

# 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](mailto: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 Joritânea 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 Laklãnõ 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  
política 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>
<b>Terceira variação: conflitos, direitos e Estado</b>	
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>Luís 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 4

# Wyty-Catë: cultura e política de um movimento Pan-Timbira

---

Jaime Garcia Siqueira

### Introdução

O problema abordado neste artigo refere-se ao olhar, à reflexão e à agência dos índios dentro do movimento Pan-Timbira, a partir do qual eles buscam a construção de uma unidade política diante do Estado e da “tradução” para a “forma timbira” dos processos de modernização que estão enfrentando. São discutidos aspectos da cultura e da política de um movimento Pan-Timbira na perspectiva de contribuir para o entendimento das organizações indígenas e de novas expressões da sua política. Ao analisar essas novas formas de aglutinação entre os Timbira, evidencio a construção de uma “timbiridade” e de unidade tanto no plano discursivo como no das práticas.

Se no plano intratribal a busca da unidade é constante e instável, no plano das relações com os cupens (não índios) – seja diante do Estado, seja diante de outros agentes – a Associação Wyty-Catë tem construído e explicitado uma unidade Pan-Timbira. Essa unidade manifesta-se igualmente no próprio movimento indígena, nas entidades indigenistas e nas agências de financiamento.

As representações dos Timbira em torno da Associação Wyty-Catë das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins articulam 17 aldeias de seis povos indígenas diferentes desses estados da Amazônia Oriental brasileira: os krahôs e os apinajés, no estado do Tocantins; e os krikatis, gavião-pykobjês, canela-ramkokamekras e canela-apãnjekras no estado do Maranhão. Pode-se observar de que maneira os Timbira vêm – para usar uma noção cujo emprego tem-se ampliado – “indigenizando a modernidade”, que instrumentos têm utilizado para isso, como os têm colocado a serviço de sua reprodução cultural e de que forma estão lidando com as inevitáveis inovações e mudanças impostas pelo mundo dos cupens, o que implica, também, inevitável processo de “modernização da indianidade”.

A compreensão das sociedades ameríndias requer investigação sobre os modos pelos quais são estruturadas e conceitualizadas, em diversos níveis

---

simbólicos, as relações com a alteridade. É nessa perspectiva que procuro entender as novas formas de expressão da cultura timbira, por meio da apropriação que os índios fazem da Associação Wyty-Catê. O processo timbira de incorporação das formas de funcionamento de uma associação formal deuse, inicialmente, com base em mecanismos já existentes no mundo indígena para a captura e incorporação de conhecimentos e signos do exterior. No entanto, a dinâmica dessa incorporação vem conduzindo a transformações que, hoje, extravasam os mecanismos tradicionais para lidar com a alteridade. A reprodução cultural convive com transformações em cadeia, criando novos desafios que os Timbira procuram enfrentar por meio de novas “indigenizações” e também de sua própria modernização.

Os Timbira estão pensando constantemente suas estratégias de representação política e vêm atualizando e empregando suas categorias culturais nesse processo de inserção e reelaboração do mundo dos cupens. Segundo Viveiros de Castro (1999, p. 135):

Uma situação é uma ação; ela é um situar. O situado não é definido pela “situação” – ele a define, definindo o que conta como situação. Por isso, ao introduzir o “Brasil” na “situação histórica” dos índios, não estou simplesmente dizendo em outras palavras que o dispositivo colonial explica (situa) as sociedades indígenas. (...) A etnologia dos índios “situados no Brasil” está interessada, entre muitas outras coisas, em saber como os índios situam o Brasil – e, portanto, como eles situam-se no Brasil e em outros “contextos”: ecológicos, sociopolíticos, cósmicos....

O dilema explicitado pelo autor está presente na construção das organizações locais dos Timbira e na Wyty-Catê, correspondendo também ao dilema “projetismo” x “indigenização”, com o qual essas organizações convivem cotidianamente. Elas lidam com isso e com as “modernidades” trazidas pelo mundo dos cupens, procurando “amansá-las” segundo seus próprios parâmetros culturais de bem-estar e de felicidade. Tento identificar como esses índios vêm lidando com esses dilemas, na busca de contribuir para o entendimento das transformações em curso nas sociedades Timbira e das suas reelaborações diante do mundo dos cupens, enfim, de como eles “situam” esse mundo e, nesse processo, elaboram a “timbiridade”. A relação entre as associações indígenas e o desenvolvimento sustentável é complexa e tem sido objeto de algumas reflexões.

A partir de uma avaliação sobre as associações indígenas e suas relações com o desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira, Albert (2000) tece considerações pertinentes sobre o *boom* das associações indígenas nos anos de

1990. Essa disseminação de organizações indígenas, segundo ele, foi motivada pela Constituição de 1988, pelo processo de retração do Estado na gestão direta da questão indígena, em especial, o esvaziamento da Funai, pela globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias, e pela maior participação da cooperação internacional e o conseqüente incentivo ao chamado “mercado de projetos”.

Passamos, assim, de um movimento conflitivo de organizações e mobilizações etnopolíticas informais (1970 e 1980), que tinha por interlocutor o Estado, para a institucionalização de uma constelação de organizações em que as funções de serviço econômico e social são cada vez mais importantes e cujos interlocutores pertencem à rede das agências financiadoras nacionais e internacionais, governamentais ou não governamentais (1990-2000). Paralelamente, mudamos de uma dinâmica de construção identitária sustentada por um conjunto de lideranças indígenas carismáticas (com discursos político-simbólicos neotradicionais de muito impacto na mídia) para uma fase de certa rotinização do discurso étnico (nos moldes da retórica internacional do desenvolvimento etno-sustentável herdada das agências financiadoras), apoiada em um novo conjunto de organizações indígenas formadas cada vez mais em administração de associações e gestão de projetos (ALBERT, 2000, p. 3).

Albert aponta para uma mutação do movimento indígena, que teria passado de uma etnicidade política, baseada em reivindicações territoriais, a uma etnicidade de resultados baseada em políticas descentralizadas de desenvolvimento. O processo de regularização fundiária dos territórios indígenas é considerado fator determinante para essa mutação, mas a análise desse autor talvez tenha sido excessivamente otimista quanto às perspectivas de conclusão do processo. Basta observar dois fenômenos que incidem sobre a continuidade e a permanência das pendências territoriais: a crescente eclosão de dinâmicas de etnogênese pelo País, com diversos grupos reafirmando identidades e reivindicando direitos de uso e ocupação territorial; e as também crescentes demandas pela redefinição e ampliação de limites de terras já demarcadas, muitas delas realizadas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), quando a expectativa do Estado era de que os índios iriam desaparecer como grupos diferenciados. No entanto, apesar de a questão da segurança territorial/fundiária ainda estar longe de ser plenamente garantida, há tendência maior à negociação do que ao enfrentamento por parte dos movimentos indígenas, contrariamente ao que ocorreu nos anos de 1970-1980.

O quadro pós-tutelar tem exigido novas configurações para os movimentos indígenas e criado novas formas de aglutinação política. Nesse

---

contexto, a questão da capacitação e, em alguns casos, da formação de quadros vem aparecendo com muita força nos últimos anos nos movimentos indígenas, sendo o ponto mais reivindicado por suas organizações. Trata-se de um problema que tem sido apontado de modo recorrente em todas as reuniões e fóruns de discussões dos movimentos indígenas. Essa demanda aparece de forma consistente por conta da necessidade de as organizações indígenas assumirem seus projetos de forma autônoma, especialmente na Amazônia Oriental, onde existe maior carência de lideranças indígenas escolarizadas e formadas.

### A unidade Timbira e as contraposições de estratégias políticas

As relações do movimento Timbira com o Estado têm destaque neste item, levando-se em consideração a ampla rede de relações que a Wyty-Catê mantém com diversos órgãos governamentais. Apesar do risco de fazer parte de um “clientelismo de Estado”, nessas relações ficam evidenciadas contraposições de estratégias do movimento e do Estado tanto na escala federal como estadual e municipal.

Logo que a Wyty-Catê foi fundada, em 1994, foi encaminhado um documento para todas as Administrações Regionais (ADRs) da Funai da região, incluindo Brasília, solicitando a criação de uma administração, um núcleo ou uma ajudância do órgão indigenista oficial em Carolina, para atender exclusivamente aos vários grupos Timbira. Tratava-se desde aquele momento de explicitar à Funai os objetivos da Wyty-Catê na construção de uma organização e unidade Pan-Timbira, o que também tem sido realizado nos outros órgãos estaduais e federais. As respostas previsíveis recusaram a proposta listando argumentos desde a proximidade das sedes das ADRs das áreas indígenas até problemas com eventuais remanejamentos e demissões de servidores. Os argumentos utilizados eram prioritariamente geográficos e de logística, mas, obviamente, a questão não se resume a isso, trata-se de decisão eminentemente política. Se os argumentos geográficos e de logística fossem de fato importantes, os krikatis, por exemplo, não teriam tomado a decisão de mudar da administração de Imperatriz (município do estado do Maranhão, do qual são vizinhos) para Araguaína, no estado do Tocantins.

Atualmente, as ADRs da Funai já começam a admitir e a reconhecer a Wyty-Catê como uma representação importante dos Timbira, conseguindo alguma visibilidade nesses últimos anos e mobilizando recursos próprios que estão cada vez mais escassos no órgão indigenista oficial. Também começa a ser resgatada novamente a ideia de uma Funai-Timbira, que agora tem maiores

---

possibilidades políticas de ser implementada no contexto de reformulação do órgão indigenista oficial.

Num dos relatórios da Comissão dos Professores Timbira (CPT), destaca-se mais de uma vez que os Timbira são o único “povo” que tem projeto político próprio, baseado na autoridade de suas aldeias, e autonomia para comandar suas escolas e professores. É a contraposição entre o poder político tradicional dos Timbira e o poder coercitivo e centralizador do Estado brasileiro.

Não conseguimos que houvesse um curso unificado para o magistério Timbira, em que os responsáveis pela educação nos estados pudessem ser parceiros e trabalhassem pensando no povo Timbira. Cada secretaria estadual fez os seus cursos e nós fomos prejudicados e tivemos que nos dividir em “índios do Maranhão” e “índios do Tocantins” (CPT, 2003).

Mais uma vez a política proposta pelo Estado brasileiro para a educação indígena distancia-se do nosso projeto político, que é uma unidade Timbira, pois queremos nossos professores juntos, compartilhando dos mesmos princípios – uma educação que respeite as autoridades das nossas aldeias, pois consideramos que a comunidade é que deve mandar em nossos professores, e não o Estado, como vem acontecendo hoje.

(...) Nossa ideia é reunir todos os professores Timbira sem um único curso de formação, mas que não se separasse por estado; queremos todos juntos. As pessoas que trabalham com povos indígenas têm que saber diferenciar que cada povo é um povo diferente e nós Timbira somos um povo (CPT, 2003).

A unidade Pan-Timbira tem sido sistematicamente defendida não somente nos órgãos do Estado, mas, também, em fóruns de discussão e de articulação de ONGs e do próprio movimento indígena. Jonas Gavião, um dos coordenadores da Wyty-Catë, tem sido um dos principais porta-vozes dessa questão. A construção da unidade Timbira começa a adquirir outros contornos, buscando maior base de apoio externo para sua viabilização.

Aí o governo do estado do Tocantins falou que não vai apoiar porque a escola fica no Maranhão. E o governo do Maranhão fala que não vai apoiar os krahôs e os apinajés porque estão no Tocantins. E nós, a gente quer mostrar que a gente tem unidade, nós, os Timbira, queremos mostrar. Não temos nada a ver com a federação do Maranhão, do Tocantins ou de outros estados. A nossa luta é pela educação, a gente está andando meio compassado, mas estamos crescendo cada vez mais. A gente acha que é um problema, mas a gente, cada vez mais, busca

---

conquistas na área de educação (Jonas Gavião, depoimento realizado durante encontro da Rede de Cooperação Alternativa em Rio Branco, 2005).

De maneira semelhante à questão da educação, as demandas que vêm sendo apresentadas pelos Timbira para a saúde também são no sentido de buscar uma unidade por meio da proposta de criação de um Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Timbira. De fato, os grupos do Maranhão estão propondo a criação de um DSEI para os Timbira para atendimento dos canelas, dos krikatis e dos gaviões. Essa proposta tem sido apresentada em todos os fóruns de discussões sobre saúde indígena no Maranhão dos quais os Timbira participam, além de fazer parte de documentos encaminhados à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), denunciando os problemas enfrentados nas aldeias. Todos esses grupos tiveram experiências de gestão dos serviços de saúde por meio de convênios com a Funasa e, como ocorreu com a maioria das organizações indígenas no Brasil, também enfrentaram sérios problemas com a administração desses projetos. As mesmas dinâmicas colocadas pelo “projetismo” também estavam presentes aqui, dificultando a execução dos convênios, segundo a perspectiva dos cupens.

Questões como a perspectiva de autonomia e de reprodução da “forma Timbira” cruzam-se com as tentativas de disseminação de uma ideia de unidade de um movimento Pan-Timbira, uma vez que os vários grupos integrantes da Wyty-Catê continuam a buscar suas próprias maneiras de ser e pertencer a essa “timbiridade”, recriando o conhecimento e as formas sociais desse movimento nos processos político-culturais locais. Assim, os Timbira apreendem e colocam em prática a ideia da Wyty-Catê, indicando até que ponto a autonomia política e a especificidade dos grupos podem imprimir marca própria a essa organização.

Os Timbira estariam repolitizando as diferenças culturais com os não índios e mesmo com outros grupos indígenas vizinhos, por meio de um discurso Pan-Timbira, na perspectiva de construir sua etnicidade, a “timbiridade”. A Wyty-Catê tem enfatizado a descentralização como uma estratégia de auto-determinação para suas ações e projetos, e seus líderes planejam e articulam modelos federalistas de autonomia para sua política cultural e institucional. Buscam-se também a unificação e a padronização diante das variações e diferenças das comunidades, tendendo a certa “hibridização” da cultura Timbira. Dessa forma, poderá haver tensões entre descentralização e centralização, e divergências sobre os seus significados na política indígena e indigenista nas comunidades locais.

---

## A construção política da alteridade

Enquanto os antropólogos tentam lidar com questões éticas, científicas e políticas, a cultura tem sido utilizada pelos povos indígenas como ferramenta para a “fabricação de alteridades” (ABU-LUGHOD, 1991). O fato de essas formas contemporâneas serem predominantemente políticas não lhes retira o caráter étnico, conforme sabemos desde Barth (1969). Tais movimentos políticos constituem novos modos de fazer com que as diferenças culturais sejam organizacionalmente relevantes (BARTH, 1969, p. 34). Os líderes de comunidades e organizações indígenas tendem a pôr em ação maior politização étnica e cultural com base no diálogo permanente que devem realizar com o Estado, os governos, a sociedade dominante e suas instituições. À medida que esses líderes indígenas reabilitam juridicamente a “autoridade tradicional” e as comunidades começam a exercer os direitos coletivos especiais que a legislação reconhece, a etnicidade começa a adquirir peso político na relação com o Estado.

O estudo da diversidade cultural deve levar em conta, portanto, a dinâmica de apropriação e de utilização situacional da cultura. As diferenças culturais que o “sistema mundial” tenta apagar por meio de processos de uniformização e “higienização”, quando não por meio da eliminação física pura e simples, insistem em reaparecer na forma de uma cultura de resistência ou contracultura indígena. Esse fenômeno pode ser observado em várias partes do mundo, mas temos inúmeros exemplos interessantes entre os povos indígenas no Brasil, desde os processos de etnogênese que vêm ocorrendo em várias regiões, especialmente no Nordeste, em geral associado com a luta pelo reconhecimento da ocupação tradicional de terras indígenas, até as iniciativas de resgate e de valorização cultural, buscando o reaprendizado de línguas nativas, a reprodução de artesanato e de rituais, a readaptação de técnicas tradicionais de manejo etc.

Essa construção política de alteridades ocorre também com grupos que vivenciam processos de desterritorialização, gerando novas espacialidades e sociedades transculturais. Segundo Appadurai (1991, p. 5), “a rapidez com que as forças procedentes das diversas metrópoles incidem sobre novas sociedades marca igualmente a indigenização, dessa ou daquela maneira, de tais forças”. Temos nos deparado com certas indigenizações da modernidade que não haviam sido antecipadas pela Antropologia tradicional, voltada para o estudo das mônadas culturais ou anunciadas nas previsões pessimistas que acompanham o sistema mundial.

Nesse contexto, a política cultural deve ser considerada de forma ativa e relacional. A cultura é política porque os significados são constitutivos dos

---



processos que, implícita ou explicitamente buscam redefinir o poder social. Mais do que isso, trata-se de redefinir o poder simbólico a partir de formas particulares de lutas das e pelas classificações, buscando reconfigurar e afirmar identidades culturais. Bourdieu (1989) afirma que as identidades regionais ou étnicas são “objetos de representações mentais e objetos” e uma “forma particular da luta das classificações”, isto é, são “ideologias”. O que está em jogo nessas lutas é o poder de impor uma visão do mundo social e, ao impor-se, realizar o sentido e o consenso sobre a unidade do grupo (BOURDIEU, 1989, p. 113). Ao traçar fronteiras, os grupos produzem diferenças culturais, mas ao mesmo tempo elas são produtos dessas diferenças. Assim, o discurso da identidade – étnica ou regional –, para Bourdieu, é um discurso “performativo” que busca impor como legítima uma nova definição das fronteiras, para divulgar e fazer reconhecer uma região ou uma etnia desconhecida contra as definições dominantes, reconhecidas e legítimas, que as ignoram.

Porém, diz o autor, sua eficácia é proporcional à autoridade daquele que a enuncia. É um ato de “magia social” para “trazer à existência uma coisa nomeada” e que, dependendo do poder de quem a realiza, pode impor uma nova visão à uma nova divisão do mundo social e consagrar um novo limite. É “um ato mágico... pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, torna-se visível, manifesto para os outros grupos e para ele próprio, atestando sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização” (BOURDIEU, 1989, p. 118). Produzir identidades seria produzir “cidadania” num contexto em que as construções ideológicas – de tradições ou de identidades – são vistas como produções de uma “cidadania universal”, já que, em tese, estão produzindo “campos de luta e de poder”, (BOURDIEU, 1989) como única forma de sobreviver num mundo de transformação contínua de significados, culturas e fronteiras híbridas, descentradas, intersticiais, fluidas etc.

As políticas culturais dos movimentos sociais podem ser vistas também como fomentadoras de modernidades alternativas, de como ser ao mesmo tempo “moderno” e diferente (ALVAREZ, et al., 2000). A cultura é politizada pelos atores sociais e a história cultural totalmente atravessada pelo poder. Nesse contexto, a indigenização de teorias e de ideologias será um problema cada vez mais complexo, cujas consequências poderão ser o aumento do pluralismo e a manutenção e ampliação da heterogeneidade em um mundo cheio de forças homogeneizantes.

Não se deve tratar da afirmação étnica (com suas reivindicações de diferença) e da disseminação da modernidade (com seus efeitos homogeneizantes)

---

como se cada qual descrevesse uma fase da história diferente e exclusiva, um estágio teleológico no desenvolvimento humano. Todas as evidências mostram não só que ambas frequentemente coexistem, mas que são características reciprocamente definidoras do mesmo momento histórico. Isso implica que a consciência étnica não é a preservação do pré-moderno, pois aqueles que assim pensam o fazem em termos padronizados e reconhecidamente modernistas, termos cuja moeda foi cunhada com a marca do mundo contemporâneo. Isso sugere também que a etnicidade é menos uma essência do que uma relação (COMAROFF, 1987), compartilhando fortes familiaridades com outras formas de distinguir a identidade em sociedades capitalistas avançadas. Por conseguinte, ela não é a afirmação de uma resposta atávica à homogeneização. Poucas populações étnicas realmente rejeitam a economia global, pois grande parte delas busca acesso mais independente e equitativo à ela. Longe de surgir de um senso de identidade que se alastra, sua autoconscientização deve-se ao desafio particular e culturalmente situado à nova ordem mundial, desafio que tenta elucidar por que um mercado é “livre” e por que direitos que são “universais” produzem tantas exclusões e desigualdades. Como sugere Comaroff,

(...) isso não basta para proclamar que a etnia é meramente uma construção social. Para dar conta de seu caráter corrente, é necessário que exploremos sua relação com as condições sociais e materiais prevaletentes, porque, repetimos, trata-se de um fenômeno relacional, um produto da posição local de certos povos em um mundo populoso. Globalização e “localização” são dois lados de uma mesma moeda, duas dimensões do mesmo movimento histórico. (...) Isso explica por que os movimentos étnicos, longe de evitar os símbolos e produtos translocais, geralmente os arranjam, brilhantemente, em defesa da tradição primordial (1997, p. 77-78).

Segundo Comaroff, os povos indígenas procuram implementar uma política de diferenciação cultural sem abrir mão de tentar participar da economia global. É o que os Timbira têm feito, construindo politicamente sua alteridade diante do mundo dos cupens, ao mesmo tempo que tentam participar dos benefícios desse mesmo mundo, difundindo uma ideia de “timbiridade”, por meio de seus discursos e práticas.

Diversos líderes vinculados ou não à Wyty-Catë têm assumido em seus discursos uma identidade Timbira genérica. É o que Hapyhi Krahô (coordenador da Wyty-Catë) faz, por exemplo, quando reconhece sua origem entre os apinajés, mas afirma ser Krahô e, antes de tudo, Timbira, alegando possuir em si um pouco de cada povo. Ele frequentemente recorre a essa

---

identidade genérica para apresentar e falar em nome de todos os povos Timbira para os cupens: “sou Krahô, mas sou Timbira geral... tenho um pouco de cada povo” (HAPYHI, 2005).

Da mesma forma, outras lideranças e representantes lidam com as ambiguidades em relação às suas identidades, realizando aproximações estratégicas entre o seu grupo de origem e outro grupo Timbira, ressaltando eventuais relações de parentesco. Moisés Itxênk Apãnjekra, durante uma assembleia da Wyty-Catê, onde havia presença majoritária dos krahôs, afirmou: “quem não me conhece acha que sou Apãnjekra, mas sou mestiço, sou Krahô” (ITXÊNK, 2005).

O que aparentemente diferencia esses discursos é que o primeiro assume a composição de uma identidade multifacetada sintetizada numa representação Pan-Timbira, direcionada muito mais para o plano das relações interétnicas, e apresentando o discurso de uma identidade mais ampla, com maior peso e representatividade política para o mundo dos cupens. O segundo discurso, por sua vez, realiza uma aproximação com os krahôs, atualizando relações políticas e de parentesco, estando claramente voltado para o plano das relações intertribais entre os próprios Timbira.

Essas são algumas das formas de construção da política da alteridade Timbira, contribuindo para consolidar uma noção de “timbiridade” que vem sendo progressivamente pautada e apresentada na esfera das suas relações interétnicas.

## Falando em nome dos Timbira

Os encontros e as assembleias da associação constituem momentos privilegiados para marcar a unidade e a coesão da Wyty-Catê e também para definir os eventos marcantes da história recente das relações interétnicas dos Timbira. Ao mesmo tempo que ocorre uma atualização da unidade Pan-Timbira, invariavelmente são realizadas duras críticas aos diretores, que acabam ficando com a “missão impossível” de fazer a mediação entre as demandas e as expectativas das aldeias associadas e as possibilidades reais de apoio por meio dos projetos da associação e do acesso às relações com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Funai e outros agentes. As críticas são feitas de forma mais contundente pelos *pa'bis* (caciques, chefes tradicionais), que, por sua vez, recebem constantes cobranças de suas comunidades e que são frequentemente substituídos e não acumulam informações em relação à Wyty-Catê. O mesmo já não ocorre com os conselheiros, anciãos fundadores da Wyty-Catê, pois

---

estes acompanham as atividades da associação desde o seu início, tratando-se de função vitalícia.

Os discursos dos principais dirigentes da Wyty-Catê tentam marcar uma unidade Timbira, proferidos, por sua vez, em momentos estratégicos de transformações na estrutura da associação ou de mudanças de diretoria. É o que podemos entender quando Jonas Gavião (2004) diz: “estou discutindo pelo povo, não por mim...”; ou quando Waldomiro Krac Krahô (2004) afirma: “não falo só pelo meu povo, falo por todos...” .

Se esses discursos são dirigidos para dentro, destinados aos *pa'his* das aldeias associadas, buscando apoio político e/ou a construção de uma unidade étnica; outro conjunto importante de discursos é dirigido para fora, ou seja, aqueles proferidos em Língua Portuguesa. As línguas utilizadas nas discussões revelam a dinâmica entre identificação e oposição dos grupos participantes (TASSINARI, 2003). A assembleia tem a sua abertura, apresentação dos convidados externos e dos temas em pauta em Português. A apresentação de cada *pa'hi*, feita na língua materna, é extremamente formal, seguindo procedimentos e sequências quase que ritualizados, pois se apresentam em geral os representantes das aldeias, povo por povo, normalmente acompanhados de um longo discurso, declarando suas expectativas e intenções – o primeiro dia das assembleias quase sempre é tomado somente pelas apresentações. Os assuntos geralmente são tratados na língua materna, principalmente por que almejam apresentar, posteriormente, reivindicações aos não índios presentes, o que ocorre sempre em Português.

Os temas discutidos são praticamente constantes, variando a ênfase dada em cada discussão, de acordo com as questões mais importantes do momento, que dizem respeito às reivindicações sobre saúde, educação e questões fundiárias. Estas últimas são objeto de discussões frequentes, em vista das constantes invasões e irregularidades das quais as terras indígenas (TI) Timbira são alvo. Esse tema, juntamente com os relativos à saúde e à educação, abre espaço para que cada *pa'hi* exponha a situação da sua aldeia.

## Ecologização dos discursos políticos

Os discursos políticos dos líderes Timbira, proferidos em reuniões, assembleias e outros eventos explicitam os argumentos e as estratégias de uma retórica de resistência em que demonstram uma “ecologização” desses mesmos discursos políticos. Albert (2002) argumenta que a retórica indigenista dos

---

aliados do movimento indígena (Igreja e ONG) e a representação de suas lutas na mídia mundial tiveram efeito catalisador decisivo tanto no desenvolvimento quanto nas formas de expressão da autoafirmação étnica. Isso fica muito claro na recente “ecologização” dos discursos políticos dos representantes indígenas, que ecoa, via ONG, a ascensão do ambientalismo na sensibilidade política dos países industrializados.

O movimento ambientalista, apesar de seu apelo retórico à autodeterminação dos povos, continua investindo no mesmo conjunto de estereótipos, quando difunde a imagem de índios como os “últimos depositários de um imemorial saber naturalista que os predispõe a serem guardiões de parques naturais” (TAYLOR; DESCOLA, 1993, p. 22) que os países ocidentais desejam proteger, para si, e que as nações desenvolvidas esforçam-se em lhes conceder.

(...) Os índios procuram adequar-se à imagem do bom selvagem e usam fartamente em seus discursos termos emblemáticos como os de “mãe-terra”, “equilíbrio”, “simbiose com a natureza”, às vezes no mesmo auditório em que um antropólogo se esforçará para explicar as causas estruturais e históricas que levam esses povos a adotar formas depredatórias de exploração de suas terras. O discurso “ecopolítico” (ALBERT, 1998) de lideranças indígenas nem sempre resulta de uma elaboração reflexiva do impacto do desenvolvimento sobre suas formas de representação e intervenção no mundo. É fruto, na maioria das vezes, do pragmatismo com o qual procuram relacionar-se ao discurso protecionista (GALLOIS, 2001, p. 179-80).

Para Albert, se o discurso da indianidade genérica adere à retórica e ao espaço político do ambientalismo, as sociedades indígenas específicas, por sua vez, estariam muito longe de aceitar suas premissas culturais e históricas. As resistências que suscitaram as intervenções dos povos indígenas provocaram, a partir do fim dos anos de 1960, a aparição de novas formas de organização política e de estratégias de identidades locais que foram, durante as décadas seguintes, potencializadas pelo crescimento das ONGs no cenário internacional de desenvolvimento. No final dos anos de 1960 e nos anos de 1970, houve multiplicação das organizações indígenas que começaram a organizar-se em âmbito mundial.

O discurso ecologista e a propagação da retórica do desenvolvimento sustentável pelos organismos multilaterais conduziram os povos minoritários a legitimar cada vez mais suas reivindicações territoriais e culturais nos termos de um tipo de “etnicidade ecologista” (ALBERT, 2000).

---

As formas de mudança no uso dos recursos naturais pelas sociedades indígenas depende, na realidade, do leque de opções socioeconômicas e políticas oferecidas para sua articulação com a chamada “sociedade envolvente” (nas suas vertentes regionais, nacionais e internacionais). Assim, a “sociedade envolvente” já não se limita mais, para os índios, à dimensão local de interação com os protagonistas tradicionais da frente de expansão regional (garimpeiros, colonos, madeireiros, fazendeiros etc.). O universo de articulação das sociedades indígenas com o “mundo dos brancos” tem-se complexificado consideravelmente ao longo das três últimas décadas.

Durante os anos de 1970-1980, as sociedades indígenas começaram a conquistar espaço no cenário político nacional contemporâneo. Nos anos de 1990, elas viram esse espaço expandir-se em escala mundial e desdobrar-se em um leque de novas potencialidades socioeconômicas. Os índios da Amazônia não têm mais como único referencial econômico pós-contato o modelo predatório da fronteira local ou o modelo agrícola neocolonial do indigenismo tutelar (os projetos de desenvolvimento comunitário da Funai). O processo de descentralização e a interligação crescente do local ao global, fora da mediação do Estado, põem hoje ao seu alcance um universo complexo de fontes de financiamento, recursos técnicos e canais de decisão, desde o município até o Banco Mundial (ALBERT, 2000).

Segundo Albert, esse conjunto potencial de parcerias constitui o quadro sociopolítico no qual se desenvolveram e no qual operam mais de 240 associações indígenas da Amazônia, para articular seus projetos de desenvolvimento social e econômico. O grande número de associações, conselhos e federações indígenas atesta o sucesso da “atualização de formas tradicionais” diante da necessidade do diálogo com a sociedade envolvente.

É, portanto, a partir da intermediação interétnica que essas associações garantem, entre suas populações de referência e o universo das parcerias disponíveis que serão definidas, as condições sociais e políticas de possibilidade para a preservação ambiental e o desenvolvimento sustentável das terras indígenas da Amazônia. Para Albert, alguns parâmetros políticos e sociais fundamentais, externos e internos, tendem a condicionar o sucesso dessa dinâmica.

Um dos parâmetros internos remete à possibilidade de as associações indígenas traduzirem sua expressividade político-institucional em autonomia econômica para as populações que representam. O desafio está em satisfazer as novas expectativas materiais e sociais das suas comunidades de referência, envolvendo seus membros em projetos locais de aproveitamento dos recursos naturais que sejam, ao mesmo tempo, não predatórios e capazes de viabilizar

---

alguma autossustentação econômica das terras indígenas. Nesse contexto, deve-se levar em consideração a questão da diversificação complementar das atividades e dos recursos econômicos extralocais (tomando em conta as especificidades do novo espaço translocal das comunidades indígenas), que, por sua vez, pode relativizar a importância dos recursos naturais na formação da renda das comunidades e, conseqüentemente, contribuir para a preservação ambiental de suas áreas.

### Outro desses fatores

(...) diz respeito à determinação e à lucidez política que serão necessárias às diretorias das associações indígenas para contornar as novas formas de subordinação e de clientelização no gerenciamento dos novos projetos socioambientais, não somente no contexto das relações que lhes são impostas pelas agências de financiamento (ou de comercialização), mas, igualmente, no contexto das relações que elas mesmas constroem com os demais membros das suas sociedades. A esse desafio acrescenta-se a complexa tarefa de administrar as formas de diferenciação social e cultural surgidas no processo de transformação socioeconômica induzido por esses novos projetos de etnodesenvolvimento (ALBERT, 2000).

No entanto, os fatores levantados por Albert não configuram necessariamente uma espécie de “clientelismo de Estado” entre os Timbira, levando-se em consideração sua capacidade de “indigenizar” esse processo. Mesmo considerando o papel da cooperação internacional desempenhado, principalmente após 1988, não podemos falar pura e simplesmente numa relação de subordinação.

Para Gallois (2001), para superar as formas de intolerância a que estão submetidos os povos indígenas é preciso debruçarmo-nos sobre o conteúdo e as formas de diálogo que esses povos e seus representantes procuram manter com o discurso do desenvolvimento. Com isso, seria possível entender as implicações do aprendizado e da apropriação de conhecimentos e práticas que eles assimilaram em suas tentativas de busca de igualdade.

Diante desses sentimentos de perda e da imensa dificuldade que os povos indígenas enfrentam para impor-se às classes dominantes nos países em que vivem, a estratégia da retórica ambientalista que eles vêm adotando para fazer-se ouvir deve ser analisada como mais uma tentativa de afirmar sua autonomia.

Há muito tempo os povos indígenas entenderam que o desenvolvimento é basicamente uma retórica, cuja realização só pode ser performática (PERROT,

1991). Por isso, procuram adequar-se ao campo de comunicação que o uso mundial dessa noção constituiu, utilizando linguagem comum a diferentes atores deste campo – o da comunicação em que todos, hoje, são chamados a participar – experts em políticas públicas, antropólogos, técnicos nas instituições tutelares e agentes governamentais diversos. O uso dessa linguagem e dessa retórica tem a vantagem de manter o fluxo de financiamentos e de garantir a reprodução de agências que abrirão suas portas aos índios, na medida que esses se adequem à linguagem do momento (GALLOIS, 2001, p. 186).

Essa retórica ambientalista performática, citada por Gallois, não se realiza somente entre os povos indígenas, uma vez que podemos identificá-la também em produtores rurais não indígenas e em diversos outros grupos sociais. Segundo Manoel da Conceição, por exemplo, principal dirigente do Centro de Cultura e Educação do Trabalhador Rural (Centru), três pontos foram novos para essa organização no contato com o CTI, por ocasião da elaboração dos diversos subprojetos para o PDA e da constituição da rede Frutos do Cerrado, que é o aproveitamento de frutas nativas, o beneficiamento para o mercado e a proteção do Cerrado. Esses pontos foram incorporados nas concepções da entidade como enriquecedores e importantes (PARESCHI, 2002, p. 294). Fica claro, mais uma vez, o processo de ecologização não apenas do discurso político dos Timbira, mas também do discurso sindical do Centru. De fato, o Projeto Frutos do Cerrado exerceu enorme influência nos discursos de todas as organizações vinculadas direta ou indiretamente ao CTI, ao Centru, às Cooperativas Agroextrativistas da Rede Frutos do Cerrado, além da própria Wyty-Catê, representando, de fato, a expressão e a incorporação de um discurso marcadamente ambientalista por todas essas entidades. Os pequenos projetos de desenvolvimento realizados pela Wyty-Catê e, em especial, o Projeto Frutos do Cerrado são um campo privilegiado para essa análise.

Trata-se, na verdade, de um processo de apropriação pelos povos indígenas das mudanças trazidas pela modernidade, a partir de parâmetros culturais próprios, como demonstra o caso das iniciativas desenvolvidas pelos Timbira por meio da associação Wyty-Catê, no contexto dos processos de indigenização da modernidade (SAHLINS, 1997) constatados atualmente no Brasil. Essas mudanças não devem ser tratadas simplesmente como transformações da cosmologia tradicional, o que, segundo Turner (1987), pode obscurecer a mudança no caráter da consciência social e, em especial, nas formas de consciência histórica e política que têm acompanhado as mudanças estruturais. Entendo que a indigenização da modernidade não é algo que ocorra localmente ou que possa ser abordado apenas localmente, trata-se de um processo global.

---



## Apropriação e “timbirização” da associação e seus projetos

A apropriação que os Timbira, na sua diversidade, fazem da sua associação, baseada na autonomia dos grupos locais e na autoridade dos *pa'bis*, pode refletir, em alguma medida, aspectos desse processo de indigenização da modernidade. A maneira como nominaram sua associação ou as formas de apropriação de novas tecnologias para beneficiamento de frutos e manejo de recursos naturais, por exemplo, são significativas e ilustrativas desse processo. Ao se apropriarem da associação como um instrumento criado pelos cupens, os Timbira estão tentando “pacificar o branco”, “domesticando” uma modernidade cada vez mais presente, ao mesmo tempo em que tentam encontrar novas formas de inserção e participação nesse campo político.

O Wyty é uma instituição presente e importante na maioria das aldeias Timbira, constituindo-se numa casa onde nada pode ser negado aos visitantes, que lá podem se reunir, comer, beber, conversar, cantar e descansar. A associação timbira que leva esse nome é entendida exatamente a partir desse conceito nativo pelos seus associados, o que tem gerado dilemas e dificuldades para os seus dirigentes, seus aliados e para mim mesmo, na qualidade de assessor.

O nome da associação Wyty-Catê (casa grande de Wyty) refere-se a uma instituição cultural timbira que envolve noções de convivência, hospitalidade, respeito e fartura. Ao nominarem sua associação de Wyty-Catê, os Timbira estão, portanto, fazendo clara apropriação a partir de seu próprio universo cultural, não apenas do ponto de vista formal. Ser uma “grande casa de encontros”, uma “grande pensão”, define uma instituição que é comum a todos os grupos Timbira e que pode expressar, em grande medida, um conceito próprio de organização associativista, baseado na generosidade, na hospitalidade, na convivência, no respeito, no bem-estar, na fartura e na felicidade. É provável que a expressão nativa equivalente mais próxima desses conceitos seja a de *amji'kins*. O Wyty é o lugar adequado para ficar nos intervalos das corridas de tora e dos *amji'kin*, e onde nada poderia ser negado aos seus visitantes. Isso coloca claros problemas para os jovens dirigentes da associação, que têm enormes dificuldades em administrar recursos de projetos diante das frequentes demandas dos associados relacionadas à alimentação, ao transporte e aos insumos para festas (carne, tecidos, miçangas etc.), cujo objetivo é continuar mantendo os *amji'kins* operando com alguma fartura, propiciando, conseqüentemente, alegria, felicidade e bem-estar para as comunidades envolvidas. Um dos principais desafios que esses dirigentes encontram é o de tentar conciliar as diferentes expectativas dos Timbira em relação aos projetos da Wyty-Catê, a maioria relacionada com atividades de uso e conservação da biodiversidade, estabelecendo uma espécie de mediação interétnica.

---

O projetismo e o associativismo são estranhos à visão de mundo indígena, para quem o planejamento de atividades no papel relacionado a determinados custos não faz sentido. Pelo fato de a diretoria estar subordinada à assembleia geral da entidade, composta predominantemente dos *pa'his* (chefes) das aldeias, geralmente mais velhos, estabelece-se uma complementaridade e uma tensão entre as demandas tradicionais indígenas, colocadas pelos mais velhos, e a necessidade de “executar o projeto conforme o papel” colocado pela minoria jovem e/ou estudada, presente na diretoria ou fora dela. O uso dos recursos do Projeto Frutos do Cerrado (especialmente os veículos) e o funcionamento da associação têm de ser explicados em quase toda assembleia da Wyty-Catê.

De fato, é difícil para os Timbira entenderem essas novas políticas de conservação ambiental, uma vez que eles não são responsáveis pela implementação dessas políticas, que são “coisas de cupen”. Especialmente os mais velhos têm dificuldade de compreender os objetivos de uma associação, a importância do papel e da burocracia para a sua existência e funcionamento. Existe certa mística do objetivo, da autoridade, da importância e da sua verdade do projeto, que difere substancialmente da verdade dos diferentes grupos Timbira.

É possível comparar essas situações com a discussão feita por Sahlins (1992) sobre o conceito *pidgin developman*, mostrando como um grupo pode aproveitar produtos ocidentais e recursos econômicos para o desenvolvimento de ideias indígenas sobre sua cultura e bem-estar. Ao contrapor uma categoria empregada pelos melanésios à incompreensão dos ocidentais, Sahlins afirma:

Isso não é nem “desperdício” nem “atraso”. Isso é desenvolvimento da perspectiva do povo considerado: sua própria cultura numa escala maior e melhor do que eles jamais a tiveram. (...) Developman: o enriquecimento de suas próprias ideias sobre o que é humanidade (1992, p. 12-3).

A racionalidade econômica desses projetos não se coadunaria com a “forma” timbira, gerando até mesmo críticas e tensões em relação ao papel desempenhado pela Wyty-Catê. É provável também que, para os Timbira, a felicidade e os *amji'kins* sejam mais importantes do que qualquer objetivo expresso nos projetos de desenvolvimento dos quais participam, conforme discutirei a seguir.

### Os *amji'kins* e a noção de bem-estar e felicidade: projeto ideal?

Entre os Timbira, a atividade ritual é extremamente valorizada e operante, principalmente para os krahôs, canela-ramkokamekras e apãnjêkras

---

e, ultimamente, para os gaviões parkatejês. Nessas aldeias, o tempo de dispersão das famílias elementares para as lides de roça é em grande parte (e em termos comparativos) comparável ao tempo em que, outrora, os grupos familiares gastavam quando se dispersavam pelos cerrados, caçando e coletando, no período da alta estação seca (de maio a agosto/ setembro). Sempre um grupo doméstico estará “produzindo” algum rito ligado ao ciclo de vida (nascimento do primeiro filho; fim de um “resguardo” ou de um luto etc.), quando não estiver engajado na “animação” de um cerimonial maior. Essa intensidade cerimonial está presente em todos os grupos jês.

Pode-se afirmar que o ritual entre os Timbira mantém um limite entre a “identificação e a alteração”, pois entre as prerrogativas para pertencer à forma Timbira está a realização constante dos *amji’kins*, identificando e diferenciando os *mehins* dos outros “parentes indígenas” e dos cupens.

Não há ritual algum que não culmine com uma farta distribuição de comida, geralmente imensos bolos de mandioca e carne (kwyrty ou kwyrçupú: “berarubu” ou “berubu”, na tradução sertaneja do Maranhão, ou “paparuto”, como é conhecido entre os krahôs) que são levados ao pátio e comidos por toda a aldeia ao final de qualquer ritual, em que a ingestão da carne é fundamental. O período que antecede à finalização de qualquer ritual é marcado pelas caçadas coletivas que envolvem a totalidade dos homens ativos da aldeia. Enquanto não se obtiver provisão suficiente, não se arremata o ritual. Hoje, dada a escassez crescente de caça em quase todas as aldeias Timbira, cada vez mais a carne bovina é utilizada nos rituais (e em menor escala, a carne de porco). Por vezes, essa escassez é usada como justificativa para a não realização de um ritual no qual só pode ser consumida a carne de caça (como nos ritos de iniciação). Portanto, não há ritual sem carne. Dessa forma, os chamados “fundos cerimoniais” (recursos financeiros para a aquisição de carne e insumos) seriam fundamentais para viabilizar a execução dos *amji’kins*. Mas os Timbira não recebem *poré* (dinheiro), salários extras ou aposentadorias, ao contrário dos parakatejês e dos xikrins, por exemplo, que recebem recursos de compensação da CVRD (Vale), empregados, em parte, na execução das atividades rituais. Portanto, esses pequenos “fundos cerimoniais” são normalmente captados pelos Timbira seja vendendo bens industrializados para os regionais vizinhos, seja entre seus “parceiros”, como o próprio Centro de Trabalho Indigenista/Funai, antropólogos e pesquisadores, garantindo alguns itens essenciais para a realização dos rituais (além da carne, miçangas e cortes de pano, por exemplo).

A maioria dos chefes de postos que passou pelos Timbira – do SPI aos dias atuais – insiste em contrapor o “trabalho” às “festas” como ideologia

integracionista fundamental e não foram poucas as aldeias Timbira que sucumbiram à essa ideologia (vide o caso Apinajé como um exemplo ilustrativo dessa afirmação).

Atualmente, é o “movimento do pátio” (o número de rituais) que serve de parâmetro para os grupos classificarem suas aldeias como mais ou menos Timbira, o que implica também um juízo de valor quanto ao grau de independência/dependência da aldeia em relação às atividades econômicas impostas pelo “civilizado”.

Conforme apontei anteriormente, não faltam exemplos de projetos executados entre os Timbira, que fracassaram por não ter levado em consideração as reais expectativas dos índios em relação ao que, para eles, significa alcançar “melhores condições de vida”.

Almeida (2001), enfocando outro povo indígena, tece considerações pertinentes sobre o Projeto Kaiowa-Nandeva que ele acompanhou por muitos anos até sua recente dissolução. Ele aponta a questão do “não desenvolvimento” como “resultado” dos projetos implementados.

O trabalho desvendou a noção guarani de “desenvolvimento”, representada não apenas conceitualmente, mas em ações concretas. A razão do não desenvolvimento Guarani é a forte manutenção de uma identidade étnica, flagrantemente manifestada no cotidiano e caracterizada por formas tradicionais de realizar a sociedade. Definitivamente, essa etnia não reage satisfatoriamente aos modelos ocidentais de produção econômica (ALMEIDA, 2001, p. 193).

O autor destaca as formas de apropriação que os guaranis fizeram, ao longo da existência do projeto, do modelo de produção dos não índios, adaptando-o segundo suas necessidades e expectativas. Porém, do ponto de vista dos financiadores, houve um “não desenvolvimento”, pois os resultados previstos dentro da racionalidade ocidental e capitalista não foram atingidos.

Para os Timbira, as condições de vida ideais são aquelas onde existe fartura de *hin* (carne) e insumos (panos, miçangas) para a realização de todos os *amji'kins* previstos no ritual. Se, para os xikrins, a viabilização dos rituais garante a continuidade de padrões de distinção e de “ser belo” (GORDON JUNIOR, 2006), para os Timbira esse processo garante as condições para a reprodução da forma Timbira (AZANHA, 1984). Os chamados projetos de desenvolvimento sustentável também não levam essas variáveis em consideração, impondo a lógica do “projeticismo” às comunidades, pois os que “fracassaram” por não ter alcançado os resultados esperados, na maioria das vezes, foram devidamente apropriados e “indigenizados” pelos Timbira para atender suas principais

demandas em relação ao padrão ideal de bem-estar e felicidade: os *amji'kins*. Nesse sentido, de forma análoga aos guaranis, também foram projetos que resultaram em “não desenvolvimento”.

Como afirma Perrot (1991, p. 6), não pode existir um bom desenvolvimento em oposição a um mau desenvolvimento. Ele só pode ser eficaz, segundo seus próprios termos, quando realiza efetivamente a expropriação dos valores e motivações culturais de quem ele atinge. Pelos mesmos motivos, não pode existir um etnodesenvolvimento, pois mesmo quando se procura colocar foco na identidade étnica, os pressupostos relativos à noção ocidental de bem-estar social, político e econômico nunca desaparecem (GALLOIS, 2001, p. 176-177).

Entre outros parentes jês isso também não parece ser diferente. Ao discutir questões morais e estéticas da vida social dos mebengokrês, grupo jê do sudeste amazônico, Oliveira (2003) também realça a importância dos sentimentos de felicidade e satisfação relacionados com a realização dos seus rituais.

A ideia de felicidade para os Timbira, ou algo equivalente, é expressa pelo termo *amji'kin*, normalmente traduzido como alegria ou festa. A questão da alimentação também é fundamental, pois todo *amji'kin* está diretamente relacionado com alguma fartura de comida para satisfazer todos os seus participantes. De fato, tanto para os Timbira como para os mebengokrês o objeto de desejo do indivíduo é ficar contente, saciado e feliz.

Nesse sentido, as festas podem ser consideradas como instância especial para o processo de construção cultural (TASSINARI, 1998). Trata-se de estabelecer laços entre indivíduos, famílias e grupos, a partir da lógica de comensalidade/reciprocidade que contém a festa.

A necessidade do *cukren* (alimento, comida) é importante para os Timbira tanto do ponto de vista ritual, como suporte fundamental para a realização dos *amji'kins*, como para o seu cotidiano, no qual essa questão é ressaltada com frequência pelos jovens e representantes das aldeias associadas à Wyty-Catê, quando vêm participar dos cursos e reuniões realizadas em Carolina. Segundo Souza (2005, p. 10),

As sociedades indígenas dispõem de formas próprias de objetivação daquilo que chamamos cultura, formas que envolvem concepções de propriedade, criatividade e transmissão de conhecimento que podem ser traduzidas no nosso vocabulário econômico e jurídico, e o são, frequentemente, na prática, na interação dessas comunidades com a sociedade envolvente. Entretanto, muitas

das dificuldades que surgem nessas interações (...) derivam de diferenças reais que acabam obscurecidas por traduções apressadas que dificultam, afinal, a negociação implícita em todo intercâmbio cultural.

Muitos insistem em desconsiderar a capacidade de os povos indígenas transformarem e ressignificarem os fatos do mundo global capitalista, como Sahlins (1997) demonstra: “o desenvolvimento refere-se a um processo (...) no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos [pelos índios] para o fortalecimento das [suas] noções de boa vida”. Não é por aí que iriam os projetos dos Timbira?

Os Timbira tendem a valorizar os mecanismos internos de reprodução da forma Timbira, em que os *mims* reafirmam o seu jeito, expandindo-se, cindindo-se e também fundindo-se em novos *kerins* (aldeias). Mais do que isso, reafirmam sua humanidade e seu pertencimento a essa forma, fazendo os *amji'kins* – usando o pátio, cortando o cabelo, correndo de toras –, provavelmente, o maior projeto de desenvolvimento.

Os Timbira têm demonstrado e exemplificado como as sociedades e as culturas indígenas defendem-se, isto é, como produzem mecanismos de resistência ao assédio do capitalismo pela via da indigenização da modernidade, lembrando ainda que essa possibilidade nos é dada “(...) menos pela (bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos locais, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, do que pela falência da noção de sociedade moderna que lhes serviu de contra-modelo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

## Considerações finais

No decorrer do artigo foram demonstradas algumas das formas pelas quais os Timbira vêm apropriando-se e reformulando as modernidades colocadas pelo mundo dos cupens, por meio de uma de suas associações representativas. A organização política performativa dos Timbira está refletida, em alguma medida, na própria estrutura de funcionamento da Wyty-Catê e em como seus representantes lidam com suas redes de relações interpessoais e interinstitucionais. Eles apropriam-se da associação como um instrumento que ajuda a viabilizar a interlocução com os cupens, dentro de uma escala gradual de relações que tem o grupo doméstico como local inicial do processo de socialização do indivíduo. O pátio, por sua vez, completa essa socialização por meio de sua publicização e apropriação coletiva, contribuindo para a

---

construção de uma unidade no plano intratribal. Os *pa'his*, normalmente, fazem a intermediação com o mundo dos cupens, mas o alargamento de relações dos Timbira com esse mundo extrapolou o domínio do pátio há muito tempo e, atualmente, os *mentwajês* (jovens), especialmente entre os krikatis e os gaviões-pykobjês, estão cada vez mais próximos desse mundo, utilizando os novos recursos discursivos e as práticas que as organizações associativistas oferecem.

Assim, ocorre o inevitável processo de modernização da indianidade, no qual os representantes e dirigentes Timbira são obrigados a lidar com a burocracia e o formalismo relacionados à gestão de associações e projetos, e a se adaptarem a essas novas formas de expressão política. Como consequência, valoriza-se cada vez mais o domínio da escrita e da Língua Portuguesa como condição indispensável para lidar com essa já não tão nova realidade. Nesse sentido, os *mentwajês* têm papel de destaque, assumindo a direção das associações e as principais funções assalariadas nas aldeias. Esses jovens e os demais dirigentes das organizações dos Timbira enfrentam, então, os dilemas do “projetismo” que impõem dinâmicas, temporalidades e racionalidades a essas associações, que não se coadunam com suas práticas culturais.

Mas a forma Timbira persiste e busca transformar o mundo dos cupens, indigenizando-o segundo suas próprias categorias nativas. Ao indigenizarem essas modernidades estão contribuindo para a construção da ideia de uma unidade Timbira no plano das relações interétnicas, difundindo a noção de timbiridade às suas práticas e discursos dirigidos ao Estado, às organizações indigenistas, ao movimento indígena e às agências de financiamento. O discurso da pan-timbiridade, da unidade Timbira, em contraposição com as políticas homogeneizadoras do Estado, demonstra uma estratégia de politização da alteridade levada a cabo pela Wyty-Catë.

Além da culturalização e da politização dos discursos Timbira diante desses diferentes agentes, observa-se um processo crescente de ecologização desses mesmos discursos em que os índios apropriam-se do ambientalismo nesse plano discursivo, uma vez que já identificaram que sua realização é performática, ocorrendo basicamente em termos de retórica. A implementação de projetos de desenvolvimento sustentável, em boa parte das aldeias Timbira, é a expressão concreta desses discursos ecológicos e da retórica de um ambientalismo indigenista. Os projetos são discutidos e elaborados atendendo a interesses e demandas dos índios que querem melhorar determinados aspectos de sua qualidade de vida em termos de segurança alimentar, geração de renda, fiscalização territorial etc. Mas o projeto ideal, *impej* (bom) para os Timbira, segundo seus padrões de bem-estar e felicidade, está relacionado com

---

a realização frequente e sistemática dos *amji'kins*, pois proporciona condições para a efetivação da desejada unidade da comunidade e também dos outros visitantes *mims*. Além disso, proporciona alegria, gerando pessoas bonitas e um estado de felicidade comunitário que fortalecem os laços internos e contribuem para a efetivação de uma vida boa, segundo seus próprios termos.

A atividade cerimonial viabiliza a unidade e o local privilegiado continua sendo o pátio, lugar público e integrador por excelência. Sempre que possível, os projetos são redirecionados por seus executores para atender a essa demanda primordial, ou seja, a viabilização da atividade cerimonial, em que questões como transporte (veículo, fretes, passagens), alimentação (principalmente carne, arroz, farinha, café e açúcar) e enfeites (miçangas e cortes de tecido) são fundamentais. Como diria Francisquinho Tep-Hot Ramkokamekra sobre esse tipo de apropriação: *mim é mim*.

O CTI, os antropólogos e outros parceiros têm sido aliados nas lutas pela terra e no apoio aos incontáveis *amji'kins*, durante todos esses anos, mas têm sido responsáveis também, juntamente com o Estado, por inúmeras modernizações colocadas aos Timbira. Como antropólogos/assessores, ficamos muitas vezes em dúvida se as estratégias que adotamos para discutir as novas realidades que os *mims* estão vivenciando tendem a reforçar a forma Timbira ou negá-la. Cabe a eles mostrar o caminho, por meio da inesgotável capacidade de indigenizar essas transformações em seu favor.

---





## Referências

ABU-LUGHOD, L. Writing against culture. In: FOX, R. (Org.). **Recapturing anthropology: working in the present**. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 137-62.

ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil, 1996/2000**. São Paulo: ISA, 2000.

ALBERT, B. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propôs du mouvement indien en Amazonie Brésilienne. **Cahiers des Amériques Latines**, n. 23, 1998.

ALBERT, B. **Situation ethnographique et mouvements ethniques: notes sur le terrain pos-malinowskien**. França, 1995a. Disponível em: <[http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers09-6/010010104.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers09-6/010010104.pdf)>. Acesso em: 22 de março de 2009.

ALBERT, B. Anthropologie appliqué ou “anthropologie impliquée”? ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, J.-F. (Org.). **Les applications de l’anthropologie**. Un essai de réflexion collective depuis la France. Paris: Karthala, 1995b. p. 87-118.

ALMEIDA, R. T. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Nandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, D.; ESCOBAR, A. Introdução. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, D.; ESCOBAR, A. (Org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Novas Leituras, UFMG, 2000.

APPADURAI, A. Global ethnoscares. Notes and queries for a transnational anthropology. In: FOX, R. G. (Ed.). **Recapturing anthropology**. Working in the present. Santa Fé, New México: School of American Research Press, 1991.

APPADURAI, A. Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 49, nov. 1997, p. 33-46.

AZANHA, G. **A forma timbira: estrutura e resistência**. 1984. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

AZANHA, G. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento:

possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, A. S.; BARROSO-HOFFMAN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 29-37.

AZANHA, G. Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”. GT 14: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. ANPOCS, 2005. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29., Caxambu, MG, 25 a 29 de out. 2005.

BAINES, S. G. **Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas**. Brasília: UnB, 2004. (Série Antropologia, 361)

BARATA, M. H. **A antropóloga entre as facções políticas indígenas**. Um drama do contato inter-étnico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993. (Coleção Eduardo Galvão).

BARBANTI JUNIOR, O. **Urban dimensions in rural livewoods**: implications for grassroots development and sustainability in the Brazilian Amazon. 1998. Thesis (PhD) - London School of Economics and Political Science, London, 1998.

BARRETTO FILHO, H. T. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. **Revista Tellus**, Campo Grande, v. 6, n. 10. p. 11-21, 2006.

BARROS, F. L. de. Ambientalismo, globalização e novos atores sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, n. 1, v. 1, 1996.

BARTH, F. [1969]. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BITTENCOURT, L. B. **Mudança dirigida**: as organizações indígenas na América Latina (México e Brasil) 1970-2002. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. São Paulo: Difel/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. [1994]. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Etnicidade: da cultura residual mais irredutível. **Revista de Cultura**, São Paulo, v. 1, n. 1, 1979.

CLIFFORD, J. Sobre a alegoria etnográfica. In: GONÇALVES, J. R. S. (Org.). **A experiência etnográfica**. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 63-99.

---

COELHO DE SOUZA, M. S. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 2002. 668 p.

COELHO DE SOUZA, M. S. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, 2001.

COELHO DE SOUZA, M. S. **A dádiva indígena e a dívida antropológica**: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares. São Paulo: Colóquio Lisa/USP; Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento, 2005. Mimeo.

COMAROFF, J.L.; JEAN, L. **Of revelation and revolution**. The dialectics of modernity on a South African Frontier. Chicago: The Univ. of Chicago Press, v. 2, 1997.

COMAROFF, J. L. On totemism and ethnicity. **Ethnos**, v. 21, n. 3/4, 1987.

CONKLIN, B. A.; GRAHAM, L. R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. **American Anthropologist**, v. 97, n. 4, p. 695-710, 1995.

CROCKER, W. The canela (Estern Timbira). I an ethnographic introduction. **Smithsonian Contributions to Anthropology**, Washington, DC, n. 33, 1990.

DA MATTA, R. Mito e anti-mito entre os timbira. In: LARAIA, R. (Org.). **Mito e linguagem social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 77-106.

DA MATTA, R. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios apinayé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

DESCOLA, P; TAYLOR (org.). La Remontée de l'Amazone L'Homme. Paris: não especificado, 1993.

DOIMO, A. M. **O movimento popular no Brasil pós-70**: formação de um campo ético-político. Tese (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

ESCOBAR, A. Antropologia e desarrollo. **Revista Internacional de Ciências Sociais. Antropologia: Temas e Perspectivas**, n. 154. Unesco, 1997.

ESCOBAR, A. Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology. **American Ethnologist**, n. 4, v. 18, 1991.

FARIAS, A. J. T. P. **Um cenário jê-amazônico**: exercício de uma leitura configurativa. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

---

FERRAZ, I. **De gaviões à comunidade Parkatêjê**: uma reflexão sobre processos de reorganização social. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

FERRAZ, I. **Os parkatêjê das matas do Tocantins**: a epopéia de um líder timbira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

FOUCAULT, M. Governmentality. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Ed.). **The Foucault effect**: studies in governmentality. London: Harvester/Wheatsheaf, 1991.

GALLOIS, D. T. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Org.). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial SP/IRD; Unesp, 2002. p. 205-237.

GALLOIS, D. T. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L. D. B.; VIDAL, L.; FISCHMANN, R. (Org.). **Povos indígenas e tolerância**. Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp/Unesco, 2001.

GEERTZ, C. Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno. In: GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 220-245.

GORDON JÚNIOR, C. C. **Aspectos da organização social jê**: de Nimuendajú à década de 90. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

GORDON JÚNIOR, C. C. **Economia selvagem**. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Unesp/ISA/Nuti, 2006.

LADEIRA, M. E. **A troca de nomes e a troca de cônjuges**. Uma contribuição ao estudo do parentesco timbira. 1982. Dissertação (mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEROY, J-P. Comentários sobre a temática do seminário. In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS SOBRE O PROGRAMA PILOTO PARA A AMAZÔNIA. **Anais...** Belém: Fase/Ibase, 1993.

LITTLE, P. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: LIMA, A. C. de S.; BARROSO-HOFFMANN, M (Org.). **Etnodesenvolvimento**

---

**e políticas públicas.** Bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2002.

SANTOS, L. G. J. dos. **Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar:** experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro. 2006. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MATOS, M. H. O. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980).** Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

MELATTI, J. C. Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins. **Monografias do Instituto de Ciências Sociais,** Rio de Janeiro, v. 3, 1967.

MELATTI, J. C. **Ritos de uma tribo timbira.** São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Ensaio, 53).

MELATTI, J. C. **O sistema social krahô.** 1970. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

NIMUENDAJU, C. **The eastern timbira.** Berkeley and Los Angeles: University of California, 1946.

NIMUENDAJU, C. **Mapa etnohistórico.** Rio de Janeiro: IBGE-Pró-Memória, 1987.

OLIVEIRA, A. N. de. **Of life and happiness:** stetics, morality and social life of the south eastern amazonian Mebêngôkre (Kayapó), as seem from the margins of ritual. 2003. Tese (Doutorado) - Univ.of St. Andrews, Escócia, 2003.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **Indigenismo e territorialização.** Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PARESCHI, A. C. C. **Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos:** entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais. 2002. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

PERROT, M. D. Les empêcheurs de développer en rond. In: La fiction et la feinte, Développement et peuples autochtones. **Revue de Survival International,** Paris, n. 13, 1991.

RAMOS, A. R. **Ethnology brazilian style.** Brasília: UnB, 1990. (Série Antropologia, 89)

RAMOS, A. R. **Vozes indígenas:** o contato vivido e contado. Brasília: UnB, 1988. (Série Antropologia, 66)

RAMOS, A. R. Indigenismo de resultados. **Revista Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 100, p. 133-149, 1990.

---

- RIBEIRO, F. de P. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão. Escritas no ano de 1819 pelo Major Graduado. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro. Tomo III, p. 184-455, 1841.
- RIBEIRO, G. L. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia de desenvolvimento. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 34, 1991a.
- RIST, G. **The history of development: from western origins to global faith**. London: Zed Books, 1997.
- SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 3, v. 1 e 2, p. 41-73; p. 103-150, 1997.
- SAHLINS, M. [1985]. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SAHLINS, M. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. **Journal of Modern History**, Chicago, v. 65, n. 1, p. 1-25, march 1993.
- SAHLINS, M. **The economics of develop-man in the Pacific**. Anthropology and aesthetics, RES 21, spring, 1992.
- SAHLINS, M. **Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom**. Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication, n. 1. An Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SALVIANI, R. **As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica**. 2002. Dissertação (Mestrado) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 84, 1985.
- STIBICH, I. A. **Povos Indígenas, etnodesenvolvimento e sustentabilidade ambiental na Amazônia Legal: uma interpretação antropológica da formação do PDPI a partir dos seus documentos preparatórios**. 2005. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- TASSINARI, A. M. I. **No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: Edusp, 2003.
-

TROUILLOT, M-R. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In: FOX, R (Org.). **Recapturing anthropology**. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 17-44.

TURNER, T. **Da cosmologia à ideologia**: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Chicago: Depto. Antropologia Univ., Dezembro 1987.

VERDUM, R. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia do indigenismo. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré/Anpocs, 1999.

---





## 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](mailto: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 Antropologia 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](mailto: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.

---

