

Ipi se fue al monte a buscar el huitto.

– *¡Ahora tú tienes que raspar el huitto!*

No sé cuanto huitto que Ipi ha raspado, y dele y dele...

– *¿Hermano, hasta donde tengo que raspar?*

– *Más por allá... más por allá.*

Hasta que Ipi comenzó a rayar sus manos, sus brazos... ¡No quedó nada, se rayó el también! Él se fue con todo el huitto.

Entonces abí que Yoí ha llamado a su mujer.

– *Oye, venga a pintar a tu hijo, venga a pintarlo con tu marido. ¡Aquí está tu marido en el huitto!*

Ella ha pintado a su hijo, lo ha pintado con la carne de Ipi.

– *Ahora tú tienes que juntar bien el afrecho de tu marido y tú tienes que botarlo por la quebrada, por Eware.*

Ella juntó bien la carne de Ipi y la botó en Eware. Abí que se corrió hasta el río-mar [Amazonas]. Esa carne del Ipi se convirtió en pescado. El Ipi que chocó su nariz encima de oro. Por eso es que ahora hay pescadito que tiene su nariz brillante.

Abí dizque Yoí comenzó a pescar. Primero quiso probar con [carnada de] acero, pero todavía estaban mañosos. No pescó nada. Después quiso probar con guaruma. Nada. Ahora vamos a probar con yuca [mandioca]. Abí ya jaló bastante pescado. Que salían ya con su machete, su hacha, ya trabajando, rozando. ¡Eran hombres! El [Yoí] anzueliaba, anzueliaba...

– *Gente, sepan como cortar, como rozar...*

Todos se han transformado en gente ya. Eran ticunas.

Yoí dele a anzueliar, dale, dale. Ya salía la gente rozando, tumbando...

Entre os ticunas, as narrativas míticas constituem elementos cognoscitivos que explicam os fenômenos naturais e sociais. O mito explica a origem do povo Ticuna, dos brancos ou koris, entre os quais fazem distinções baseadas em rasgos fenotípicos (cor da pele), procedência regional e nacional. As versões coletadas na Colômbia confirmam que os “racionales” ou “civilizados”, isto

é, a população branca, mestiça e afrodescendente, claramente diferenciadas da população ticuna, surgem dos restos de Ngutapa, o pai dos gêmeos:

...porque se mira que la gente que estamos todos desde antiguamente... se formó gente racional de tripa que comió tigre de cazador [Ngutapa] y se aumentó porque el loro le rompió la tripa y ahí ya caía gente racional, hablando castellano, así como ahora están hablando. Entonces el hijo del cazador [Ipi] dice:

– quien será que está hablando allá, que está hablando en castellano, que nosotros no entendemos nada. ¡Vamos allí a mirar!

Cuando que el loro estaba allí y gritaba, que dizque estaban trabajando la chacra.

– ¡Vamos allí a mirar!

Se fueron a mirar y claro, ahí dizque estaba huequiada su tripa de que le comió tigre, que estaba ahí guardada. Dizque se caían pedazos y se presentaba gente racional. Caía un pedacito y se presentaba ya el costeño y más otra cosa. Y por último ya el negro, porque dizque es guardado en humo. Ahora dicen que es el costeño ya.

(Nubia Barrios. Zaragoza – Colômbia, abril de 1998).

Ngutapa, el padre de Yoí e Ipi, fue devorado por un tigre. Los dos hermanos fueron en su búsqueda para vengarse de él. Comienzan a buscar a su padre entre los tigres que encontraban, les abrían la boca para ver si entre sus dientes se encontraba restos de la carne de su padre. Hasta que vieron que venía un tigre barrigón y se le acercaron para preguntarle dónde estaba su padre. El tigre dijo que él no se lo había comido, pero los dos hermanos lo obligaron a abrir la boca y encontraron entre sus dientes restos de la piel y del cabello de su padre. Yoí e Ipi mataron al tigre, le abrieron el estómago y de sus entrañas sacaron los restos de su padre. Los echaron en un, se los llevaron a su casa y los colocaron en la cumbreira. Yoí advirtió a Ipi que no debía destapar el hasta cuando él le ordenara. Pero Ipi, siempre contradiciendo a su hermano, no resistió la tentación y un día destapó el con los restos de su padre. De allí surgieron los distintos pueblos del planeta. Del corazón de Ngutapa surgieron los japoneses, “por eso ellos son muy inteligentes”. De cada pedazo del cuerpo de Ngutapa salieron diferentes grupos humanos. Los Ticuna surgieron de la piel de Ngutapa: “es por esto que nosotros no tenemos mucho entendimiento, porque la piel está más lejos del corazón”. “Y todo por culpa de ese pendejo de Ipi”, afirma Sergio (risas). (Notas de campo. Aldeia Nazareth, Colômbia, 10 de julho de 1998).

As narrativas míticas Ticuna proporcionam a base cognoscitiva de entendimento e a compreensão do mundo. Essas narrativas apresentam uma estrutura de significados que define e explica, dentro das suas próprias categorias cognoscitivas, a diversidade sociocultural e os processos de contato interétnico dentro de uma ordem social estruturada segundo seus próprios critérios.

Uma lógica diferente opera nas narrativas do contato interétnico dos Galibi Kali'na, entre as quais o conhecimento de si mesmos e dos outros está mediado pela memória do contato com os europeus. Entre os Galibi do Oiapoque, a autodefinição como grupo se constrói com base nos termos da sua língua do tronco Karib, em oposição aos termos utilizados pelos “desconhecidos”, os europeus que os contataram:

– Na nossa língua tem muitos nomes que não é galibi. Os desconhecidos que primeiro chegaram, por exemplo, os espanhóis que primeiro chegaram, que trouxeram as coisas que a gente não conhecia, deu um nome que era desconhecido e ali ficou com ele.

– Gente mesmo nossa, em nossa língua se diz kari'na, que quer dizer “gente”. Tem muito índio que não sabe que significa esse kari'na, pensa que é nosso índio. Não, quer dizer “gente”. Nossa origem é Terewuyo, o nome da tribo mesmo é Terewuyo. Galibi é derivado do francês mesmo. (Entrevista com Geraldo Lod, 24 de junho de 2001).

Os Galibi do Oiapoque afirmam que o termo galibi não é seu verdadeiro nome como grupo étnico. Na sua própria língua o termo que os identifica como grupo, isto é, seu etnônimo, é Terewuyo. O apelativo galibi é contextualizado na memória da situação de contato colonial, na qual está associado com os caraíbas, habitantes das Antilhas, na Martinica, e na República Dominicana.

Na Guiana Francesa, o termo kali'na também é utilizado para se referir a todos os povos ameríndios: “para nós, os Kali'na são todos os ameríndios os arawaks, os palikurs, os itotos, são também Kali'na. Nós somos os Tilewuyus do Maroni” (COLLOMB, 2000, p. 151, tradução minha do francês). Kali'na Tilewuyu é o termo com que se autorreconhecem hoje os Kali'na da Guiana Francesa e da ribeira do Suriname, que é usado em oposição ao termo mulato, aplicado aos Kali'na miscigenados com os negros marrons estabelecidos nas regiões do centro e do leste do Suriname (COLLOMB; TIOUKA, 2000, p. 46).

A visão indígena do contato colonial

Os contatos interétnicos dos Galibi Kali'na com os espanhóis, portugueses, holandeses, ingleses e franceses, e dos Ticuna com os espanhóis e portugueses, começaram a ser vivenciados pelos primeiros em inícios do século XVI e pelos segundos no final do mesmo século. Mas há grande diferença na maneira como esses acontecimentos são interpretados pelos dois povos indígenas. Nas narrativas ticunas, coletadas até o momento, não há referências

que contextualizem esses eventos históricos dentro de uma estrutura cognitiva que proporcione um conjunto de significados para o grupo. Já entre os Galibi do Oiapoque, as narrativas sobre os primeiros contatos com os europeus são recorrentes na sua memória.

Na aldeia São José dos Galibi, especificamente entre os pioneiros migrantes, existe uma marcada predisposição para narrar histórias sobre os contatos interétnicos e as percepções sobre o outro. A narrativa mais recorrente tem a ver com sua percepção sobre os *blancs* (portugueses, franceses e holandeses) que chegaram pela primeira vez na terra dos Galibi:

Foi uma vez que os homens da aldeia saíram para caçar e só ficaram as mulheres e as crianças. Elas viram os blancs que chegaram do oceano. Quando os homens voltaram a mulherada falou que tinham visto o “bicho do oceano” que na nossa língua se diz paranakërë. Desde então esse é o nome que damos aos blancs. (Julien Lod, aldeia São José dos Galibi, 20 de junho de 2001).

Porque eu conheço uma história que contavam lá, quando chegou o primeiro branco. Os primeiros portugueses que chegaram encontraram só mulher e crianças, os homens estavam caçando. A mulherada viu eles descer do barco, aí o navio ficou lá fora. Desceram tudo homem coberto com sapato, roupas, chapéu. Depois, quando os homens chegaram da caçada, a mulherada contou. De onde é que eles vêm? De lá, do oceano. São /paranakërë/, espírito do oceano. (Geraldo Lod, São José dos Galibi, 24 de junho de 2001).

Na versão da narrativa apresentada por Collomb e Tiouka (2000, p. 31-32), utiliza-se o termo Palanakili para se referir ao mesmo conceito que, segundo os autores, quer dizer espíritos do mar. Essas narrativas expressam a percepção do povo kali'na sobre os brancos, especificamente os franceses, com os quais têm tido maior contato durante sua história de relações interétnicas no contexto colonial que, cabe ressaltar, ainda persiste devido à Guiana ser um Departamento Ultramarino da França.

Na aldeia São José dos Galibi, também foi narrada outra história que fala da sua percepção sobre a população de origem africana:

Quando chegaram os negros na Guiana, os índios pensavam que eles estavam pintados. Então um grupo de índios que estava na praia pegou um negro e começaram a esfregar a pele dele com areia para ver se assim saía a pintura. O negro gritava e gritava da dor! Ali chegou um branco e diz para eles que o negro era assim mesmo que não ia sair o sujo da pele. (Julien Lod, aldeia São José dos Galibi, Brasil, 21 de junho de 2001).

Essa narrativa se insere no contexto das relações coloniais na Guiana Francesa e na sua complexa dinâmica de relações interétnicas em âmbito mediado pela hegemonia dos europeus e a construção de uma ordem política e social hierarquizada que propiciou alto nível de competitividade entre a população ameríndia e as populações de origem africana.

Mas também os outros podem constituir grupos indígenas que, dentro dos imaginários Galibi ocupam posição “distanciada” com respeito a seus próprios referenciais socioculturais. Assim, a conhecida lenda das Amazonas faz parte da tradição oral desse grupo, que, segundo o narrador, foi contada pelos seus avôs quando moravam na Guiana Francesa:

Os homens de uma aldeia saíam para caçar e só ficavam as mulheres e as crianças. Elas ficavam esperando seus maridos voltar da caçaria, faziam caxiri para esperar eles. Mas os homens quando voltavam não traziam nada para as mulheres comer. Sempre era assim. Os homens comiam tudo no mato e não traziam nada. As mulheres ficaram bravas e uma vez, quando os homens voltaram, elas deram bastante caxiri para eles, até ficarem bêbados. As mulheres já tinham feito uma canoa grande, embarcaram todas as mulheres com as crianças na canoa e foram para o Rio Amazonas. Depois elas entraram no mato e ali vivem sozinhas sem marido.

(Julien Lod, aldeia São José dos Galibi (Brasil), 21 de junho de 2001).

O panorama das relações interétnicas com outros grupos indígenas com que os antepassados dos Galibi do Oiapoque têm tido contato, assim como sua memória da subjugação ao regime colonial europeu, hoje é expressa por meio de narrativas como a seguinte:

(...) Encontrei um [indígena] do Jari. O Jari é muito antigo, que são eles que acabaram com nossa raça. Era muito bravo aquela raça /caxiana/, /alawataiana/, /levaguiana/ que é chamado. Que o índio é assim, quando anoitece vira peixe: vai dormir na água. Tem um que quando anoitece vira papagaio: vai dormir na árvore. Tem um que vira macaco, aquele guaribo grande: vai dormir como guaribo. Tem um chamado de /camboiana/; /vereana/ vira morcego: vai dormir pendurado como morcego. Quando os franceses chegaram aqui no Oiapoque já tinha índio /Caxuxiana/, o índio vira onça. São tribos diferentes mais acabou, acabou. Por exemplo, esse guaiana, depois uma parte veio para o Brasil em Roraima. Tem taulipam, tem macuxi. Eram muito bravo, muito bravo, virava pássaro para matar os outros. Então acaba [com os índios] o português. Tem a última raça mais brava do alto Maroni, até a fronteira entre a Guiana Francesa e o Suriname. Um rapaz tem que uma vez uma missão francesa levou ele à procura dessa tribo. É gente muito grande chamada de /aiaricure/. Aiaricure

era mais bravo que tinha, última raça. A França não conseguiu dominar eles. Depois se renderam para o governo do Suriname, e acabou, não tem mais.

O rapaz estava contando que aí encontraram outro índio no mato que estava andando por aí. Cuidado, ele estava andando e já estava jogando feitiço em cima dele. Ele [o rapaz] tinha uma espingarda e atirou nele. Cadê ele? Caiu atrás do pau. Cadê ele? Tá só o lugar! O pé dele era um pé muito grande. Embora, embora, embora, rapidinho vamos voltar! Parece que vamos ser matados!

Porque aqueles de lá de Roraima, antigamente todo mundo que vivia aqui na Guiana Francesa, na Guiana Inglesa, se comunicavam com eles, andando em Roraima e andando em caminho do mato. Meu avô contava que um irmão dele tinha ido lá. Trabalhavam artesanato lá, trabalhavam bem mesmo. (Entrevista com Geraldo Lod, 24 de junho de 2001).

Essas narrativas sobre as relações interétnicas, que proponho denominar narrativas do estranhamento, deixam entrever a percepção indígena sobre os diferentes outros com que tem tido e atualmente mantém contato. Elas são muito recorrentes na memória dos Galibi do Oiapoque. Isso poderia estar associado com o grau de contato interétnico que parece ter sido mais intenso entre as etnias da região do Caribe. Pelo fato de se localizarem no litoral e ter um estilo de vida em que a navegação tanto fluvial como marítima, e o comércio são desses grupos. É possível que essas etnias da região do Caribe tenham tido maiores possibilidades de contatos interétnicos do que outros grupos localizados no interior da floresta amazônica. Um argumento a favor dessa hipótese provém das pesquisas linguísticas. Sobre a família Karib, Urban (1998, p. 94) ressalta a grande quantidade de empréstimos linguísticos desses grupos, fato que segundo o autor pode estar associado ao grau de contato relacionado com o comércio e a troca da população Karib, que desempenhou grande papel mediador.

Interpretações sobre as fronteiras e as identidades nacionais

No complexo mundo das narrativas míticas ticunas, a semantização do território se expressa por meio da nomeação de lugares hoje localizados nos diferentes contextos políticos nacionais, alguns dos quais estão associados às atividades de Yoí e Ipi, os gêmeos que deram origem ao povo ticuna. Essas narrativas têm se transformado e incorporado novos elementos significativos relacionados com os diferentes contextos nacionais, fato que ratifica como os eventos históricos de formação de fronteiras e construção dos Estados nacionais têm sido incorporados e resignificados no imaginário ticuna.

*Yoí dele a anzueliar, dele, dele. Ya salía la gente rozando, tumbando...
 Entonces dizque preguntaba:*

– *¿Dónde está mi hermano?*

– *Él ahora está en las bocas del [río] Içá (Putumayo).*

– *Bueno.*

Porque diz que se anzueliaba de aquí, en Tabatinga mismo [la frontera actual]. Por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileños y mitad de colombianos. Porque aquí mismo nos *anzueliaron [pescaron] en ese tiempo.*

Entonces que Yoí le preguntó al pescado:

¿Dónde está mi hermano?

– *Ya va a venir, abisito viene.*

Hasta que va llegando y su nariz era brillante. Entonces le agarró, tchaa...

– *¡Mai mamaíta!*

Entonces dice que le dio para que anzueliara....

*[Ipi] Anzueliaba, anzueliaba. Abí ya son peruanos. Puro peruano, puro peruano.
 ¡Tanto, tanto! ¡Hasta que terminaron!*

– *¿Cómo va a ser este mundo? [Preguntó Yoí]*

– *¡Mai mamaíta! Yo encontré acero, aquí dentro del agua encontré acero. ¡Eso va a ser para mí! [Responde Ipi] Yo voy a quedar por abajo, yo voy a quedar con esta mina. Él piensa que va a quedar con su mina de puro acero, de puro oro.*

Entonces como ellos son poderosos, que han transformado el mundo, entonces Ipi quedó en el Perú y Yoí en Brasil.

– *¿Y los colombianos? [Pregunta mía]*

Abí sí yo no sé, porque como dice mi abuela, la mamá de mi papá me contó, eso era antes, colombianos no hay. Porque dicen que aquí en Leticia, apenas unos cuantitos colombianos llegaron. Pero son como medio en duda. Por eso dicen que cuando llegaron colombianos, que hablaban así que dónde has nacido. Entonces en ese tiempo estaban en Perú y en Brasil. Ellos, los colombianos, dizque hablaban así como gente mala, vamos a matar, vamos a comer... así hablaban los colombianos. Entonces dizque al poco tiempo ya han empezado buena vida, vamos a vivir, vamos a trabajar, no los vamos a comer, vamos a vivir bien. Así hablaba el colombiano. Entonces

abí, hasta hoy día. Así he sabido tiempos que mi abuelo me contó. Entonces así al poco tiempo, dizque vino la guerra de Leticia, cuando que esto ya lo quitaron [al Perú]. (Leonardo Huahuari Del Águila. Aldeia Porto Cordeirinho - Brasil, março de 1999).

Essas narrativas constituem referências cognitivas por meio das quais os Ticuna se relacionam com o mundo atribuindo-lhe significados. De toda sua riqueza simbólica, interessa destacar a concepção que eles têm do território e como se posicionam diante do momento histórico de formação de fronteiras e consolidação dos Estados nacionais.

Os diferentes lugares aos que se refere à narrativa, tais como Eware, a embocadura do Rio Içá/Putumayo, o Rio Loretuyaco e o Rio Amazonas/Solimões, constituem marcos significativos que delimitam o território ticuna no contexto mítico, geográfico e social. Estes se localizam em ampla extensão territorial que vai além da atual região fronteira, entre o Rio Loretuyaco (atual divisa entre Peru e Colômbia) e as bocas do Rio Içá (Brasil), extensão que, em boa medida, corresponde ao território que hoje ocupam nos três países. Dessa maneira, tanto nas representações míticas como nas práticas sociais, expressa e legitima a ideia de unidade territorial. Eware é o lugar mais significativo para os ticunas, pois ali Yoí pescou seu povo, designou-lhes clãs e partilhou ensinamentos básicos para a vida cotidiana tais como o trabalho e a festa de moça nova. Para o povo ticuna, Eware está localizado em território brasileiro, sobre a margem esquerda do Alto Solimões. É preciso destacar que as narrativas também fazem referência a um lugar localizado no Peru, o qual está associado a Ipi.

Segundo a narrativa anterior, depois da criação dos ticunas, os gêmeos Yoí e Ipi pensam na repartição do território entre os dois. É quando Ipi expressa seu desejo de ficar com os territórios localizados a este de Eware, por ter encontrado muita riqueza (ouro) nesse lugar e que conheceu quando ainda era um peixe do nariz dourado que nadou águas abaixo pelo Rio Solimões, até as bocas do Rio Içá. Mas graças aos poderes de Yoí, sobrevém a inversão do mundo e com ele a inversão da ordem territorial: Yoí se apropria do território ao este de Eware, rio abaixo, no Brasil, e a seu irmão Ipi corresponde o território ao leste, rio acima, no Peru. Nas narrativas Ticuna se reflete uma ordem associada à dualidade dos gêmeos. Essa dualidade está associada a uma divisão estabelecida para proporcionar ordem ao território, dada em termos das posições este/leste; abaixo/acima; Brasil/Peru.

O pensamento mítico ticuna, sem dúvida, tem se modificado de acordo com os processos históricos vivenciados pelo grupo, de tal modo que chega

a incorporar novos elementos significativos para dar explicação a novos fenômenos histórico-culturais. Nesse sentido, os processos de formação de fronteiras, assim como as diferentes identidades nacionais que se consolidam a partir do estabelecimento dos Estados nacionais, são fenômenos para os quais existem explicações expressadas em readaptações das narrativas à nova situação histórica.

A narrativa analisada mostra claramente como Brasil e Peru têm sido incorporados como referentes geográficos para explicar a concepção de território. Os dois países estão associados aos gêmeos Yoí e Ipi, respectivamente. Essa associação encontra-se também em outras versões recentes recopiladas na Colômbia (CAMACHO, 1995, p. 240; PINILLA et al., 1997, p. 8). A versão mais antiga é a que apresenta Nimuendajú (1952, p. 134), recopilada no Brasil em 1929. Nela não se fala dos dois países, mas sim de “Leste e Oeste”, o lugar “onde nasce o Sol” e “onde se põe”, termos com os quais se cataloga os lugares onde se dirigem Yoí e Ipi, respectivamente, após o primeiro, fazendo uso de seus poderes, conseguir inverter o mundo. Outras versões recopiladas no Brasil por Oliveira Filho (1988, p. 103-104), no igarapé São Jerônimo, e Gruber (1997, p. 18) utilizam também os topônimos empregados por Nimuendajú. Igualmente faz Goulard (1998, p. 59) na versão, resumida e readaptada, das narrativas recopiladas na região interfluvial de Loretuyaco (Colômbia).

É possível que nas versões mais antigas e naquelas recopiladas em lugares mais distantes da atual região de fronteiras se utilizem os topônimos Leste/Oeste. Não obstante, é significativa a utilização da relação Brasil/Peru nas narrativas recopiladas por outros autores e nas versões obtidas durante a pesquisa de campo nas aldeias Ticuna da Colômbia e do Brasil. Isso leva a pensar como os Ticuna – pelo menos os que habitam nas proximidades da atual região de fronteiras – têm incorporado toponímicos relacionados com os Estados nacionais que primeiro sentaram presença efetiva na região. A Colômbia só consolida sua presença a partir de 1930, o que incide no fato de que ainda não apareça como objeto de incorporação na memória coletiva dos ticunas.

Uma explicação para esse fato se encontra também na narrativa objeto de análise, quando o narrador especifica que só se fala de Brasil e Peru porque no tempo de sua avó – com quem aprendeu esses saberes – “colombianos não têm”. A explicação desse fato se baseia na história oral configurada mais recentemente, a partir de 1930, quando os colombianos empreendem a colonização de Letícia e do Trapézio Amazônico.

A incorporação do conceito de fronteiras políticas no pensamento ticuna se faz evidente quando o narrador refere-se ao fato de que Yoí pescou os Ticuna em Tabatinga: “*por eso es que esta tierra es mitad de peruanos, mitad de brasileiros y mitad de colombianos*”. É significativa a transposição do lugar de origem dos ticunas, que a maior parte das versões afirma ser Eware, à região fronteira de Tabatinga. Não obstante, em outra passagem, o narrador refere que foi em Eware onde Yoí pescou seu povo.

Os Ticuna que habitam a região fronteira não só têm internalizado a ideia de fronteira em termos das divisões territoriais, mas também em termos do reconhecimento e diferenciação das identidades nacionais associadas aos respectivos Estados nacionais. Na narrativa se faz referência ao fato de que Ipi pescou os peruanos. Em outra versão da mesma passagem mítica, narrada por um ticuna de origem brasileira que hoje vive na Colômbia, se expressa o seguinte:

Yoí fue a buscar una vara, puso su anzuelo y fue a buscar su carnada. Probó primero con pepa de coco dulce... tac, tac... no quiere pegar.

– *Vamos a probar con caímo!*

Nada, no quiere pegar. De ahí con limón y nada.

– *¿Qué será que quiere? ¡Ahora voy a probar con yuca y tac!... Primero la mujer de él. ¡Zac!.. para la playa. Era gente. Allá [en el agua] era pescado y acá [en la tierra] era gente.*

Toda está completa ya [la gente pescada por Yoí] Quedó solamente un pescadito allí, gamitana o sábalo [ese era Ipi y Yoí lo pescó por último].

– *Usted tiene que pescar primero peruanos y los otros son brasileiros. Usted va a pescar para arriba, para acá es el Perú. ¿Con qué tú vas a pescar? [Le dice Yoí a su hermano]*

– *Yo voy a pescar con plátano.*

Peruanos, pues. Los peruanos comen plátano. Ipi pescó con plátano ahí. Primerito probó y salió guangana, no había gente sino guangana. A la otra un cochino. Sacó los animales también.

Entonces Yoí dijo:

– *¡Vamos a probar con yuca, pues!*

El [Yoí] se fue para el otro lado [río abajo]. Ahí ya jaló. Esa era gente ya. Jaló brasileiro, jaló brasileiro, jaló brasileiro.

Yoí dice [a su hermano] - Haber, prueba tú.

Abí si probó del lado de arriba. Jaló peruano, jaló peruano... Ipi con plátano ha pescado. El peruano es jalado con plátano. En Brasil ha jalado con yuca, es decir con fariña. Los colombianos no estaban allí solamente dos no más.

– *Esos peruanos y brasileiros que pescaban eras Ticunas? [pregunta mía]*

– *Ticuna mismo. Eso es ley de Ticunas!*

(Nestor Andrés, aldeia Arara – Colômbia, maio de 1998).

As versões dessa mesma passagem do mito recopiladas no Brasil por Oliveira Filho (1988, p. 103) e Gruber (1997, p.18) assinalam também que foi Ipi quem pescou os peruanos. A versão apresentada por João Pacheco de Oliveira especifica que Ipi pescou os peruanos (população nacional não ticuna, “civilizados”), à vez que Yoí pescou os próprios ticunas, povo magüta, e também os “negros”, que foram pescados com os restos do jenipapo. Na versão apresentada por Goulard (1998, p. 59), é Ipi quem pesca os negros, os quais falam a língua dos brancos.

As diferentes nacionalidades, como identidades surgidas à raiz dos processos de consolidação dos Estados nacionais, constituem fatores culturais sobre os quais os Galibi têm uma percepção particular que obviamente está permeada pelos processos históricos e culturais vivenciados por esse povo. Assim, a colonização por parte de diferentes povos europeus (franceses, holandeses, portugueses) que os povos indígenas da região das Guianas enfrentaram é um fato histórico que permanece na memória e se atualiza na contemporaneidade das narrativas, as quais também surgem em relação às diferentes nacionalidades com as que, nesse caso, os Galibi têm contato.

Da sua visão sobre o processo de colonização da região das Guianas pelos diferentes povos europeus, Julien Lod afirma que “foram os portugueses que mataram mais índios do que os franceses”, frase que deixa entrever que, na memória dos Galibi, está presente a história colonial da disputa tricenária entre franceses e portugueses pela posse do território contestado ou Cabo Norte, processo que terminaria na formação da atual fronteira política entre o Brasil e a Guiana Francesa.

A percepção sobre as nacionalidades francesa e brasileira, nas quais os Galibi estão inseridos pela sua história de migração e pelo fato de estar morando na região de fronteiras políticas entre os dois países, está determinada pelos processos socioculturais vividos pelo grupo. Existe uma posição de distanciamento que, em alguns casos, pode chegar a ser de rejeição à nacionalidade e cultura francesas, especificamente entre os pioneiros, a qual se exprime nas suas constantes manifestações de que “o governo francês não

cuida dos povos indígenas” e que, pelo contrário, “o governo francês pretendia acabar com eles”; assim como também na sua negativa de retornar à Guiana Francesa para se integrar novamente a seu povo, incluso, na atualidade, quando as condições socioeconômicas dos povos indígenas da Guiana Francesa melhoraram a partir das políticas de *francisation*, fato que motivou o retorno à Guiana Francesa de outros membros da família migrante.

Os pioneiros que ficaram na aldeia São José dos Galibi reconhecem sua nacionalidade francesa, mas declaram sua preferência pelo Brasil como país que optaram para morar. Já na segunda geração, entre os filhos dos pioneiros, há maior predisposição para aceitar tanto a cultura francesa como a brasileira, culturas nacionais com as quais se sentem ligados pelo fato de provir da Guiana Francesa e de estar morando em território brasileiro. Na terceira geração, os netos dos pioneiros, a compenetração com a cultura e a nacionalidade brasileira é muito maior do que com a francesa, devido terem nascido no Brasil e ter sido socializados e educados de acordo com os parâmetros da cultura brasileira. Desse modo, a relação dos Galibi do Oiapoque com as nacionalidades brasileira e francesa não é uniforme entre todos os membros do grupo, pois depende de diferentes fatores socioculturais, principalmente os que têm a ver com o grau de permanência e socialização dos indivíduos dentro das culturas nacionais, fator que está diretamente relacionado com as gerações de indivíduos dentro do grupo. Mas de outro lado, é evidente que a adscrição e assunção de uma nacionalidade específica depende tanto de critérios situacionistas, quer dizer, ter acesso a melhores condições de vida, como de fatores emocionais relacionados com as histórias de vida, as posições ideológicas e os valores de cada um dos indivíduos com respeito às diferentes nacionalidades com as quais estão em contato nessa região de fronteiras.

Interpretações indígenas da ordem socioeconômica mundial e dos processos sociais contemporâneos

Agora vamos nos ocupar de analisar a visão que os Ticuna e os Galibi do Oiapoque têm dos outros não indígenas, quer dizer, sobre a população pertencente aos diferentes países fronteiriços e sobre outras nações distantes, no sentido geográfico e cultural, tais como os “gringos” (população norte-americana e europeia) e os japoneses, populações com as quais se relacionam no plano cognitivo da ordem socioeconômica mundial.

As narrativas do estranhamento não somente são expressas em forma de narrações que já fazem parte da tradição oral do grupo, mas também incluem



atitudes comportamentais, atos políticos, posições ideológicas e valorativas com respeito a outros grupos humanos e nacionalidades, incluindo aquelas que ficam mais distantes em termos de contato pessoal, mas que são próximas se considerarmos a influência indireta que exercem sobre o grupo. É o caso da percepção que os pioneiros da aldeia São José dos Galibi têm sobre a população dos Estados Unidos e a nacionalidade americana.

Assim, o cacique da aldeia expressa radical rejeição à cultura norte-americana quando se fala que “americano não entra na aldeia. Aqui podem entrar todas as outras nações do mundo, mas gringo não entra aqui”. Segundo a percepção dos pioneiros Galibi, os Estados Unidos como nação “é um povo que destrói, é egoísta e violento, faz a guerra às outras nações do mundo”. Por isso, as autoridades da aldeia dizem não permitir o ingresso de americanos na sua terra, como um ato de autonomia política perante um povo que considera “rejeitável”, segundo seus próprios valores e posições ideológicas. Nesse caso, a narrativa da cultura norte-americana se traduz em uma posição política de distanciamento diante do que se considera estranho, destrutivo, alheio a seus próprios valores.

Eles também manifestam não gostar dos norte-americanos, pois “eles são inimigos das nações do sul”, e também porque eles têm “costumes selvagens e canibais”, características que, segundo os Galibi do Oiapoque, estende-se aos brancos em geral, pois “os brancos matam gente para fazer conserva”, “já se têm encontrado dedos de gente em conservas”. O outro, o estrangeiro, aquele que é diferente do Eu, é um alvo privilegiado para as narrativas do estranhamento como formas de reconhecimento fundamentadas em posições de negação e rejeição.

Os Ticuna expressam em seu pensamento mítico suas concepções sobre a origem dos povos, nações e raças diferentes, quer dizer, da “gente racional”, os “civilizados”, os koris. Algumas versões do mito recopiladas no Brasil assinalam que os “civilizados” foram pescados por Ipi. Outras narrativas recopiladas na Colômbia afirmam que os “racionais” surgiram dos restos de Ngutapa, o pai dos gêmeos míticos, que foi devorado por uma onça. Estas últimas circunscrevem a origem dos não ticuna em outro contexto significativo, com o qual se estabelece uma distinção no plano semântico entre os ticunas, pescados por Yoí e Ipi em Eware, e os “racionais”, “civilizados” ou koris, que surgem das diferentes partes do corpo de Ngutapa.

A maneira como os Ticuna representam as nações diferentes também se expressa em outras narrativas que oferecem explicações sobre as diversas

características dessas nações, especificamente no que diz respeito à distribuição da riqueza em nível mundial. Um jovem ticuna da aldeia de Porto Cordeirinho (Brasil) narrou o seguinte:

Primeiro chamaram as pessoas, de fila, porque são muitas pessoas, tem várias tribos, né? países. Aí o Yoí preparou uma bolinha, muitas bolinhas. Tem feito de ouro, tem feito de barro, tem feito de argila, tem feito de muitos tipos. Aí os colombianos, peruanos, americanos, ticuna, índio... muitos países olhando assim as bolinhas. Aí o Yoí diz assim:

- Agora eu vou distribuir. Essa pedra é para vocês.

Aí ele pegou uma feita de barro. Para ele não presta. Esse barro é feito de barro. É feio. Aí Yoí deu para ticuna e ticuna não quer. Deu para peruano e peruano também não quer; colombiano não quer; índio não quer; outro não quer. Aí chegou o americano e pegou. Virou ouro!

Depois desse aí pegou outro mais bonito, de ouro. Aí o irmão dele, ou seja, o Ipi já entregou outra pedra. Agora esse aqui é feito de ouro, é bonito.

- Agora quem quer esse daqui? Quem vai chegar primeiro aqui vai pegar!

Aí o primeiro que chegou lá foi o ticuna. Quando ele pegou o ouro, virou barro!

Aí agora outra pedra, pegou outra pedra feita de argila. Argila é misturado. Entregou ao ticuna e não quer. Entregou para o americano e não quer. Entregou para índio, índio também não quer. Peruano, outros países, muitos países, fala todos os países. Por que esse aqui é o início do mundo. Aí chegou um colombiano. Colombiano quer. Quando ele pegou, virou cimento, metade cimento e metade espelho. Por isso é que os colombianos têm casas bonitas, de alvenaria com espelhos.

Aí [o Yoí] distribuiu até terminar esse todo. Aí explicou depois de terminar tudo:

- O americano vai ser mais rico.

E o Irã pegou aquele que não presta mesmo, não presta! É uma bolinha feita de lixo. Não presta, né? Quem que vai pegar no lixo? Aí ninguém quer e o Irã pegou aquele lixo e virou ouro também, ouro mais potente.

Aí depois que ele terminou todas as bolinhas, explicou tudo, porque essas bolinhas nenhuma vai sobrar, porque todo mundo vai ganhar essa pedra. Aí terminou explicando:

- O mais rico vai ser o Irã, depois do Irã o americano. Depois do americano, o Brasil, outros países, muitos países, muitos países até chegar nos ticunas:

- Vocês vão ser pobres.

Porque o povo de Yoí não ganhou nenhuma melhor. De Yoí todo é índio, é ticuna, outro tipo, quase tudo é índio. Mas do Ipi tudo é civilizado... Mas sempre ele não perde. O Ipi ficou sempre com ouro. Por isso é que o peruano, muitos peruanos têm dentes de ouro. Por isso, porque o Ipi ficou sempre para o lado do Peru. (Jaisinés Sebastião Thomé, aldeia Porto Cordeirinho, agosto de 1998).

Essa narrativa constitui uma interpretação ticuna da distribuição da riqueza no mundo. Parece ser uma expressão recente, pois ainda não foi publicada. Não obstante, constitui uma manifestação de como hoje as novas gerações concebem os outros e a si mesmos no contexto do panorama mundial e dos processos socioeconômicos contemporâneos. Isso significa que o pensamento ticuna vai se transformando ao ritmo dos processos históricos e incorporando novos elementos significativos para explicar sua posição no cenário mundial.

Cabe destacar que essa versão sobre a distribuição da riqueza foi narrada por um jovem de 19 anos, estudante do colégio indígena de Filadélfia, Brasil, o que explica por que incorpora nomes de países distantes como o Irã e ressalta o poder econômico dos norte-americanos, informação a que se tem acesso através dos livros e dos meios de comunicação de massa, especialmente da televisão, com a qual as novas gerações estão muito familiarizadas.

Contudo, mesmo que se adicionem novos conteúdos e informações, a estrutura da narrativa incorpora elementos simbólicos como a inversão de situações, uma das características do pensamento ticuna. Assim, por exemplo, no mito de origem, afirma-se que Ipi queria ir ao Brasil ou até o Leste, porque nessa direção tinha encontrado ouro, mas seu irmão Yoí “le dió la vuelta al mundo” e Ipi, finalmente, vai na direção contrária, isto é, ao Oeste, até o Peru. Uma situação similar acontece quando a bolinha de barro que pegaram os norte-americanos se converte em ouro, assim como a de “lixo” que tomaram os iranianos se converte em “ouro mais potente”, daí a explicação dos motivos de essas nações serem as que possuem maior riqueza econômica. Já a bolinha de ouro que os Ticuna ganharam se converte em barro, razão pela qual eles são pobres.

Além das diferenças em termos da distribuição da riqueza entre distintas nações do mundo, esta narrativa expressa também concepções sobre os colombianos e peruanos como nacionalidades próximas. Dos primeiros se diz que eles elegeram a “bolinha de argila” que se transformou numa mescla de cimento e espelhos, fato que explica por que os colombianos têm “casas bonitas” construídas com esses materiais. A narrativa também explica a associação de Ipi

com os “civilizados” e os peruanos, e o fato de que Ipi fosse fixado no ouro se relaciona com o costume dos peruanos de usar dentes de ouro.

Nesse rico e complexo mundo da “cultura do contato” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1992) em que os diferentes atores classificam os outros segundo seus próprios parâmetros socioculturais, destacam as concepções que os Ticuna têm dos gringos (norte-americanos e europeus), representados como cortadores de cabeças ou cortacabeças. Para os ticunas, a chegada dos cortacabeças marcou uma etapa na história contemporânea dessa região fronteiriça. Os cortacabeças chegaram depois do auge do narcotráfico, na década de 1990, marcando o início de uma época de terror entre os povos indígenas dessa região, depois que se viram expostos com maior intensidade à violência gerada por esse fenômeno. Segundo diversos depoimentos recolhidos nas aldeias Arara e Zaragoza, na Colômbia, os “*cortacabeças son gringos que vienen a cortar cabezas para sacarles el cerebro y hacer funcionar los aviones y los robots*”. A ideia que se tem dos robôs é “*gente que no se va a morir cuando haya otra guerra mundial*”. Outro depoimento coletado no Brasil assinala que “*en ese tiempo aparecían muchos cadáveres sin cabeza. Eran los americanos que venían a buscar cabezas para venderlas*”.

A ideia dos cortacabeças como gringos que caçam cabeças de índios para fazer funcionar os aviões e robôs, assemelha-se à concepção que existe entre alguns grupos indígenas de língua Pano do Rio Ucayali (Peru) sobre os *pishtacos*, também identificados como gringos que, neste caso, matam indígenas para tira-lhes a gordura, com que fazem funcionar os aviões (FRANK, 1994).

Essas representações que os grupos indígenas têm sobre os gringos como os outros distantes, quer dizer, sobre as sociedades do chamado Primeiro Mundo, tecnologicamente mais desenvolvidas, estão associadas a imagens nas quais se superdimensiona o potencial do outro para a agressão e a violência. Isso explica também a concepção ticuna de que os gringos, assim como os índios (grupos nômades do Javari), dos quais também se distanciam, são antropófagos:

Porque indio, propio indio, come gente, que mata gente. Ese es diferente de Ticuna ya. Por eso los americanos, alemanes... ahí están, lo que es Japón, matan gente, venden su cabeza. Los americanos comen gente, ellos comen gente hasta aborita. Aquí yo estaba mirando, comen gente los americanos. Alemanes comen gente. Por eso no son gente, animal es, demonio es. “Gente blanco propio come gente, come ticuna, peruano, brasilero.”

(Nestor Andrés, Arara - Colômbia).

As concepções Ticuna sobre índios e gringos não se diferenciam daquelas que tiveram os europeus quando invadiram a América, considerando os povos indígenas como seres “selvagens” e “antropófagos”, cuja condição

humana foi colocada em dúvida. A grande diferença se enraíza nas relações de poder que se estabeleceram entre esses povos em contato, pois enquanto para os europeus essas representações sobre os povos americanos converteram-se em justificativas ideológicas que contribuíram para legitimar suas violentas ações “civilizatórias” sobre os índios, as representações que hoje têm os Ticuna e outros povos indígenas amazônicos, como os Galibi sobre os “gringos”, parecem inspiradas justamente nessas cenas de terror vivenciadas por esses povos, sob as práticas de dominação de povos não indígenas, que contribuíram para gerar distanciamentos por meio do medo (LÓPEZ GARCÉS, 2000).

Sob esse ponto de vista, a concepção sobre os gringos como demônios que cortam cabeças e “comem gente” é uma manifestação valorativa de povos indígenas que durante muitos anos viveram sob condições de subordinação e sujeição por parte dos “brancos”. Essas representações expressam o terror e também a rebeldia perante o outro na medida que os degradam simbolicamente ao negar-lhes a condição humana e considerá-los como “animais” e “demônios”, o que infere o caráter de seres “anormais” e “inferiores” ao gênero humano. Para Souza Martins (1997, p. 12), seria essa uma expressão das tantas “disputas” que caracterizam a fronteira como espaço de alteridade onde o outro se faz visível.

As narrativas indígenas do contato constituem um rico campo de significados por meio do qual esses povos expressam suas representações sobre os outros próximos e distantes, e também de como se autopercebem no contexto social fronteiriço e na ordem mundial. Em outras palavras, as narrativas sobre o contato oferecem explicações sobre os processos sociais contemporâneos, demonstrando sua vigência e capacidade de transformação ao proporcionar explicações e significados de acordo com seus próprios parâmetros culturais, que, sem dúvida, também têm se transformado ao ritmo dos processos socioculturais do mundo contemporâneo.

Considerações finais

O exercício de comparar narrativas cosmo-históricas sobre o contato interétnico de dois povos indígenas, cujos territórios localizam-se em dois pontos extremos da Amazônia e os quais têm vivenciado histórias de contato diferenciadas, é uma ferramenta metodológica que ajuda a compreender as especificidades cognitivas de como esses povos apreendem e interpretam os contatos interétnicos em diversas situações históricas. Essa ferramenta permite ao mesmo tempo compreender como as especificidades sócio-históricas de contato interétnico têm influenciado na maneira de como os povos indígenas se situam no mundo e interpretam sua própria história.

O fato de que entre os Galibi o processo de contato com os diversos povos europeus (espanhóis, portugueses, franceses, holandeses e ingleses) deuse desde finais do século XVI, foi, ao que parece, um fator histórico que incidiu na maneira de se autodefinirem e de interpretarem suas relações com os diferentes outros. Isso pode ser verificado nas narrativas que relatam, de maneira específica e clara, a situação histórica do contato colonial como contexto significativo na formação de uma memória, também provê de elementos cognitivos relevantes os mapas mentais de conhecimento e interpretação. Nelas, a referência aos “desconhecidos”, quer dizer, aos colonizadores europeus, é de uma figura retórica recorrente como referencial de alteridade na sua autodefinição e na interpretação dos processos de contato com as populações afrodescendentes e com outras etnias indígenas da Amazônia Norte.

Uma abordagem cognitiva diferente é possível de ser observada nas interpretações Ticuna sobre o contato interétnico, quae estão permeadas por figuras retóricas de caráter mítico que explicam a origem de diversos fenômenos naturais e histórico-culturais por meio de processos nos quais a intervenção dos poderes sobrenaturais dos heróis culturais Yoí e Ipi é recorrente. Nesse sentido, nas diferentes retóricas Galibi nas quais se explicita a memória do contato, nas narrativas Ticuna sobre o contato interétnico, os eventos sócio-históricos são interpretados e reelaborados com base nas estruturas cognitivas que lhes são características. Pode-se relacionar essa particularidade ao fato de que os ticunas, no transcurso dos processos de contato, quase sempre mostraram tendência ao isolamento como estratégia de defesa diante da violência gerada pelo contato. Essa atitude que vem sendo denominada exo-invisibilização (LÓPEZ GARCÉS, 2000), isto é, capacidade de se fazer invisível aos outros, principalmente aos agentes colonizadores, tratando de se manterem isolados e evitando se envolverem nas suas dinâmicas socioculturais, ao mesmo tempo em que procuram se reafirmar nas próprias, pode ter contribuído à consolidação e reprodução dessas especificidades cognitivas do pensamento ticuna.

O aprendizado desse exercício comparativo é a compreensão de que se as especificidades cognitivas dos povos indígenas geram interpretações diversificadas dos eventos históricos, também a diversidade dos eventos históricos contribui para modificar ditas especificidades cognitivas.

Referências

CAMACHO, H. A. (Comp.). **Mágotà, la gente pescada por Yoí**. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1995.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Etnicidad y estructura social**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Colección Miguel Othón Mendizábal: Ediciones de la Casa Chata, 1992

COLLOMB, G.; TIOUKA, F. **Na'na Kali'na. Une historie des Kali'na en Guyane. Petit-Bourg**, Guadeloupe: Ibis Rouge Editions, 2000.

DREYFUS, S. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (Org.). **Amazônia, etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; Fapesp, 1993.

FRANK, E. Uni. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (Ed.). **Guía etnográfica de la alta Amazonía**. Quito: Flacso-Ifea, v. 2, 1994.

FRITZ, S. Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón. In: MARONI, P. **Noticias auténticas del famoso río Marañón**. Iquitos: IIAP-CET, 1988. p. 332-335.

GOULARD, J-P. Los ticuna. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (Ed.). **Guía etnográfica de la alta Amazonía**. Quito: Flacso-Ecuador-Ifea, 1994. p. 309-344.

GOULARD, J-P. **Les genres du corps: conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie**. 1988. Paris, Tese (Doutorado em Antropologia e Etnologia) - École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

GRELAND, P.; HURAUULT, J. M. **Indiens de Guyane: Wayana et Wayapi de la forêt**. Belgique: Orstom, Secretariat d'Etat a L'outre Mer, 1998.

GRUBER, J. (Org.). **O livro das árvores**. Benjamim Constant (Brasil): Organização geral dos professores ticuna bilíngües, 1997.

HURAUULT, J-M. **Français et indiens en Guyane 1604-1972: série 7** dirigida por Robert Jaulin. Les presses de l'imprimerie Bussière, Saint Amand. 1972. (Coleção Bibliothèque 1018).

MARTINS, J. de S. **Fronteira. A degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

LITTLE, P. E. et al. **El método comparativo: debates recientes - una bibliografía.** 1993. Tese (Doutorado) - Flacso-UnB. Estudios Comparativos sobre América Latina y Caribe. Brasília, 1993.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. **Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões.** Tese (Doutorado em Antropologia) - Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e o Caribe - CEPPAC, Universidade de Brasília, 2000. Mimeo.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. Los ticuna frente a los procesos de nacionalización en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 38, p. 77-104, 2002.

LÓPEZ GARCÉS, C. L. Amazonia, pueblos indígenas y fronteras políticas. In: BERNAL, H.; ONAINDIA, M.; IBABE, A.; BERMEJO, R. (Coord.). **Biodiversidad sostenible.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2006.

NIMUENDAJÚ, K. **The tukuna.** Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1952.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **O nosso governo.** Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PANILLA, Nelson et al. **Historias Tikunas de las selvas del Amacayacu. Plantas, seres y saberes;** Santafé de Bogotá: Organización Yuluk-Airu. 1997

RENAULT-LESCURE, O. As palavras e as coisas do contato. Os neologismos Kali'na (Guiana Francesa). In: RAMOS, A.; ALBERT, B. (Org.). **Pacificando o branco.** Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 85-112.

RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil.** 3 Amapá/Norte do Pará. São Paulo: Centro de Ecumênico de Documentação e Informação, 1983.

URBAN, G. História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. C. da. (Org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1998. p. 87-102.

Sobre os autores

Alexandro Machado Namem

Antropólogo e Professor Adjunto de Antropologia na Universidade Federal de Roraima (UFRR) (e-mail: alexandronamem@hotmail.com). Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelas bolsas de estudo concedidas de 1998 a 2001, durante curso de doutorado não concluído na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); aos colegas do Departamento de Ciências Sociais da UFRR, pelas sucessivas liberações de 2002 a 2007, para a realização de trabalhos de campo entre os Laklânô; aos colegas Gustavo Lins Ribeiro (Universidade de Brasília-UnB), Marco Antonio Lazarin (Universidade Federal de Goiás-UFG) e Antonio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro-MN/UFRJ), pelos diálogos e apoios ao longo de muitos anos; aos colegas do doutorado Sidnei Peres (Universidade Federal Fluminense-UFF), da Unicamp, e Marcela S. Coelho de Souza (UnB), em disciplinas no Museu Nacional; aos amigos e/ou colegas que leram versões anteriores deste texto, inclusive pelas sugestões nem sempre incorporadas; ao amigo Sávio L. Sens (Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUC/PR), pela convivência nesses 10 anos em que nos conhecemos e pelos apoios nas horas em que mais precisei; à Onadir e ao Gerson Dietrich, bem como à família Davi Vinci, em Ibirama (SC), pela amizade e por tudo que fizeram por mim; e ao Rodrigo Paranhos Faleiro (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-Ibama), Cristhian Teófilo da Silva (UnB) e Stephen G. Baines (UnB), por publicarem este texto. Ao último, também, pela amizade e pelos diálogos e apoios ao longo de muitos anos; dedico este texto à Vanessa Lea (Unicamp), à Lana Araújo, ao Rafael José de Menezes Bastos (Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC), à minha avó materna Maria Lúcia da Silva Machado (in memoriam), às minhas mães Laklânô Iocô Uvânhecû e Aneglon Ndili, e aos meus netos Lucca Giacomazzi Picon e Sara Feijó.

Claudia López Garcés

Antropóloga, pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG); professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (PPGCS/UFPA). clapez@museu-goeldi.br

O artigo está baseado na pesquisa entre os Ticuna da trifronteira Brasil/Colômbia/Peru para o Doutorado em Antropologia pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre América Latina e o Caribe (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB) (2000),

e numa pesquisa entre os Galibi do Oiapoque, na fronteira Brasil/Guiana Francesa, efetuada entre os anos 2001-2002. Agradeço à Capes pela bolsa de doutorado e ao CNPq pela bolsa para efetuar a pesquisa na fronteira Brasil/Guiana.

Cláudia Tereza Signori Franco

Possui Graduação e Pós-Graduação em Antropologia Social pelas Universidades de Brasília (UnB) e Católica de Brasília (UCB); Especialização em Gestão Ambiental e Ordenamento Territorial pela UnB e Mestrado (bolsista Capes) em Planejamento e Gestão Ambiental pela UCB. Atua como coordenadora de projetos do Instituto Etno Ambiental e Multicultural Aldeia Verde - IEMAV, onde realiza a implementação e o monitoramento de projetos de desenvolvimento junto aos povos indígenas e comunidades tradicionais. Tem experiência na área de Antropologia Social, com ênfase em política indigenista, atuando principalmente nos seguintes temas: Planejamento e gestão ambiental em terras indígenas (TIs), Levantamento de Impactos Socioambientais em TIs, Levantamento Demográfico e Fundiário em TIs, Antropologia & Meio Ambiente, Organização Social Indígena e Sistema de Monitoramento e Avaliação de Projetos de Etnodesenvolvimento.

Cloude de Souza Correia

Possui doutorado em Antropologia pelo PPGAS/UnB, concentrando-se nas áreas de Antropologia Ecológica, Sociedades Complexas, Relações Interétnicas e Cartografia Social. Atua principalmente com os seguintes temas: povos indígenas, mapeamentos participativos, unidades de conservação, conflitos socioambientais, gestão territorial e processos fundiários. Nos últimos anos, prestou diversas consultorias para organizações não governamentais e órgãos dos governos Federal e Estadual com o propósito de contribuir com a consolidação de processos de regularização fundiária de terras indígenas e de ações de gestão territorial junto a povos indígenas da Amazônia. Em atividades de docência esteve vinculado ao curso de Comunicação das Faculdades Integradas ICESP por quatro anos. Atualmente, é coordenador de projetos do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), atuando junto a povos indígenas situados em estados da Amazônia brasileira: Rondônia, Amazonas, Acre e Pará. Como coordenador organiza cursos e seminários relacionados com a temática da gestão territorial indígena e do fortalecimento institucional de associações indígenas. Relações Interétnicas; Antropologia Ecológica; Sociedade e Meio Ambiente e Antropologia Política.

Cristhian Teófilo da Silva

Graduado, Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), onde é Professor no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC). Atualmente, realiza pesquisas comparadas sobre movimentos indígenas,

políticas indigenistas e indigenismo no Brasil e no Canadá, com ênfase nas relações entre maiorias nacionais e minorias étnicas. silvact@unb.br

David Ivan Rezende Fleischer

Trabalha para a Fundação Interamericana (IAF) como representante para o Brasil e o Uruguai. Foi Diretor Executivo da Associação de Estudos Brasileiros (Brasa) e Coordenador do Instituto Lemann de Estudos Brasileiros na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign. Trabalhou no Programa- Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7), no Programa de Pequenos Projetos (PPP) e outros projetos do Fundo Mundial de Meio Ambiente (GEF) e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). É doutor em Antropologia pela University at Albany (SUNY-Albany) e mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). David lecionou Antropologia em universidades americanas e desenvolveu pesquisas sobre a relação de projetos de conservação ambiental com projetos de desenvolvimento comunitário de ecoturismo. Atualmente, na IAF, coordena projetos de desenvolvimento de base no Brasil e no Uruguai.

Gersem José Santos Luciano dados

É índio Baniwa, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1995) e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2006). Foi membro do Conselho Nacional de Educação no período de 2006 a 2008. Atualmente é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Coordenador-Geral de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação e Diretor Presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (Cinep). Tem experiência na área de Educação, Gestão de Projetos e Desenvolvimento Institucional com ênfase em Política Educacional, atuando principalmente nos seguintes temas: educação indígena, política indigenista, movimento indígena, desenvolvimento sustentável e povos indígenas.

Isis Maria Cunha Lustosa

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia/IESA/UFG. Mestre em Geografia/IESA/UFG. Especialista em Turismo e Meio Ambiente/UECE. Membro do Grupo de Pesquisa Geografia Cultural: Território e Identidade/IESA/UFG. Colaboradora no projeto As Identidades Sociais e suas Formas de Representações Subjacentes nas Práticas Culturais/IESA/UFG, e no projeto A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe, pela UFG/UFS/UFC. Técnica Especializada em Programa de Cooperação Internacional/MMA/PDA.

Jaime Garcia Siqueira

Doutor em Antropologia Social pela UnB com mestrado também em Antropologia Social pela USP. É professor adjunto da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA),

coordenador de projetos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e atualmente trabalha como coordenador-geral substituto da Coordenação-Geral de Gestão Ambiental da Funai (CGGAM). Este artigo é baseado em sua tese de doutorado (2007) e seus principais temas de interesse são as configurações contemporâneas dos movimentos indígenas no Brasil, como eles têm lidado com a questão ambiental e o papel do antropólogo diante desses movimentos e das políticas de Estado.

Josué Tomasini Castro

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB); bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desde 2005 trabalha junto às comunidades Herero na Namíbia. Principais publicações: *Vá e conte ao seu povo: interpretações e mediações no trabalho antropológico*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia, v. 3: p. 79-91, 2008; *Sincretismo e Resistência: o caso africano da igreja Oruuano*. Campos (UFPR), v. 9, p. 131-157, 2008; *What's your Nation? Nationalist Itineraries in Namibian History*. Vibrant (Online), v. 5, p. 128-146, 2008.

Katianne de Sousa Almeida

(e-mail:ksantropologia@gmail.com) Mestranda em Antropologia Social da Universidade Federal em Goiás. Especialista em História Cultural pela Universidade Federal de Goiás em 2009. Possui graduação em Antropologia (bacharelado), 2006, e Ciências Sociais (licenciatura), 2005, pela Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Arte Indígena, Patrimônio e Museologia, Revitalização Urbana, Urbanismo, Gênero, Sexualidade e Mídia. Atualmente trabalha como Analista Legislativa na Comissão de Saúde e Promoção Social da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás. Atua principalmente nos seguintes temas: Direitos Humanos, Políticas de Saúde para Mulheres, Assessoramento Temático às demandas do Legislativo Goiano.

Leonardo Schiocchet

Ph.D. em Antropologia Social, Boston University (depois de 1º de maio de 2010). Junior Visiting Fellow do Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Viena (IWM) (até 30 de junho de 2010).

Luis Cayón

Antropólogo pela Universidad de Los Andes, Bogotá, Colômbia, (1998), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2005) e Doutorando em Antropologia Social pela mesma instituição. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É autor do livro *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna* (2002) e coautor do livro *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua* (2004). É autor de vários

artigos em capítulos de livros e periódicos nacionais e internacionais, principalmente na área de Etnologia Indígena.

Luís Guilherme Resende de Assis

Doutorando em Antropologia Social; bolsista CNPq. Artigo baseado na monografia de graduação (Resende de Assis, 2004) e no artigo de seleção de mestrado da UnB escrito em 2004. Atualmente, desenvolve pesquisa na Antártida junto a cientistas, militares e alpinistas.

Maria Inês Smiljanic

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Desenvolve pesquisa entre os yanomães do Alto Toototobi e entre os Yanomami de Maturacá. Coordena a equipe associada do PPGAS-UFPR no Projeto de Cooperação Acadêmica: Etnologia Indígena e Indigenismo – novos desafios teóricos e empíricos, financiado pela Capes.

Maxim Repetto

Bacharel em Humanidades com menção em História - Universidade do Chile (1994), Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1997) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2002). Atualmente é professor Adjunto III na Universidade Federal de Roraima/UFRR, atuando como professor no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Realiza Pós-Doutorado no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, DF- México), com Bolsa Capes/MEC/Brasil (2009-2010). Tem experiência na área de Antropologia Política, Antropologia da Educação, Políticas Indigenistas e Indígenas, Movimentos e Organizações Indígenas, Etnologia Indígena e Povos Indígenas em Roraima, educação escolar indígena, com ênfase na Formação de Professores Indígenas, plano de manejo ambiental e etnomapeamento de terra indígena e assessoria em projetos sociais a organizações indígenas.

Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

Possui graduação em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília (1997) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2004). Possui 14 anos de experiência na área de Antropologia Social, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: identificação de terras indígenas, prática antropológica, política indigenista, estudos etnoecológicos de terras indígenas e turismo étnico.

e-mail: rodrigo.chaves73@gmail.com

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2730318839586069>

Rodrigo Paranhos Faleiro

Cursa Doutorado no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da UnB, onde pesquisa grupos indígenas que vivem em áreas protegidas nas fronteiras da Amazônia. Recebeu o título de Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (2005), com a dissertação *Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública*. Cursou especialização e aperfeiçoamento na Unicamp/Nepam, monografia *Viabilidade do Ecoturismo no Parque Nacional Chapada dos Veadeiros* (1999); Unicamp/Nepo, *Vetores de Desenvolvimento da Região Norte* (1998); Cesape, *Jalapão: a última fronteira* (1990); Usaid/IIEB, *Proposta de um procedimento para a criação de unidades de conservação*, entre outros cursos. Possui seis capítulos publicados em livros (dois outros em fase de publicação no México e nos Estados Unidos), duas dezenas de trabalhos acadêmicos apresentados e publicados em Anais de eventos nacionais e internacionais, e vários outros trabalhos técnicos na área de meio ambiente, populações tradicionais e povos indígenas. Atualmente, está organizando um livro sobre Ecoturismo em Áreas Protegidas com o professor Paul E. Little (UnB) e David Ivan R. Fleischer (Suny), com o qual coordenou três discussões sobre o tema na Reunião de Antropologia Equatorial em Sergipe (2007), Encontro da Associação Americana de Antropologia em San Francisco (2008) e, em junho, no Congresso Internacional de Americanistas no México (2009). Além dessas atividades, trabalhou no Projeto Catalisando as contribuições das Terras Indígenas para a conservação dos ecossistemas florestais brasileiros, na Cooperação Brasil/França em Áreas Protegidas, no Plano de Administração da Área sob Dupla Afetação pelo Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Programa de Áreas Protegidas da Amazônia, no Projeto de Conservação do Cerrado no Jalapão, entre outros.

Santiago Plata Rodríguez

Profissional independente do setor de Artes Interpretativas.

Sílvia Guimarães

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, professora adjunta do Curso de Saúde Coletiva, Campus Ceilândia/Universidade de Brasília. Atua na área de Etnologia Indígena, especialmente nas discussões sobre corporalidade e xamanismo. Este trabalho está baseado em pesquisa de campo realizada entre os Sanumá-Yanomami.

Stephen Grant Baines

Professor Associado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), Pesquisador 1A do CNPq. Graduado (BA Hons. em Árabe e Sociologia da Religião), University of Leeds, Inglaterra (1971), M.Phil. em Antropologia Social pela University of Cambridge, Inglaterra (1980), e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1988) e Pós-Doutorado (UBC, Canadá; e ANU, Austrália, 2009-2010). É brasileiro naturalizado. Tese de doutorado: *É a Funai que Sabe: A*

Frente de Atração Waimiri Atroari, publicada em forma de livro, em 1991, pelo Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq. Possui diversas publicações em periódicos nacionais e internacionais na área de Etnologia Indígena, Identidade e Relações Interétnicas, Antropologia Política, Povos Indígenas e os Impactos de Grandes Projetos de Desenvolvimento Regional, e Etnicidade e Nacionalidade em Fronteiras. Projeto de Pesquisa atual: Etnologia Indígena Comparada: Brasil – Austrália – Canadá (com pesquisas etnológicas com povos indígenas), pesquisa junto aos povos makuxis e wapichanas sobre etnicidade e nacionalidade na fronteira Brasil/Guiana desde 2000; e acompanhamento da situação dos Tremembé do litoral do Ceará desde 2000. Desde janeiro de 2008 atua sobre a situação de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista/Roraima. Coordenador fundador do Geri em 1997.

Thaís Teixeira de Siqueira

Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006/2010). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2002) e mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (2006). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Comunidades Quilombolas e Cultura Popular, atuando principalmente nos seguintes temas: patrimônio imaterial, INRC (Inventário nacional de referências culturais), turismo cultural, festa, memória, musicalidade, folias, racialidade e pós-colonialidade.

Thiago Ávila (*in memoriam*)

Possuo graduação em Antropologia pela Universidade de Brasília (2001) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2004). Atualmente sou antropólogo consultor da ACT Brasil (Equipe de Conservação da Amazonia). Minhas experiências profissionais são na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: política interétnica, povos indígenas, biopirataria, conhecimento tradicional associado a recursos genéticos, krahô e indigenismo. Atuei como assessor de organizações indígenas, organizações não-governamentais indigenistas e órgãos governamentais.

Sobre o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas

O Geri é um grupo de estudos dedicado ao estudo amplo das relações interétnicas. Nosso propósito é a produção e divulgação do conhecimento produzido por estudantes, pesquisadores e profissionais de diferentes áreas e campos de atuação.

O Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri) foi formado em 1997 por estudantes e pesquisadores de graduação e pós-graduação do Departamento de Antropologia (DAN) e do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília (UnB), tendo como Coordenador o Prof. Dr.

Stephen Grant Baines e a colaboração de Maxim Repetto, na época, mestrando em Antropologia.

Desde sua criação buscamos abrir um espaço crítico de diálogo acerca de temas referentes às relações interétnicas em termos abrangentes, sendo estimulada a divulgação de trabalhos em nosso Boletim e a participação em nosso programa de seminários.

Vários projetos de pesquisa foram iniciados e realizados a partir das discussões do Geri, o que viabilizou a elaboração de monografias de graduação e pós-graduação, artigos e a organização de grupos de trabalho em congressos científicos. Parte desses resultados podem ser acessados através do Boletim Anual do Geri disponível em nossa página.

Venha conhecer o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri). Apresente seus trabalhos e publique seus textos na Interétnica – Revista de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas.

<http://e-groups.unb.br/ics/dan/geri/index.php?page=0>

O IEB

O Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) é uma associação civil brasileira sem fins lucrativos, voltada para a capacitação e formação de pessoas ligadas à conservação ambiental, tendo como eixos a capacitação técnica, institucional e política.

Criada em 1998 e sediada em Brasília-DF, a entidade se destaca por uma atuação que considera e estabelece pontes entre a conservação dos recursos naturais e as dimensões econômicas, sociais e culturais da sustentabilidade, buscando fortalecer as comunidades locais.

Promovendo autonomia na gestão dos seus territórios e dos recursos naturais com participação, diálogo permanente, valorização das diferenças e incentivo à atuação das populações locais, o IEB desenvolveu uma reconhecida *expertise* em processos de articulação entre setores que, historicamente, têm tido dificuldade de aproximação e diálogo.

Os programas e projetos da instituição atendem indivíduos que atuam com a conservação ambiental e o desenvolvimento sustentável, em suas diversas interfaces, com foco no bioma amazônico. Desse público destacam-se: comunidades extrativistas, assentados, populações indígenas, profissionais e estudantes da área ambiental.

Missão

Capacitar, incentivar a formação, gerar e disseminar conhecimentos e fortalecer a articulação de atores sociais para construir uma sociedade sustentável.

