

VARIAÇÕES INTERÉTNICAS

etnicidade, conflito e transformações



Organizadores

Stephen Grant Baines

Cristhian Teófilo da Silva

David Ivan Rezende Fleischer

Rodrigo Paranhos Faleiro



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 – CEPAC
Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos
Naturais Renováveis – Ibama

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

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

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

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

Fax: (61) 3307-1987

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

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

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

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

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

CDU(2.ed.)502.175(047)



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

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Agradecemos

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

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

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

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

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

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

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

Segunda variação: desenvolvimento e meio ambiente

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

Capítulo 7	Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico. 177 <i>Luis Cayón</i>
Capítulo 8	Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira. 205 <i>David Ivan Fleischer</i>
Capítulo 9	Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. 229 <i>Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines</i>
Capítulo 10	São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. 247 <i>David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 11	Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento.283 <i>Maxim Repetto</i>
Terceira variação: conflitos, direitos e Estado	
Capítulo 12	Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. 321 <i>Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>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 3

Os Laklãnõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina, Brasil

Alexandro Machado Namem

Introdução

Ao longo deste texto, o leitor encontrará uma contribuição à etnografia dos Laklãnõ atuais que enfoca aspectos políticos de suas vidas e a identidade étnica na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ (TI Ibirama Laklãnõ) e na região do Alto Vale do Itajaí, em Santa Catarina, onde a TI está situada. Não elaboro uma discussão detalhada e sistemática das relações que eles estabelecem com outros habitantes da terra indígena e região, como políticos e empresários regionais e servidores da Fundação Nacional do Índio (Funai), nem as relações entre a política e a religião na terra indígena, que são indispensáveis ao entendimento da política dos Laklãnõ, o que farei somente em outros escritos. No texto não há comparações com a história passada e com estudiosos dos Laklãnõ, nem com outros ameríndios das terras baixas da América do Sul e seus estudiosos. O texto é fruto de duas palestras que proferi na Universidade de Brasília (UnB) em agosto de 2007.

Os Laklãnõ são ameríndios que vivem em cinco das sete aldeias existentes na TI Ibirama Laklãnõ e que somam pouco mais de uma centena – conforme censo a seguir –, mais conhecidos na literatura como Xokleng ou Shokleng, mas também como Botocudo e Aweikoma (URBAN, 1996, p. 28-65). Famílias nucleares Laklãnõ moram em residências ao longo das estradas existentes na Terra Indígena. Laklãnõ é o termo que valorizam, sendo também a forma como escrevem. Tanto é assim que, depois do processo de re-identificação da terra indígena, iniciado em 1996 e concluído em 1998, como será mostrado a seguir, o termo passou a figurar na sua denominação (SILVA PEREIRA, 1998). Junto com os *Kaingáng* eles integram os jês do Sul, que pertencem à família linguística *jê*, do tronco linguístico macro-jê, composta ainda pelos jês centrais – Xavante, Xerente e Xakriabá – e jês do Norte – Kayapó setentrionais ou Mebengokre, Gorotire, Xicrin etc., Panará ou Kayapó do Sul, Apinayé ou Timbira ocidentais, Timbira orientais ou Krahó, Kanela, Gavião, Krikati, Suyá e Tapayuna.

De junho de 1988 a março 1989, durante o Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), fiz trabalho de campo por cerca de 4 meses na TI Ibirama Laklãnõ (NAMEM, 1994a). Depois, de agosto de 1999 a julho de 2001, por ocasião do curso de doutorado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), não concluído, estive por 13 meses na terra indígena, dos quais apenas 8 voltados para o trabalho. Entre 1989 e 1999, estive novamente nessa terra indígena, por motivos variados, e, mais tarde, liberado pela UFRR, realizei 10 meses de trabalho de campo, em três etapas, de dezembro de 2003 a fevereiro de 2004, de dezembro de 2004 a março de 2005 e de abril a agosto de 2007, esta última com a chancela da UnB, quando também proferi duas palestras nessa universidade, uma no Departamento de Antropologia (DAN) e outra no Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Geri). Assim, vivi ininterruptamente com os Laklãnõ e outros habitantes da terra indígena num total de 27 meses de trabalho de campo, ao longo de 19 anos. No curso de mestrado abordei a história dos Laklãnõ pós-1954 (NAMEM, 1994a) e durante o doutorado enfoquei a noção de pessoa, as relações políticas e a conversão ao cristianismo. Começo a elaborar aqui parte dos materiais coletados mais recentemente, de 1999 a 2007, ainda de modo esquemático. Este texto foi concebido, em sua primeira versão, de outubro de 2007 a março de 2008.

Sempre optei por usar os nomes próprios dos interlocutores das minhas pesquisas, conforme pedido ou exigência deles, sem deixar de fazer certas contenções (NAMEM, 1994a, p. 48). Durante os trabalhos de campo, consegui apenas um aprendizado rudimentar da Língua Laklãnõ, embora, às vezes, entendesse quando as pessoas conversavam entre elas ou comigo. Assim, o Português acabou sendo a língua de pesquisa. Quase sempre resisti pagar, quando exigido, para conversar com as pessoas, outras vezes, o fiz espontaneamente e sem nenhuma exigência por parte delas. Entre os Laklãnõ, de 1999 a 2007, treze pessoas foram as minhas principais interlocutoras, sendo um homem na faixa dos 70 anos – Cangó Ingaclã; uma mulher e dois homens na faixa dos 60 anos – Ngaveng Crirì, Alfredo Kangó Patté e Jiucà Kovi; três homens e uma mulher na faixa dos 50 – Vãijjià Càmleñ, Wãnhecù Klendô, Klendô Ângelo Nanblá e Ijiuclun Paté; três mulheres na faixa dos 40 – Suzana Kullung Weitchá Tëiê, Vanda Kutchá Priprá e Odilma Kovi e dois homens na faixa dos 30 anos – Lauro Càmleñ Juvei e Weitchá Pembá.

Uma vez em trabalho de campo para o doutorado – agosto de 1999 a julho de 2001 –, optei por minha socialização oral na Língua Laklãnõ, tendo como base a experiência do mestrado. Sem fazer diários de campo, ao contrário do que preconiza a Antropologia, em cadernetinhas de apontamentos, fazia

anotações fugidias sobre coisas que considerava importantes. Além disso, complementava uma lista de palavras dessa língua, que havia começado a elaborar no mestrado, e também anotava frases na Língua Ameríndia. Quando decidi que pesquisaria a noção de pessoa, a política e a conversão ao cristianismo, defini os interlocutores Laklãnõ e a partir de 19 de janeiro de 2001 passei a registrar em um caderno e em fitas cassete conversas e relatos relacionados a esses temas, bem como aspectos da Língua Laklãnõ. Fiz registros fotográficos de facetas as mais diversas da vida na terra indígena e na região, com mais de mil fotografias. Reuni vários recortes de jornais da região do Alto Vale do Itajaí, referentes a certos períodos dos trabalhos de campo – principalmente do jornal *Vale do Norte*, impresso no município de Ibirama –, que apresentam informações interessantes a respeito da forma como as pessoas na região estabelecem relações com os habitantes da terra indígena e elaboram representações, às vezes, ideológicas, sobre eles e sobre as próprias relações. O mesmo continuei fazendo nas três últimas oportunidades que estive em campo entre os Laklãnõ.

Em algumas ocasiões, repassei dinheiro a mulheres que se ofereceram para fazer a minha comida, a pessoas com as quais fiquei em suas residências e a um dos meus principais interlocutores, Weitchá Pembá, que se sentou comigo muitas horas para que eu aprendesse a língua deles. Dei muitos presentes, inclusive a pessoas que não foram minhas interlocutoras propriamente ditas: roupas, fotografias, carne de gado e de porco e outros gêneros alimentícios, pneus para automóvel, dinheiro, relógio, máquina de lavar roupas, forno elétrico, tarrafa, máquina fotográfica, geladeira, máquina de escrever e fitas cassete gravadas, durante o mestrado, com canções Laklãnõ durante o trabalho de campo, cantadas por pessoas idosas já falecidas. Na pesquisa de mestrado recebi um nome Laklãnõ – Mõgkónã – e na de doutorado, algumas vezes, recebia certas atribuições tanto de Laklãnõ quanto de pessoas de outras ascendências, pois cuidei de casas enquanto os donos viajavam, alimentei animais – gatos, cachorros, porcos, galinhas e patos –, recolhi ovos, reguei roças e flores e o mais importante, cuidei também de crianças. Sozinho, algumas vezes, dormi com crianças pequenas. Certo dia, cheguei a levar uma criança de colo de uma residência à outra, numa distância de 2 km, atitude jamais permitida ou pedida a um estranho.

Os Laklãnõ vivem na TI Ibirama Laklãnõ desde 1914, quando foram contatados por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, servidor do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (RIBEIRO, 1979; COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; URBAN, 1985; NAMEM, 1994a; LIMA, 1995; WIHK, 2004a).

A terra indígena está situada nos municípios de José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis e abriga cerca de 1.700 pessoas. Na região do Alto Vale do Itajaí existem 28 municípios nos quais residem 250 mil habitantes, conforme dados de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), descendentes principalmente de alemães, italianos, havendo ainda muitos descendentes de poloneses e suíços.

Urban (1978, p. 339-354; ver também NAMEM, 1994b) argumentou que os Laklãnô contatados em Santa Catarina em 1914 fariam parte de uma das facções que teriam surgido a partir da fissão da estrutura de metades que outrora caracterizariam a sociedade a que pertenceriam, processo iniciado por volta dos anos de 1850. No início do século XIX, segundo o autor, a tal sociedade estaria vivendo no centro-leste do estado do Paraná e seria formada por dois grupos de perambulação, os waikômangs e os kañres – que representariam patrimetades –, os quais teriam entrado em competição por mulheres. Na ocasião, todos os homens da metade Kañre teriam sido mortos pelos homens da metade Waikômang, que teriam incorporado as mulheres e crianças Kañre. Assim, a estrutura das patrimetades teriam deixado de existir. Ao longo da segunda metade do século XIX, período em que teriam se deslocado para Santa Catarina, três facções foram constituídas: a Lakranó (leia-se Laklãnô), a Angyidn e a Ngrokòthi-tõ-prèy. Hoje, a facção Angyidn é dada como extinta na Serra do Tabuleiro/SC. A facção Ngrokòthi-tõ-prèy foi contatada em 1912, na região do planalto norte catarinense, próxima ao município de Porto União. Para essa facção existe delimitada a Terra Indígena Rio dos Pardos, que se encontra completamente intrusada e não abriga mais nenhum ameríndio. Segundo alguns habitantes da TI Ibirama Laklãnô, os poucos integrantes daquela facção estão dispersos em cidades próximas àquela terra indígena e em parapeiros desconhecidos.

Em 1914, quando do contato com os Laklãnô, Eduardo Hoerhann contava com a colaboração de um pequeno grupo de Kaingáng vindo do Paraná (NAMEM, 1994a, p. 25-26; para os Kaingáng de outras terras indígenas, ver CREPEAU, 1994, 1997; VEIGA, 1994, 2000; TOMMASINO, 1995; FERNANDES, 2003), cujos integrantes, ao longo do tempo, foram mantendo relações sexuais e estabelecendo casamentos com os Laklãnô e, principalmente, com pessoas vindas de cidades diversas, inclusive de outros estados da Federação, pessoas essas que na Antropologia denominamos de brancas, com as quais os Laklãnô também passaram a manter relações sexuais e estabelecer casamentos. Assim, são muitos os descendentes desses relacionamentos que vivem

na terra indígena. Ressalte-se que nas últimas décadas têm sido frequentes os relacionamentos de habitantes da terra indígena com pessoas vindas de cidades diversas.

Na TI Ibirama Laklãnõ vivem também dois pequenos grupos guaranis (para aspectos da cultura Guarani, SCHADEN, 1974). Integrantes dessa etnia vivem na terra indígena desde a década de 1950, inicialmente vindos das fronteiras do Paraguai e da Argentina (COELHO DOS SANTOS; MÜLLER, 1981, p. 16), depois de outras terras indígenas dos estados do Paraná e do Rio Grande do Sul (NAMEM, 1994a, p. 30). Na terra indígena vivem ainda pouquíssimos cafuzos que fazem parte de um grupo remanescente da Guerra do Contestado, 1912-1916, o qual vivia na terra indígena desde o final dos anos de 1940 e que foi reassentado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em 1992, na localidade de Rio Laeisz, município de José Boiteux (MARTINS, 1995, 2001).

A Língua Portuguesa na região do Alto Vale do Itajaí tem o papel de Língua Franca (CRYSTAL, 2000, p. 160), tendo em vista que é utilizada para a comunicação entre pessoas que falam línguas distintas. A Língua Laklãnõ é falada pelos Laklãnõ e por parte significativa dos descendentes de relacionamentos e de casamentos deles com Kaingáng e por alguns dos descendentes deles com pessoas vindas de cidades diversas. A Língua Kaingáng é falada por poucos Kaingáng e por alguns descendentes desses relacionamentos e casamentos entre Laklãnõ e Kaingáng. A Língua Guarani é falada pelos guaranis e a Cafuza, ainda não pesquisada, é falada pelos cafuzos. A Língua Alemã é falada pelos descendentes de alemães e suíços, a Italiana pelos descendentes de italianos e a Polonesa pelos descendentes de poloneses. Entre esses descendentes de imigrantes, há também aqueles que falam de três a quatro dessas línguas europeias (incluída a Portuguesa). Ressalto que, principalmente nas últimas décadas, o Português vem tomando o lugar dessas línguas nos processos de socialização das pessoas desde a mais tenra idade e, no caso dos falantes do Laklãnõ, mais recentemente, essa situação tem se acentuado. Não existem censos fidedignos sobre as populações residentes na TI Ibirama Laklãnõ. Quem a conhece como pesquisador sente as nuances e sutilezas das categorizações étnicas, que aglutinam, com base em critérios de socialização e genealógicos – a ascendência, ao menos para os Laklãnõ, parece ser determinante –, pessoas e grupos sociais como Kaingáng, mestiços, Laklãnõ, cafuzos, brancos, índios puros, guaranis. Exemplificando: um ameríndio descendente de Kaingáng, socializado na terra indígena e falante das línguas Laklãnõ e Portuguesa, é considerado Kaingáng e um descendente

de europeus migrados para o Alto Vale do Itajaí, adotado por um Laklãnô e falante das línguas Laklãnô e Portuguesa, pode ser considerado Laklãnô, embora sua ascendência seja sempre lembrada (NAMEM, 1994a, p. 36-37). Na terra indígena, os descendentes de relacionamentos e de casamentos entre ameríndios de etnias diferentes, por exemplo, Laklãnô e Kaingáng, são vistos como **índios puros**, e os descendentes de relacionamentos e de casamentos entre ameríndios e algumas pessoas vindas de cidades diversas são vistos como **mestiços**. Laklãnô puro, aqui, significa descender direta e exclusivamente daquelas pessoas contatadas em 1914 por Eduardo Hoerhann.

Os censos das populações que habitam a terra indígena, disponíveis na Funai em 1997 e na Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em 2007, mesmo que se aproximem do número total de habitantes, cerca de 1.000 e 1.700, respectivamente, acabam incluindo pessoas sem efetivamente considerar suas ascendências e socializações. Isso gera distorções gravíssimas, a ponto de se imaginar, por exemplo, serem numerosos os Laklãnô. Ao contrário, na virada do século XX para o XXI, eles somavam pouco mais de uma centena e hoje a situação não é muito diferente.

Censo da população Laklãnô – agosto de 1999/julho de 2001.

Faixa etária	Mulheres	Homens
Acima de 80 anos	3	1
70 anos	10	4
60 anos	2	2
50 anos	8	14
40 anos	16	9
30 anos	19	17
Até 20 anos	7	5
Total	65	52

Fonte: Namem (1999-2001).

O censo que apresento não é conclusivo, mas aproxima-se bastante do número total de Laklãnô. Fica visível, para quem os conhece um pouco melhor, que são mínimas as possibilidades de casamento entre eles mesmos, considerando suas próprias categorizações étnicas no que se refere aos atributos da pessoa Laklãnô – como se verá a seguir – e às faixas etárias e relacionamentos existentes entre homens e mulheres. Eles próprios vêm dizendo, nas últimas

décadas, que “estão se acabando”, que “irão acabar”. Assim, no caso em tela, fazer uso dos censos oficiais sem perspectivas críticas obscurece quase que por completo a diversidade étnica existente na TI Ibirama Laklãnõ, chegando mesmo a escamotear aspectos importantes de demografia.

Todos esses contingentes populacionais residentes na terra indígena compram mercadorias e serviços nos municípios da região, tais como carnes, farinhas, banha de porco, fraldas descartáveis, roupas, creme hidratante, consertos em geral e comida em restaurantes. Os recursos são provenientes, sobretudo, de salários de motorista, professor, auxiliar de enfermagem, agente sanitário, merendeira etc., nos sistemas diferenciados de educação e saúde, assim como de aposentadorias por idade e por invalidez, pensões para órfãos e viúvos e, mais recentemente, bolsa-família do governo Federal para crianças no ensino fundamental. Outros recursos são obtidos por meio da venda de artesanatos e de pássaros silvestres – trinca-ferro e bico-de-pimenta – e da exploração florestal na forma de lenha, moirões e toras. Desde 2006, a cada quatro meses, mais ou menos, as famílias nucleares vêm recebendo alimentos do Programa Fome Zero como arroz, trigo, açúcar, feijão, farinha de mandioca e de milho, macarrão, óleo de soja, sal, café e leite em pó. Exceto os guaranis, eles contratam pessoas vindas de cidades diversas para trabalhar, temporariamente, na exploração florestal ou nas roças, onde plantam para consumo, principalmente, feijão, aipim, milho e batata-doce. Na terra indígena, todos os contingentes populacionais pescam – mandim, cará e outros –, caçam – tatu, veado, porco-do-mato, jacu, rola-preta etc. – e coletam mel e frutas – principalmente laranjas e goiabas, também para consumo.

A TI Ibirama Laklãnõ foi criada em 1926, com aproximadamente 20 mil hectares, para confinar os Laklãnõ contatados em 1914. Em 26 de outubro de 1965, o Governo do Estado de Santa Catarina titulou a terra indígena em favor deles e o registro da gleba foi feito no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Ibirama, por meio do SPI, num total de 14.156,58 hectares. Em 15 de fevereiro de 1996, a Presidência da República homologou a terra indígena com 14.084,8 hectares, o que possibilitou o registro em nome da União Federal no referido cartório e na Delegacia do Patrimônio da União, em Santa Catarina, respectivamente, em 28 de fevereiro e 3 de julho de 1996.

Com o passar do tempo, por meio de ações envolvendo o SPI, o governo Estadual e a Sociedade Colonizadora Hanseática, a terra indígena foi sendo invadida por colonos e madeireiras inescrupulosas (para a colonização da região, ver, por exemplo, RICHTER, 1986). A partir de 1975, o governo Federal, com a anuência da Funai e sem consultar os habitantes da terra indígena,

em particular os Laklãnô, declarou de utilidade pública parte dela, que passou a ser utilizada como bacia de contenção das águas do Rio Itajaí do Norte ou Hercílio, por ocasião da construção da Barragem Norte, na localidade de Barra Dollmann, em José Boiteux, integrante do complexo de contenção das cheias do Vale do Rio Itajaí (WERNER, 1985). Mostrei (NAMEM, 1994a) que nesse período acentuou-se a exploração florestal na terra indígena, que teve início na segunda metade dos anos de 1950 com o palmito rapidamente exaurido. Com isso, ganhavam os compradores de palmito e os servidores do SPI e, a partir da segunda metade dos anos de 1960, os madeireiros, servidores da Funai, entre outros. Em meados dos anos de 1980, quando parte da população da terra indígena passou a “participar dos negócios”, certas famílias e pessoas dividiram a terra indígena em determinadas faixas, chamadas por elas de “frentes”, contendo árvores de diversas espécies (NAMEM, 1994a, p. 92-93).

Ocorre que a TI Ibirama Laklãnô nunca foi identificada. Em 1996, seus habitantes iniciaram um processo de retomada das terras invadidas, que culminou com a constituição de um Grupo de Trabalho (GT) para realizar outro estudo da delimitação da terra indígena visando ao procedimento demarcatório, cuja proposta apresenta 37.108 hectares (SILVA PEREIRA, 1998). A partir de então, ficou evidente que a própria criação da terra indígena, com cerca de 20 mil hectares, em 1926, constituiu-se como o primeiro ato de expropriação perpetrado contra o território outrora pensado pelo SPI para confinar os Laklãnô. Nas regiões de Bom Sucesso e Ribeirão Ipê, as terras estão invadidas por madeireiras. Nas regiões de Barra da Prata, Rio Bruno, Losa, Deneke Baixo, Rio das Frutas, Deneke Alto e Serra da Abelha, os invasores são colonos e também madeireiros. Assim sendo, não se deve esquecer que os Laklãnô e os demais habitantes da terra indígena foram impedidos de manter a posse de algumas áreas da terra indígena, cabendo indenização, entre outros, pelo tempo transcorrido sem usufruí-las, pelos prejuízos causados por essas expropriações e pela destruição da flora e da fauna (SILVA PEREIRA, 1998, p. 84). Ressalto que, caso a demarcação da terra indígena com as dimensões apontadas no reestudo não seja iniciada em breve pelas autoridades governamentais competentes, os habitantes dessa terra indígena estão dispostos a realizá-la.

A TI Ibirama Laklãnô está localizada na Serra do Espigão, região montanhosa de Mata Atlântica no Vale do Itajaí (GABINETE DE PLANEJAMENTO E COORDENAÇÃO-GERAL, 1986, SECRETARIA DE PLANEJAMENTO DO ESTADO DE SANTA CATARINA – SEPLAN/SC, 1991), na qual são registrados invernos bastante rigorosos com temperaturas médias inferiores a 15 °C nos meses de julho e ocorrências de

geadas e, no verão, temperaturas de 40 °C. Os rios têm grande volume d'água e rede de drenagem que apresenta cursos sinuosos, vales encaixados com patamares nas encostas, inflexões bruscas e ocorrência generalizada de lajeados, corredeiras, saltos, quedas e ilhas. Os solos são férteis em alguns locais, mas com ciclo vital bastante reduzido. Nos rios Hercílio e Plate, na terra indígena, há pequena área de várzea, que sempre foi cultivada pelos habitantes que ali estão vivendo, servindo também como local de moradia. Depois da construção da Barragem Norte, entretanto, essa área não pôde mais ser utilizada, por estar localizada na cota do lago de contenção das águas.

Existem sete aldeias na TI Ibirama Laklãnõ, seis delas ao longo de duas estradas paralelas ao Rio Hercílio, no sentido jusante-montante, respectivamente, na margem direita Coqueiro, Figueira e Palmeira e na margem esquerda Toldo, Sede e Pavão. A sétima, a Aldeia Bugio, está ao norte-nordeste dessa terra, ao longo de uma estrada nas regiões do Bugio e Óleo. Os guaranis habitam, separadamente, certos locais nas aldeias Toldo e Bugio e os pouquíssimos cafuzos vivem maritalmente com outros habitantes da terra indígena. Nas aldeias Toldo e Pavão não residem Laklãnõ. Cada aldeia tem uma liderança, havendo também uma para toda a terra indígena, como será visto posteriormente.

A maioria das residências é de alvenaria, com três ou quatro tipos de padrões arquitetônicos, já que provêm de indenizações relativas à construção da Barragem Norte. Há também casas de madeira com energia elétrica fornecida pelas Centrais Elétricas de Santa Catarina (Celesc) e, recentemente, parte significativa com água encanada e tratada, fornecida pela Companhia Catarinense de Águas e Saneamento (Casan). Não há rede de esgoto. Durante anos, os habitantes da terra indígena não pagaram as faturas de consumo de energia elétrica e, hoje, a empresa nem as envia mais. As residências que ainda não dispõem de água tratada fazem sua captação por longas mangueiras de plástico colocadas nos ribeirões. A água, geralmente, é armazenada em caixas d'água e depois vai diretamente para as torneiras, sendo usada para beber, tomar banho, fazer a limpeza e regar a plantação. As prefeituras não recolhem o lixo na terra indígena, que costuma ser jogado pelos seus habitantes próximo às residências.

A Funasa, por meio de convênio com a Organização Não Governamental Projeto Rondon, com polo-base sediado em José Boiteux, presta atendimento aos habitantes da terra indígena, contando com uma equipe composta por enfermeiros, auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde e saneamento, médico, dentista, engenheiro sanitário e motorista, utilizando também a rede hospitalar regional, estadual e, quando necessário, de outros

estados da Federação. Um Laklãnô e um branco, criados por um casal Laklãnô, ocupam cargos no sistema de saúde diferenciada. O primeiro é agente responsável pelo posto de saúde na Aldeia Bugio e o segundo é motorista e reside na Aldeia Coqueiro.

Os habitantes dessa terra indígena sofrem com enfermidades, tais como cálculos vesiculares, toxoplasmose e intoxicações medicamentosas, provavelmente associadas à dieta composta por excesso de açúcar, massas, farinhas, banha de porco e sal, à conservação dos alimentos, em geral inadequadamente protegidos e conservados e acessíveis a baratas, ratos e animais domésticos, e à automedicação, inclusive com antibióticos. Existem outras doenças como pneumonia, sífilis e, sobretudo, enfermidades bucais. Ocorre que, ao contrário do que preconiza o sistema de saúde diferenciada, a assistência, a prevenção e a promoção da saúde médica e odontológica não são realizadas prioritariamente na terra indígena e aquilo que deveria ser uma ação multidisciplinar, pautada pela continuidade dos serviços e que considerasse a dimensão propriamente sociológica na qual vivem os seres humanos – que implica determinadas visões sobre saúde, doenças, curas –, acaba por não efetivar-se, pois a equipe de atendimento pouco ou nada sabe, por exemplo, sobre a literatura referente às populações que ali vivem. Além disso, não estão sendo realizados estudos, elaborados dados ou estabelecidos perfis epidemiológicos, demográficos, antropológicos, de morbidade e de mortalidade das populações em tela, o que seria mais do que recomendável, pois permitiriam avaliações para dimensionar os impactos de determinadas enfermidades e suas complicações. Faltam, ainda, ações da Funasa/Projeto Rondon com a finalidade de promover o chamado controle social, por parte dos habitantes da terra indígena, nos conselhos local e distrital de saúde, instâncias de reivindicação por excelência, bem como para estimular a utilização de plantas medicinais existentes no local e a erradicação da automedicação. Paralelamente, esses prestadores de serviços deveriam estar decidindo com as populações atendidas os orçamentos anuais para contemplar aditivos que cobrissem imprevistos, pagando salários realmente diferenciados que estimulem a contratação de profissionais e de pessoal de apoio e divulgando periodicamente a contabilidade e os perfis mencionados acima, mesmo quando não solicitados.

Há quatro escolas estaduais de ensino bilíngue na terra indígena: uma na Aldeia Palmeira, de ensino fundamental e médio – da 1ª série ao 3º ano –, na qual também estudam guaranis da 5ª a 8ª séries; uma de ensino fundamental, da 1ª a 4ª séries, em Toldo, para os guaranis, e duas em Bugio, uma de ensino fundamental para os guaranis – da 1ª a 8ª séries – e outra de ensino fundamental

e médio – da 1ª série ao 3º ano. Há também três creches, uma na Aldeia-Sede, uma em Palmeira e outra em Bugio. Professores bilíngues Laklãnō-Português, incluindo os de ascendência Laklãnō, e Guarani-Português ministram aulas, respectivamente, de Língua Laklãnō e Guarani. Os estudantes têm aulas de Antropologia, artesanato, história Laklãnō e Guarani, e teatro, além das demais disciplinas escolares. O governo de Santa Catarina mantém as instalações físicas, paga salários e fornece merenda, material e transporte escolar. A merenda é a mesma distribuída aos estudantes da rede escolar estadual e é composta de farinha de milho, carnes, pão, leite e sucos. O governo Federal repassa recursos às escolas via Fundo Nacional do Desenvolvimento da Educação (FNDE). Alguns poucos habitantes da terra indígena cursam o ensino médio em José Boiteux e vários frequentam cursos diversos em universidades e faculdades no Vale do Itajaí. O laklãnō Nanblá Gakran recentemente concluiu o mestrado em Linguística na Unicamp (GAKRAN, 2005) e passou a ocupar posição decisiva na educação bilíngue, pois indicou a maioria dos professores que foi qualificada e contratada.

Os Laklãnō há muito têm sido pesquisados (HENRY, 1964[1941]; MÉTRAUX, 1947; HICKS, 1971; COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; URBAN, 1978, 1991, 1996; WERNER, 1985; NAMEM, 1994a; OLIVEIRA, 2002; SENS, 2002; LOCH, 2004; WIIK, 2004a, 2004b; DIAS-SCOPEL, 2005), mas vinham sendo desconsiderados ou somente citados nas reflexões de maior discussão comparativa e generalizante sobre as terras baixas da América do Sul (MAYBURY-LEWIS, 1979; TURNER, 1979; GROSS, 1979). Nas últimas décadas é que passaram a ser efetivamente levados em consideração, juntamente com os Kaingáng (URBAN; HENDRICKS, 1983; SHERGER; URBAN, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, 1990, 1995, 2002; URBAN, 1991, 1992; CARNEIRO DA CUNHA, 1993; COELHO DE SOUZA, 2002).

Os Laklãnō dizem ser frutos biparentais das relações sexuais entre homens e mulheres. Hoje, as crianças nascem nos hospitais da região de partos normais e de inúmeras cesarianas. Mulheres e homens declaram que não há tratamento propriamente diferenciado para construir os gêneros. Veem os homens como mais fortes física e mentalmente do que as mulheres e dizem que eles devem ser determinados, trabalhar na roça, no mato ou em cidades da região, tratar com carinho as esposas, para que elas não fiquem contra eles, e pensar no futuro dos filhos, dando-lhes exemplos. As mulheres são vistas como tendo ideia fraca e com obrigação de cuidar dos maridos, o que significa fazer a comida e lavar as roupas deles, uma vez que são tidos como os cabeças da casa das famílias nucleares. Elas também devem preocupar-se com os filhos,



inclusive com o futuro deles, alimentando-os e vestindo-os, pois são o fruto da vida. Podem ainda trabalhar na roça e nas cidades da região como empregadas domésticas ou nas malharias como faxineiras, entre outras atividades. Caso não atendam a essas expectativas, são consideradas mães e esposas más. Paradoxalmente, elas participam ativamente na política, incluindo a partidária, e são tidas como de “conversa firme”, isto é, de manter a palavra, de “não dar moleza”, principalmente ao pressionar autoridades, e obter votos para os candidatos que apoiam “quem procura acha”!

Na visão dos Laklãnõ, as pessoas entre eles são frutos também de *relações* que levam a determinada produção corporal e forma específica de construir os gêneros. O idioma privilegiado é o da substância, mas, aparentemente, não como atributo imaterial (para a noção de substância entre os Krahó, ver MELATII, 1976, 1979; os Apinayé, DA MATTA, 1976a, 1976b, 1979; os Timbira, COELHO DE SOUZA, 2004, e os Etoro e Hagen da Melanésia, respectivamente, KELLY, 1993; STRATHERN, 1999; e STRATHERN, 1984, 1999). A pessoa Laklãnõ deve ter, como principal atributo, “sangue puro”, como eles dizem, isto é, descender direta e exclusivamente daquelas pessoas contactadas em 1914 por Eduardo Hoerhann, uma vez que a ascendência entre eles parece ser determinante. De qualquer forma, é preciso entender quais os atributos imateriais que, porventura, a noção de sangue puro aciona. Falar a língua e ter um nome Laklãnõ, partilhar determinada visão de mundo, moral e forma de amar, observar certas regras de comensalidade e de atitudes que cabem aos gêneros na convivialidade cotidiana, reconhecer-se como Laklãnõ e, se possível ou de preferência residir na terra indígena, aparentemente são outros atributos no processo de constituição da pessoa (para outra perspectiva, ver COELHO DE SOUZA, 2002).

Um dos aspectos na construção da identidade atual dos Laklãnõ é o termo que denomina o grupo. Laklãnõ, Botocudo, Ân Koñka (pronuncia-se angoicá) e Xokleng são efetivamente os termos utilizados. Xokleng, segundo eles próprios, parece ser o termo mais inadequado. Sempre que o assunto vem à baila, eles têm muito claro que o termo, cuja pronúncia mais aproximada na Língua Laklãnõ é txucren, que significa simplesmente aranha, jamais deveria ter sido aplicado para denominá-los. Embora seja comum no dia a dia ouvi-los identificarem-se como Xokleng, e nos protestos por ocasião dos 500 anos do Brasil, em 2000, o termo ter aparecido escrito em faixas junto a nomes de habitantes eminentes da terra indígena, que lutaram por suas causas, eles aceitam-no e utilizam-no porque ficaram conhecidos como tal, mas muitos entendem que é errado, devendo seu uso ser suprimido.

Botocudo é o termo que valorizam quando referem-se a si mesmos na Língua Portuguesa e que os remete aos botoques outrora utilizados por eles (NIMUENDAJÚ, 1946, por exemplo, denominava-os assim). Laklãnõ é o termo que eles têm valorizado na última década, que significa “aqueles que vivem no lado que o Sol nasce” e que está associado à ascendência do grupo. ãn Koñka, que significa nós, nossos parentes, parece ser o termo mais apropriado, de acordo com pessoas idosas que consideram ser Laklãnõ um termo também aplicável. Considerando o que ouvi recorrentemente, os termos valorizados hoje são Laklãnõ e Botocudo.

De acordo com o laklãnõ Alfredo Kangó Patté, os Laklãnõ descenderiam dos bororos, como sempre dizia seu pai Wãnhecù Patté. O próprio nome do grupo, Laklãnõ, teria sido dado pelos bororos àqueles que migraram “muito tempo atrás” do Centro-Oeste brasileiro para o Sul, em data praticamente impossível de determinar, provavelmente antes do chamado Descobrimento do Brasil, passando a viver “no lado em que o Sol nasce”. Certa feita, em 1989, numa viagem que fez a Brasília para participar de um encontro indígena, Alfredo, finalmente, pôde confirmar o que sempre ouvira, pois encontrou alguns bororos que, além de parecidos fisicamente com os seus, falavam uma língua perfeitamente compreensível para ele e, como ficou sabendo, tinham nomes próprios semelhantes aos dos Laklãnõ. Ele já havia encontrado Kayapó, Xavante, Xerente... em outras ocasiões, mas com os bororos foi diferente. Hoje não chega a ser incomum outros Laklãnõ corroborarem a versão de Alfredo, apesar de não terem ouvido a história de seus antepassados ou de outras pessoas idosas.

Os Laklãnõ costumam dizer que eram “índios puros”, mas hoje são “misturados com Kaingáng, brancos e cafuzos, e estão acabando!” Para eles, mesmo que os filhos de relacionamentos e de casamentos interétnicos aprendam a Língua Laklãnõ, o importante é o “sangue” e a “cor da pele”. Assim, pelo menos em princípio, para ter os mesmos direitos dos ameríndios na terra indígena, o mestiço deve ser filho de um homem ou uma mulher ameríndios, o que, segundo eles, significa “ter no mínimo 50% de sangue indígena”. Reconhecer-se como ameríndio também é importante, mas a “mistura”, às vezes, associada à residência, tem papel decisivo na maneira como veem as coisas. Um mestiço de primeira, segunda, terceira ou quarta geração até pode ter os mesmos direitos que um ameríndio, porém, precisa considerar-se ameríndio e residir na terra indígena. Já um mestiço de terceira geração que não resida na terra indígena está correndo o risco de ser tratado de maneira diferenciada no que se refere, por exemplo, ao usufruto das riquezas que ela

oferece, principalmente madeira para venda, e às benfeitorias e indenizações em dinheiro relativas à Barragem Norte. Dessa forma, tentando excluir mestiços que não se consideram ameríndios, e os de terceira geração, que não residem na terra indígena, segundo eles, o sangue indígena é valorizado e conservado. Alguns Laklãnô entendem que quanto mais pessoas de Língua Laklãnô e quanto mais índios puros mais recursos governamentais serão destinados à terra indígena. Para eles, quando é o homem branco que passa a viver na terra indígena com uma mulher local, as leis a serem observadas pelo casal e os recursos a serem por eles usufruídos devem ser aqueles da sociedade dos brancos. Já quando a mulher é branca e junta-se a um homem da terra indígena, ao contrário, entendem que as leis e os recursos devem ser ameríndios.

Os Laklãnô consideram-se civilizados porque adotaram usos, costumes e língua dos brancos. Cada vez mais “trabalham de forma individual”, pois “cada um colhe o que planta” na roça, na vida... Dizem que as pessoas de outras culturas os veem como mais civilizados do que os guaranis e os Kaingáng, incluindo aqueles que vivem em outras terras indígenas. Os primeiros porque moram em casas de pau-a-pique e dormem praticamente no chão, os segundos porque são muito tímidos no que diz respeito às suas reivindicações às autoridades governamentais. Dizem também que os brancos sentem-se superiores e acham-se mais entendidos, mais sabedores das coisas que os Laklãnô. Pensam, ainda, que têm o mesmo jeito dos descendentes de Kaingáng, que nasceram e vivem na TI Ibirama Laklãnô, mas veem que esses últimos não comem carne nem leite bovinos, e dizem que se casam até com parentes consanguíneos, têm vários relacionamentos com pessoas que são por eles dominadas, maltratadas e traídas sexualmente, são pouco atenciosos com os filhos, catam piolhos uns nos outros, têm uma maneira muito própria de caminhar e dizem-se Laklãnô, mas fazem muita questão, às vezes velada, da ascendência Kaingáng. Os Laklãnô gostam de viver e comer juntos – “comem numa mesma panela” – e gostam também que os outros comam junto com eles. Como adoram visitas, fazem com que fiquem à vontade, deixando que decidam, por exemplo, como querem comer. Um Laklãnô, entretanto, deve comer a seu modo, com as mãos, principalmente carne de gado ou de caça – quati, tatu, cateto, veado, jacu, nhambu –, farinha de mandioca, batata-doce, aipim e mel.

Os Laklãnô devem dar coisas aos outros, não emprestá-las, o que faz parte da visão segundo a qual “as pessoas devem doar, repartir, para ficar na memória dos outros!” É uma espécie de ética da abundância, com sobras as mais diversas – de comida, de xampu... –, que geram conflitos, por exemplo, nos casamentos com

brancos, que são tidos por eles como individualistas. Tal ética vem acompanhada pela ausência de orientação para a expansão de qualquer produção e acumulação de riquezas. Mas o contato com os brancos, os relacionamentos e casamentos interétnicos, e a presença de escolas na terra indígena, segundo os Laklânõ, têm alterado tudo isso, pois, às vezes, a comida é separada e as pessoas evitam doar as coisas, o que é visto por eles como individualismo.

A escola parece ser vista como a instituição fundamental que leva à mudança e ao abandono, por assim dizer, da visão de mundo ameríndia. Como nos anos recentes o ensino tem sido bilíngue, quase que contraditoriamente a escola acaba sendo vista por alguns como uma estratégia de resgate da cultura, como eles dizem. Ora, aparentemente, há contradição entre a visão ameríndia e a vida do dia a dia. Entretanto, o que se observa é a ênfase nessa visão como forma de estabelecimento de identidade e a sua persistência em certas interações, embora possa haver alguma atitude individualista da parte de uma pessoa ou de outra em determinadas situações. Todos esses aspectos – sangue, língua, visão de mundo – fazem com que os Laklânõ sintam-se como integrando uma comunidade de substância, aqui sim, com atributos imateriais, e fazendo parte da comunidade da terra indígena, bem como das comunidades as quais uma pessoa pode pertencer, num determinado momento, em virtude de certas lealdades, por exemplo, políticas ou religiosas como a comunidade de tal cacique, a comunidade de tal igreja etc.

Outro aspecto bastante importante que caracteriza os Laklânõ, segundo eles próprios, é o **amor** que sentem uns pelos outros, sentimento que se expressa também nas práticas de adoção de crianças, como será visto a seguir. Embora alguns afirmem que homens e mulheres entre eles geralmente não amam seus cônjuges e só querem fazer bagunça, isto é, relacionar-se sexualmente com outras pessoas, a maioria diz que existe amor em certos relacionamentos, que eles conseguem amar mais do que os brancos e que não conseguem viver ou passar muito tempo longe uns dos outros. Alegam que o amor vem do carinho, que é o beijo, o abraço, o relacionamento, incluindo o sexual, e tudo começa com o interesse de uma pessoa pela outra. Além disso, afirmam que não guardam mágoa por muito tempo, pois “brigam hoje, mas amanhã estão unidos”. A relação de casamento não precisa ser necessariamente formalizada e geralmente é duradoura, enquanto os brancos, segundo eles, assinam o papel, mas desfazem os relacionamentos com facilidade. De qualquer forma, para eles é importante que o homem sustente a mulher e os filhos e que não fique parado em casa sem trabalhar ou andando na estrada atrás de mulheres. Já a mulher deve ser responsável, cuidar bem dos filhos e apoiar o marido.



Os Laklãnõ dizem que atualmente as crianças começam a namorar com 11 ou 12 anos. Homens e mulheres escolhem os namorados e, posteriormente, os cônjuges escolhem as pessoas que gostam, não ouvem mais os “conselhos dos pais, dos velhos, dos parentes”. Afirmam que as mulheres e os homens jovens só querem namorar e casar com brancos(as), pois entendem que “são trabalhadores, gostam de estudar e não costumam ficar falando aos outros com quem se relacionam”. Os pais e outros parentes até aconselham a favor ou contra os relacionamentos e as uniões, mas alegam que a eleição dos parceiros é uma escolha pessoal. O cristianismo parece ter papel fundamental nessa mudança, uma vez que, segundo eles, de acordo com a Bíblia, “obrigar alguém a casar é pecado”. Ter “olhado o mundo” e “visto os brancos” são outros motivos alegados que teriam levado a essa situação. Assim, as coisas entre eles parecem ser como Gow (1991) registrou entre os puros, no Peru – os relacionamentos e casamentos são vistos como servindo para satisfazer os parceiros, que são selecionados por suas qualidades individuais e erotismo, não pelas alianças estabelecidas no passado por seus ascendentes. Uma vez juntos, a residência pós-marital geralmente é neolocal, às vezes, uxorilocal e virilocal. Minhas observações deixam entrever, no entanto, que tais conselhos – dos pais, dos parentes, dos idosos – ainda têm sua eficácia, pois carregam preferências, ódios, amizades, experiências vivenciadas, alianças bem ou malsucedidas etc. Ressalto que embora os Laklãnõ declarem o que foi exposto sobre o sentimento amoroso, no cotidiano ele não costuma ser enfatizado. Na maioria das vezes, nem há referência a tal sentimento quando se trata das relações entre homens e mulheres, não existindo até hoje uma palavra para “amor” na Língua Laklãnõ.

Os Laklãnõ comumente adotam crianças de seus filhos e filhas, sobretudo quando são mães e pais solteiros, mas, às vezes, também adotam filhos de irmãos, irmãs e outros parentes consanguíneos (“os parentes se amam porque têm o mesmo sangue”, dizem eles), bem como de outros parentes, amigos e até de brancos. Os motivos para adotar crianças vão desde o costume de as mulheres jovens, especialmente as filhas, doarem uma de suas crianças pequenas a mulheres idosas, especialmente às mães, até o falecimento da mãe ou do pai biológicos da criança, a esterilidade feminina, a necessidade de companhia e ajuda na velhice e amizade. Amor é o que dizem sentir pelos adotados, mais do que isso, sempre declaram, na presença dos filhos biológicos, que os adotados são mais amados por eles do que os próprios biológicos, o que faz com que se sintam como filhos verdadeiros, o que é confirmado por todos. É em virtude desse sentimento, dizem eles, que não há Laklãnõ vivendo em orfanatos e asilos! Eles fazem uma distinção entre os filhos adotados. Os

“legítimos” filhos biológicos são registrados no nome dos pais adotivos e os “de criação” permanecem no nome dos seus pais.

Geralmente, pais e mães adotivos pedem aos pais e mães biológicos que se afastem das crianças por um período, para que estas os esqueçam, o que varia de acordo com a idade. Eles preferem contar a elas que são adotadas quando têm 16 ou 17 anos de idade, senão ficam malcriadas e não os obedecem. Alguns Laklãnõ entendem que são os filhos e as filhas que gostam de doar crianças aos pais e mães, pois eles cuidam bem, não batem e não as deixam sofrer e passar fome. Outros dizem, no entanto, que são os pais e as mães que pedem as crianças aos filhos e filhas, em especial quando esses últimos não cuidam bem ou não podem criá-las, pois acreditam que podem dar melhor tratamento a elas.

As pessoas que doam crianças, por exemplo, às mães e/ou aos pais, segundo os Laklãnõ atuais, têm relações mais estreitas seja para acompanhar mais de perto a criação, seja por que acaba existindo maior intimidade entre eles. Doação implica **aliança**, aproxima as pessoas envolvidas na relação a ponto de outros parentes consanguíneos ou afins sentirem inveja. A filha ou o filho que amam seus pais doam crianças a eles. A filha que não despreza a mãe doa filho(s) e/ou filha(s) a ela, sendo esse um dos aspectos que caracterizam uma espécie de relação visceral que une especialmente a(s) mãe(s) às filhas ou, ao menos, a uma ou algumas das filhas, bem como às crianças delas. Na Língua Laklãnõ, a mãe, a(s) irmã(s) e a mãe desta, bem como a mãe do pai e a(s) irmã(s) deste são designadas pelo mesmo termo, **jõ**, enquanto o pai, o(s) irmão(s) e o pai deste, bem como o pai da mãe e o(s) irmão(s) desta são designados também por um mesmo termo, **jüg**, sendo que a mãe e o pai, nos dias de hoje, são referenciados ainda pelos termos *mana* e *mano*, tomados de empréstimo da Língua Portuguesa. Em outras palavras, aqui não há avós e netos, tios e sobrinhos, nem palavras para designá-los, há, isso sim, pais e filhos!

Às vezes, por exemplo, alguém pede para adotar uma criança a fim de nominá-la, é uma troca, ganha-se um(a) corpo/pessoa para dar um **nome**, por exemplo, de um ente querido vivo ou falecido e para cultivar a memória dela(e), pessoa/corpo para a(o) qual é preciso dar comida e outras coisas. Em outras palavras, às vezes doam-se filhos(as) para outros cultivarem, por meio dos nomes, a memória de alguém, e ganha-se em troca a criação num sentido mais amplo daqueles seres, em alianças ditas como sendo feitas com amor, que podem ser estabelecidas, como se viu, não apenas no âmbito das parentelas mais imediatas. Os nomes pessoais Laklãnõ, por exemplo, pertencem às famílias

extensas, são exclusivos delas, e trazem as pessoas, vivas ou mortas, à presença e ao convívio principalmente dos parentes, mas também dos amigos. Dito de outro modo: as pessoas são também aquelas das quais os nomes provêm. Por exemplo, a pessoa que tem uma criança cujo nome é o mesmo do irmão do pai, tem diante de si, por meio dela, o irmão do pai. Quem ganha/adota uma pessoa para dar um nome precisa/deve educá-lo(a), criá-lo(a).

Os Laklãnô consideram indispensável registrar as pessoas adotadas pela importância dos nomes, para que sejam criadas do jeito que as mães e os pais adotivos desejam, sem a interferência dos pais e/ou mães biológicos, e para que não os peguem de volta depois que estiverem crescidos, pois, às vezes, acabam transformando-se em arrimos de família. Ressalte-se que as pessoas adotadas, uma vez registradas, usufruirão ainda das pensões e heranças que lhes cabem, caso aqueles que as adotaram faleçam antes de o adotado atingir a maioridade. Embora essa não seja a principal preocupação dos Laklãnô, para pessoas que enfrentam dificuldades não é desprezível que venham usufruir do legado de seus pais adotivos.

Ocorre que os juízes nas comarcas da região do Alto Vale do Itajaí não têm reconhecido o Registro Administrativo Indígena (RAI) e estão impedindo os registros das crianças adotadas, pressionando sistematicamente os cartórios e exigindo que não as registrem como solicitado pelos Laklãnô, uma vez que a legislação brasileira relativa à adoção, Lei n° 8.069, de 10 de julho de 1990, impede uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos, e articula, em cada comarca do País, cadastros de pretendentes à adoção. Em outras palavras, havendo uma criança para adoção e tudo correndo como o previsto, ela deverá parar nas mãos do casal ou da pessoa da vez, previamente registrada num cadastro existente nas sedes das comarcas brasileiras. A ordem preferencial é a seguinte: adoção nos municípios da própria comarca, em outras comarcas do estado, em outras comarcas de outros estados da Federação e, por último, em outros países. O Conselho Tutelar da Criança e do Adolescente no Alto Vale do Itajaí parece acompanhar isso de perto e os Laklãnô têm sido impedidos de dar continuidade às práticas de adoção registradas, o que vinham fazendo há décadas. Como se não bastasse, eles têm sido até punidos em decorrência de tais práticas. Assim, exigir dos Laklãnô práticas de adoção que impeçam uma pessoa de ser adotada por seus ascendentes e irmãos e que passam pelos cadastros de adoção é quase uma garantia de que não poderão continuar a viver como desejam, como fazem há muito, já que, dificilmente, crianças Laklãnô serão doadas a Laklãnô. Ora, isso fere a Constituição Brasileira de 1988, que assegura às crianças e sociedades ameríndias o direito à educação diferenciada,

de não serem discriminadas e de terem reconhecidas suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições.

Os Laklãnõ e outros ameríndios têm sido protagonistas de episódios significativos da etno-história política ameríndia brasileira (ver, por exemplo, COELHO DOS SANTOS, 1973, 1997; RIBEIRO, 1979). Mais recentemente, os Laklãnõ participaram de eventos com repercussão nacional e internacional como as manifestações por ocasião dos 500 Anos de Descobrimento do Brasil, ocorridas em 2000, no estado da Bahia, que denunciavam os massacres e as discriminações seculares vivenciados pelos ameríndios em terras tupiniquins e, nas quais, não por acaso, de modo significativo e revelador, os participantes apanharam da polícia. Entender a política Laklãnõ significa ver também como ela contribui para moldar a identidade étnica e como esta tem sido por eles investida na terra indígena, no Alto Vale do Itajaí, e na proclamada nacionalidade pluriétnica brasileira.

Na política Laklãnõ, os processos que levam à formação das lideranças nas aldeias e em toda a terra indígena estão articulados à importância relativa das parentelas e às relações entre homens e mulheres, tendo como moldura mais imediata a região do Alto Vale do Itajaí (WERNER, 1985). Os Laklãnõ também participam da política regional e do movimento indígena estadual e nacional. As coisas parecem se passar aqui, no geral, conforme Viveiros de Castro (1990) propõe para os **jês**, como se as hierarquias fossem instáveis e dependentes de condições performativas, de lutas de prestígio envolvendo estratégias múltiplas e de locais de aliança. Entretanto, ainda durante a primeira metade do século XX, parece ter ocorrido pelo menos uma aliança de longa duração com os Kaingáng, que envolveu casamentos e a adoção de crianças e, ao longo do tempo, com políticos da região, principalmente aqueles ligados às indústrias madeireiras e a servidores da Funai, alianças essas que têm implicações, principalmente no que se refere à reprodução das condições de dominação do Estado Nacional brasileiro em relação aos Laklãnõ, em particular, e aos habitantes da TI Ibirama Laklãnõ em geral. Assim, a exploração madeireira vem sendo uma das formas, talvez a mais significativa, que o Estado brasileiro encontrou para reproduzir as condições de dominação sobre os Laklãnõ e os demais habitantes da terra indígena, que, para serem mais bem entendidas, requerem a comparação de situações de interação específicas dos atores sociais envolvidos, bem como o estabelecimento dos seus padrões de interdependência e as fontes, os canais de conflito e de suas resoluções, como já propunham certos autores clássicos da Antropologia da Política (GLUCKMAN, 1987; Van VELSEN, 1987), o que farei em outros escritos.

Embora os Laklãnõ detenham a titularidade da TI Ibirama Laklãnõ, tiveram apenas três dos seus como cacique, durante praticamente toda a segunda metade do século XX, já que o cargo foi ocupado por um kaingáng e por pessoas das mais diversas ascendências. Desde 1914, quando do contato estabelecido por Eduardo Hoerhann, até 1954, quando ele foi afastado da chefia do Posto Indígena, o cacique foi o Laklãnõ Wõnblê Gaklã, depois, de 1954 a 1960, o Laklãnõ Wãipõ Patté assumiu o cargo (NAMEM, 1994a, p. 30-31, p. 65-70, p. 93). Foi somente em setembro de 1999 que o Laklãnõ Lauro Cãmleu Juveí eleger-se cacique da terra indígena, sendo destituído do cargo no primeiro semestre de 2001. Mais tarde, em abril de 2006, durante um segundo mandato, ele veio a falecer em circunstâncias misteriosas.

Os Laklãnõ atuais estão organizados politicamente com referências ao mito cristão de origem das pessoas e das coisas. Vivem de forma monogâmica em famílias nucleares e, no campo da religião, na terra indígena ocorre menos fissão político-social do que união e confraternização religiosas. Na TI Ibirama Laklãnõ, em 2007, havia 13 igrejas pentecostais: seis da Assembleia de Deus; quatro da Razão de Viver; dois da Voz de Deus e uma da Cristo é Real. A maioria dos Laklãnõ é convertida à Igreja Assembleia de Deus (NAMEM, 1994a; WIIK, 2004a, b), conversão que se deu em 1953, e, aparentemente, ocorreu internalização de certos valores cristãos. A conversão ao cristianismo aparece como um movimento no sentido de afastar das pessoas o **sentimento de vingança** em uma cultura outrora marcada pelas **vendetas** (HENRY, 1936), fazendo ainda com que se afastem da bebida alcoólica e da feitiçaria. Entre eles há a crença generalizada na existência de um Deus hebraico, do diabo, da alma e da vida após a morte, tais como preconizadas pelo cristianismo. Eles enfatizam com veemência, em seus discursos durante os cultos e nas falas cotidianas, os temas do fim do mundo, da volta de Jesus Cristo e da subida dos crentes ao céu. Alcançar essa benção, ser um dos eleitos e garantir segurança e prosperidade após a morte, passa exatamente por aceitar a palavra de Deus, presente na Bíblia, deixando de lado os pensamentos e as práticas religiosas dos Laklãnõ dos tempos do mato, de antes do contato com o SPI, em 1914, e de antes da conversão. Durante os cultos, nas igrejas, ouvem-se as pregações durante as quais são exortados a observar a palavra de Deus, perseverar na fé e contribuir com a Igreja, trabalhando e pagando o dízimo, pois Deus cura, ressuscita e salva as pessoas. As orações são feitas sempre com muito fervor, havendo momentos de profunda emoção, nos quais as pessoas aplaudem e louvam ao Senhor.

Entre os Laklãnõ, não há metades, linhagens ou clãs. Nunca consegui identificar a existência de facções claramente definidas, mas o caráter das

alianças políticas que estabelecem, num sentido mais amplo, como afirmou parece incluir muitas circunstâncias e algumas poucas de longa duração (WERNER, 1985). Nessa terra indígena, o apoio que uma pessoa pode ter depende da habilidade de estabelecer relações amigáveis com outras pessoas e de apoiá-las e ser por elas apoiada em certas ocasiões. Parentesco consanguíneo ou por afinidade não significa necessariamente apoio. Boa conduta e retórica não parecem ser obrigatoriamente características dos líderes, tornando-se difícil, até o momento, dizer do que depende o êxito de uma pessoa na política.

Nesta terra indígena, os motivos dos desentendimentos entre as pessoas são os mais variados: fofocas, roubos, posicionamentos pessoais e políticos, adultérios, rixas pessoais, acusações de feitiçaria, usufruto das frentes para exploração madeireira e dos locais nos quais residem as famílias, também chamados de frentes, entre outros. Pegar animais de criação e bens manufaturados, por exemplo, mesmo que sejam de parentes, são consideradas atitudes ilícitas, roubos, e são moralmente condenáveis. Os Laklãnõ e outros habitantes da terra indígena classificam como roubo as incursões que alguns deles fazem às propriedades de brancos, que residem próximo à terra indígena, para obter palmito, gado, porcos e galinhas. No passado recente, algo incomum aconteceu com o Laklãnõ Vàiijà Càmle e a irmã dele, Pètei Ndili. Eles e também os seus cônjuges e filhos envolveram-se num conflito pela disputa da frente para a moradia deixada pelo pai, Uvànhecù Kopacan Txucambang, que resultou numa briga violenta na qual ocorreram pauladas e golpes de facão, de foice e de machado, não tendo havido ferimentos graves ou mortes. Como foi dito anteriormente, nem sempre consanguíneos e/ou afins apoiam-se em disputas, ao contrário, eles podem até oporem-se uns aos outros.

Acusações de feitiçaria ocorrem em virtude de brigas pessoais, relacionamentos e disputas políticas mais amplas, contudo, é preciso entender melhor essas coisas. Perguntados sobre o assunto, os Laklãnõ e outras pessoas que vivem na terra indígena costumam responder que a feitiçaria, a macumbaria e o trabalho das sortistas são encomendados em cidades do Vale do Itajaí e que, por isso, não sabem coisa alguma a esse respeito. O que fazem na terra indígena, segundo eles, é rogar pragas para pessoas das quais não gostam e, ao contrário, desejar o bem àquelas que estimam.

Nos últimos 50 anos, três Laklãnõ teriam falecido por feitiçarias, além de outros casos envolvendo pessoas de outras ascendências: duas mulheres e um homem, supostamente trabalho encomendado por mulheres de outras ascendências que residem na terra indígena. De acordo com os Laklãnõ e outros habitantes da terra indígena, aqueles que não são convertidos ao

pentecostalismo envolvem-se com feitiçaria, macumbaria ou cartomancia, quando bebem cachaça, roubam de ameríndios, mestiços e brancos, e os homens tentam e, às vezes, conseguem agarrar e estuprar mulheres. Uma pessoa acusada de feitiçaria pode até figurar como um dos personagens importantes em outro episódio, quando se trata, por exemplo, de ações que reivindicam direitos junto ao Estado brasileiro. Na terra indígena não é comum ocorrerem assassinatos políticos e expulsão de pessoas das aldeias, embora um Laklânô tenha sido assassinado na década de 1990 por desentendimento pessoal. Além disso, em 2006, o então cacique, Lauro Juvei, faleceu em condições ainda não esclarecidas, como abordado a seguir.

Os nascidos na TI Ibirama Laklânô e nela residentes ou não, sabem quem são os caciques, que são eleitos por votos secretos e que têm prerrogativas e atribuições definidas. No início dos anos de 1990, eles passaram a votar nas eleições da terra indígena com título eleitoral criado por eles próprios e declaram ter feito isso por terem aprendido com os brancos. A estruturação e as prerrogativas e atribuições das lideranças são as seguintes: o **cacique-presidente** da terra indígena e o **vice-cacique** são eleitos por pessoas que tenham no mínimo 15 anos, analfabetas ou alfabetizadas, para mandatos de 3 anos, sendo que as primeiras votam usando a impressão digital. O cacique-presidente indica “assessores”, cujo número é variável. Essa liderança resolve assuntos relacionados à terra indígena, como aqueles que dizem respeito a indenizações, projetos e problemas referentes à invasão de terras.

Nas aldeias, caciques regionais e seus vice-caciques são eleitos simultaneamente às eleições para cacique-presidente, também para mandatos de 3 anos. Esses caciques de aldeia indicam seus capitães, também chamados “delegados”, que são em número variável, sendo que estes últimos indicam os “policiais”, cujo número varia. O capitão e os policiais são responsáveis na aldeia pela manutenção da ordem. Essas lideranças tratam das questões relacionadas especificamente às aldeias e quando necessário utilizam-se dos policiais, que podem até prender pessoas em determinados locais da terra indígena, embora isso raramente aconteça. O cacique regional e seu vice-cacique indicam também o presidente e o vice do Conselho Indígena da Aldeia, que, por sua vez, indicam os membros que o compõem, sendo o número variável, geralmente em torno de sete pessoas. Esse conselho pode tratar dos mais diversos assuntos, desde casamentos, passando por infrações cometidas, como brigas e roubos, até questões mais amplas referentes à aldeia e, sempre que preciso, aconselha e determina as punições. Não há um conselho geral para toda a terra indígena.

As eleições podem ter segundo turno, caso os candidatos não obtenham maioria absoluta nas votações do primeiro turno. Os eleitos, no dia da posse, recebem diploma criado também pelos habitantes da terra indígena. As lideranças são bastante variadas em termos de composição étnica e faixas etárias: são homens na faixa dos 20 aos 70 anos de idade e, mais raramente, mulheres na faixa dos 30 aos 50 anos, sendo que, no limite, até brancos casados com ameríndios podem integrá-las. Os guaranis têm seu próprio cacique e votam, mas não têm sido candidatos nas eleições das aldeias Toldo e Bugio, onde residem, e nas eleições para toda a terra indígena.

Os processos eleitorais são acompanhados e fiscalizados por um juiz eleitoral, como dizem na terra indígena, que é uma espécie de coordenador das eleições escolhido pelas lideranças. As eleições e a atuação das lideranças são supostamente pautadas por uma portaria de 1983, criada e escrita em português pelos habitantes da terra indígena, que passou a vigorar somente em 1996 e foi reescrita em 2002. Apesar da existência da portaria, as discórdias acabam sendo resolvidas nos embates do dia a dia e um abaixo-assinado, contendo assinaturas e impressões digitais, acompanhado por uma exposição de motivos, às vezes, até mesmo pouco convincente tratando-se de deslizamentos cometidos por um líder, é capaz de destituí-lo do cargo. Em 2007, adotaram o plebiscito para resolver situações importantes como a destituição de um cacique, do juiz eleitoral ou de um diretor de escola.

No primeiro semestre de 2001, Lauro Càmlen Juvei foi destituído do cargo de cacique-presidente para o qual havia sido eleito em segundo turno, no mês de setembro de 1999, cerca de um ano do final do mandato. Ele recebeu 319 votos e derrotou Aniel Petpele Priprá, que recebeu 300 votos. Ambos concorreram às eleições tendo pela primeira vez na história da TI Ibirama Laklãnõ mulheres como candidatas ao cargo de vice-cacique. Lauro disputou o cargo ladeado por Iraci Nuncfooro, mulher de ascendência Kaingáng e branca. Eu conversei com o juiz das eleições de 1999, José Kuzun Ndili, e ficou claro que as alianças entre certas aldeias indicaram candidatos a cacique e vice-cacique: Bugio com Figueira, Palmeira com Figueira, Sede com Figueira e Sede com Palmeira. Ressalte-se que todos os candidatos a cacique e um a vice-cacique eram Laklãnõ. Na Aldeia-Sede, cujo número total de eleitores o juiz não soube precisar, mais ou menos 50% destes não residiam na terra indígena; na Aldeia Palmeira eram 103 eleitores; na Aldeia Figueira 30% de 258 eleitores não residiam na terra indígena; na Aldeia Bugio eram 169 eleitores e na Aldeia Toldo o juiz não soube precisar o número de eleitores. Na época dessas eleições ainda não existiam as aldeias Coqueiro e Pavão.

No final de 2000, Lauro indicou Aniel como representante da TI Ibirama Laklãnô no Conselho Indígena do Estado de Santa Catarina, órgão governamental. Ressalto duas coisas: a primeira é que Aniel havia sido cacique-presidente na terra indígena de 1996 a 1999, portanto, era candidato à reeleição quando foi derrotado por Lauro nas eleições de 1999; a segunda é que ele acabou tornando-se presidente desse conselho estadual. Pois bem, durante o período em que foi cacique-presidente, Lauro era acusado por várias pessoas de monopolizar a venda de árvores dos reflorestamentos feitos na terra indígena, pelas empresas madeireiras invasoras, isso durante o processo de retomada das terras invadidas, iniciado, como foi visto, em 1996, além de interferir excessivamente nos assuntos próprios das aldeias, ser adúltero e beber muita cachaça. Ele chegou a desentender-se até com o seu assessor para a terra indígena, João Kongô Pattê, que abdicou do cargo, o que culminou com a sua destituição, mediante abaixo-assinado acompanhado de justificativa, destituição em relação à qual Lauro pouco fez oposição. Os motivos do desentendimento entre ambos envolveriam a venda de tais árvores e a indicação ao tal conselho indígena estadual, uma vez que João, dirigente religioso, de um lado, estaria envolvendo-se em política com a venda das árvores, o que, em princípio, não é permitido a um pastor, mesmo que ele possa atuar também como assessor político. De outro, teria sido preterido por Lauro para um cargo estadual que almejava ou que, ao menos, teria sido prometido a ele pelo cacique-presidente, de quem era o principal assessor, cargo que acabou sendo assumido por Aniel. Assim, pela primeira vez na história da TI Ibirama Laklãnô, uma mulher, Iraci Nuncfooro, por ser a vice de Lauro, assumiu o cargo de cacique-presidente. Em 1996, a laklãnô Suzana Kullung Weitchá Têiê, que era vice-cacique da Aldeia Figueira, assumiu o cargo de cacique-regional depois que o titular, o também laklãnô Klendô Ângelo Nanblá, foi destituído por abaixo-assinado. Era a primeira vez na história Laklãnô e da terra indígena que uma mulher assumia esse cargo. Em maio de 2001, Suzana foi eleita vice-presidente do Conselho Nacional da Mulher Indígena (Conami), até então chamado Conselho Nacional de Apoio à Mulher Indígena, para um mandato de 4 anos. Portanto, em 2001, os habitantes da TI Ibirama Laklãnô contavam com Aniel Priprá e Suzana Têiê como seus representantes, o primeiro como presidente de um conselho estadual e a segunda como vice-presidente de um conselho nacional.

Ocorre que, em abril de 2006, durante um segundo mandato de cacique-presidente, Lauro faleceu de parada cardiorrespiratória em circunstâncias misteriosas, ainda não esclarecidas, num momento em que atuava intensa e sistematicamente, junto com a sua liderança, para que a re-identificação da terra indígena, os 37.108 hectares, fosse demarcada e, posteriormente,

homologada. Ainda hoje, Alfredo Kangó Patté, atual cacique-presidente, por ser vice de Lauro, e outras lideranças da terra indígena vêm sendo ameaçados por brancos residentes na região. Provavelmente, os restos mortais de Lauro serão exumados a pedido dos familiares e das lideranças na terra indígena, pois há suspeitas de que tenha sido assassinato.

Ao longo do trabalho de campo, de agosto de 1999 a julho de 2001, algumas pessoas na terra indígena pensavam que o melhor seria extinguir o cargo de cacique-presidente. Isso vinha ocorrendo porque as lideranças e os moradores das aldeias estavam em constantes desentendimentos com o cacique-presidente, Lauro Juvei, pois alegavam que ele interferia nos assuntos próprios das aldeias, deixando inclusive de cuidar de suas atribuições. O cacique-presidente, por sua vez, sentia-se desestabilizado por causa desses desentendimentos, que também serviam como oposição à sua atuação. Em 25 de junho de 2001, Alfredo Patté observou que, após quase três mandatos de cacique-presidente, ainda debatia-se sobre a possibilidade de acabar com esse cargo, porque as aldeias que não elegem seus candidatos não querem ser lideradas pela pessoa eleita. Como exemplo, Alfredo atribuía a queda de Lauro, ocorrida em 2001, principalmente à oposição de dois homens residentes na terra indígena e influentes na política local, que apoiaram Aniel Priprá, seu concorrente nas eleições de 1999, e não se conformavam de ter perdido a eleição para um Laklânõ que vinha trabalhando bem. Entretanto, ainda hoje, a estruturação, as prerrogativas e atribuições das lideranças permanecem as mesmas.

No final da década de 1990, as aldeias começaram a formar associações de moradores para tentar obter recursos em diversas instâncias, tais como governo Federal, organizações não governamentais, governo Estadual e prefeituras dos municípios nos quais a terra indígena está situada. Embora duas delas já estivessem constituídas em cartório naquela data, existiam somente no papel e como tal não eram atuantes. Nos últimos anos, elas foram constituindo-se, mas parece que só a associação de moradores de Toldo tem servido aos propósitos que fundamentaram sua existência. Nas outras aldeias, tais associações estão com pendengas judiciais, cheques sem fundos protestados e impossibilitadas de funcionar.

Os Laklânõ e os demais habitantes da terra indígena dizem que os caciques são eleitos principalmente com os votos de seus consanguíneos e afins e que, depois, só atendem esses parentes e alguns poucos aliados políticos. Para eles, essa atitude constitui grande erro, tendo em vista que os caciques devem

atender a todos os moradores das aldeias e distribuir de maneira igualitária, às pessoas e às famílias, os recursos liberados para a terra indígena. É difícil, entretanto, atribuir peso determinante a parentes dos candidatos no resultado das eleições, pois a política na terra indígena é complexa, uma vez que há muitas pessoas de ascendências diversas, que influenciam as eleições, e são comuns as articulações com a política regional (ver também WERNER, 1985).

A palavra Laklãnõ para cacique é Pa-i e, geralmente, é tratado pelo nome próprio. Os caciques têm ainda a prerrogativa de distribuir bens, principalmente roupas e alimentos provenientes de doações filantrópicas (em geral, feitas por causa das baixas temperaturas na região durante o inverno ou devido a catástrofes naturais como as enchentes do Vale do Itajaí) e governamentais, no entanto, frequentemente os habitantes da terra indígena os acusam de monopolizá-los. Às vezes, eles cedem a seus liderados coisas como uma galinha ou um pouco de farinha de milho, de açúcar ou de feijão. Para atingir e resguardar a posição de cacique, as pessoas dependem das alianças que estabelecem nas aldeias e/ou na terra indígena e precisam também dos amigos, da parentela mais ampla, o que inclui os afins, e de certos políticos e empresários regionais, em particular madeireiros que também são políticos os quais geralmente doam dinheiro nas campanhas eleitorais e carnes para as festas do Dia do Índio, 19 de abril, a fim de obter votos e/ou madeira. Se os candidatos ou ocupantes dos cargos têm prestígio, este origina-se desses grupos de apoio/sustentação, pois nas aldeias há muitos conflitos. O que mais conta aqui, para um cacique ou um candidato a esse posto, parece ser a autoafirmação e um pouco de habilidade na oratória, e, principalmente, saber lidar com a sociedade, a cultura dos brancos e com o Estado Nacional.

Atualmente, as relações entre as pessoas das aldeias não são mediadas pelos caciques e, em geral, são amistosas, embora haja certas hostilidades. As pessoas fazem visitas umas às outras, em particular aos parentes e amigos, e os caciques podem intermediar as relações de conflitos. As pessoas devem acatar as ordens dos caciques, que implicam punição caso não sejam cumpridas. Ordens não podem mesmo ser ignoradas se relacionadas a assuntos ou problemas considerados graves, sob pena até de prisão em algum local na terra indígena, embora, como disse acima, isso raramente ocorra. Há versões divergentes na terra indígena sobre as relações das pessoas com os anciãos Laklãnõ e de outras ascendências, que atualmente são muito poucos. Os caciques e outras pessoas alegam que os velhos são bem tratados e que gostam de ficar sozinhos, muitas vezes em residências separadas, mas eles quase sempre reclamam que estão abandonados, até mesmo por seus consanguíneos mais imediatos, e que suas experiências são desconsideradas pelos mais jovens. Além disso, os anciãos

recebem aposentadorias e alguns são arrimos de família. As relações entre os caciques, entretanto, não chegam a ser igualitárias. O que parece é que os caciques, suas lideranças e as pessoas em geral agem no âmbito de alianças e inimizades mais inclusivas, presentes na terra indígena e nas regiões mais próximas.

As aldeias parecem ser concebidas pelos Laklãnō como agrupamentos temporários em determinados locais na terra indígena, passíveis até de mudanças radicais no que se refere aos seus habitantes e às relações entre si, que podem ser abandonados ou modificados em prol de outros sítios para moradia. Tanto é assim que há menos de 30 anos eles viviam em uma aldeia juntamente com os demais habitantes da terra indígena e nesta primeira década do século XXI residem em cinco das sete aldeias existentes. Nas últimas décadas, a fissão de uma aldeia vem ocorrendo pela perda de sustentação que o cacique tem e devido aos interesses da população da terra indígena. No primeiro caso, o que temos é a continuidade de um padrão Laklãnō (URBAN, 1978, p. 313-354; WERNER, 1985), complementado por uma exposição de motivos acompanhada por abaixo-assinado da parte dos insatisfeitos, endereçados à própria liderança da aldeia e, às vezes, à liderança da terra indígena e à Funai, o que não significa que a separação concretizar-se-á.

No segundo caso, que envolve o interesse dos habitantes da terra indígena, pode ser citado que em 1996, por ocasião da retomada de parte das terras invadidas na margem direita do Rio Hercílio, integrantes de várias aldeias criaram a Aldeia Palmeira, expulsando a maioria dos colonos invasores. Esse movimento contou também com a participação de pessoas que nem intencionavam ali residir. Embora tenham ocorrido alguns desentendimentos entre eles, o fato é que esse episódio os reuniu em um passado relativamente recente em torno de objetivos comuns. Essa foi uma das ações em um processo mais amplo de retomada de terras invadidas por colonos e madeireiras, iniciado em 1996, e que envolveu, da parte dos invasores, agressões a pessoas da terra indígena praticadas por empregados de certos madeireiros e, da parte dos habitantes da terra indígena, bloqueio de estradas, greves, policiais militares usados como reféns para serem trocados por habitantes da terra indígena presos, segundo eles, arbitrariamente, e exploração dos reflorestamentos de pinus e eucalipto feitos na terra indígena pelas madeireiras invasoras.

A maioria dos Laklãnō e dos demais habitantes da terra indígena consideram que a divisão atual em aldeias é melhor do que viver em um aldeia como ocorria há 30 anos, embora alguns entendam que dispersa os recursos vindos para a terra indígena, tais como projetos e automóveis da Funai,

indenizações e construção de casas devido à construção da Barragem Norte, e outros digam que estão faltando punição e cadeia para aqueles que cometem atitudes ilícitas. A divisão em aldeias seria melhor porque os caciques-regionais procurariam recursos para suas respectivas aldeias, liderando-as como seus habitantes desejam. Os Laklânõ costumam dizer que eram unidos e que viviam em uma aldeia, mas aos poucos desentenderam-se, pois os seres humanos, vivendo juntos, acabam separando-se.

Os casamentos interétnicos, a Barragem Norte – cujas articulações com a exploração florestal na terra indígena não é abordada – e, mais recentemente, os cargos nos sistemas diferenciados de educação e saúde são vistos pelos Laklânõ e demais habitantes da terra indígena como as principais fontes dos conflitos políticos. Os casamentos interétnicos, segundo eles, porque *misturam os sangue*s, que carregam as características inconciliáveis das pessoas, fazendo aparecer muitos interesses divergentes, pois os mestiços e brancos não se entendem com os ameríndios. A Barragem Norte porque exigiu que fossem abandonadas as terras mais propícias à agricultura e o melhor espaço habitável, devido ao lago de contenção das águas, o que gerou dificuldades e fez com que as pessoas se dividissem em várias aldeias (WERNER, 1985). Os cargos nos sistemas diferenciados de educação e saúde porque são ocupados por pessoas indicadas pelos caciques e por suas lideranças, por parentes consanguíneos ou afins, amigos e/ou aliados políticos.

Há mais de duas décadas que os habitantes da TI Ibirama Laklânõ participam da política regional como candidatos(as) a vereador(a) e, em 2000, tiveram uma candidata à vice-prefeita. Eles declaram que nos dois municípios em que são eleitores, José Boiteux e Vitor Meireles, costumam apoiar seus candidatos a vereador e os políticos que defendem seus interesses. De acordo com os próprios Laklânõ, durante os processos eleitorais integrantes de partidos políticos pedem a certos moradores da terra indígena que participem, concorrendo a cargos eletivos, objetivando angariar os votos de suas parentelas.

Na década de 1990, Elpídio Priprá, de ascendência Kaingáng e branca, filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), foi eleito duas vezes para o cargo de vereador de José Boiteux, provavelmente com os votos decisivos de residentes naquela localidade, alguns deles empresários, incluindo os do ramo madeireiro. Na primeira legislatura (1991-1996), ele residia na Aldeia-Sede e na segunda (2000-2004) vivia na Aldeia Pavão, criada mais recentemente. Pedro dos Santos Lemos, um Guarani do estado de São Paulo, foi vereador em José Boiteux nos anos de 1995-1996, pois tinha sido eleito como suplente também pelo PMDB. Ele é casado com uma mulher

local de ascendência Laklãnõ e Kaingáng. Em 2000, Diná Ganvêm Patté, de ascendência Laklãnõ e Kaingáng, da Aldeia Bugio, candidatou-se ao cargo de vice-prefeita de José Boiteux pelo Partido dos Trabalhadores (PT), mas não foi eleita. Ainda nas eleições de 2000, muitos candidatos aparentemente compraram votos de habitantes da terra indígena e alguns foram remunerados como cabos eleitorais. Para a legislatura 2005-2008 de José Boiteux, Hélio Cuzung Farias, de ascendência Laklãnõ e branca, residente na Aldeia Bugio, também foi eleito vereador pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Os habitantes da terra indígena dizem que têm a intenção de governar os municípios de José Boiteux e Vitor Meireles ou, ao menos, de um deles, elegendo seus próprios candidatos para prefeito.

Além dessa participação na política partidária da região, os habitantes da TI Ibirama Laklãnõ têm enviado representantes a eventos de caráter nacional, alguns com repercussão internacional, como o ocorrido no estado da Bahia, em 2000, por ocasião das manifestações dos 500 Anos de Descobrimento do Brasil. De 18 a 22 de abril daquele ano, ocorreu a Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, na Terra Indígena Coroa Vermelha, em Santa Cruz de Cabrália, região de Porto Seguro, na qual estiveram presentes representantes de várias sociedades ameríndias. Os ameríndios presentes perguntavam se o momento deveria ser de comemoração ou de lamento e a proposta era de construção de “Outros 500”. Eles debateram sobre os problemas que enfrentam com o Estado brasileiro, formularam um documento com reivindicações ao Governo federal e realizaram uma marcha de protesto, de Cabrália a Porto Seguro, pelos 500 anos de massacre e exclusão das populações ameríndias no Brasil, acompanhados por autoridades políticas e parlamentares, pelo Ministério Público Federal, pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).

Indagados sobre política, os Laklãnõ e outros habitantes da terra indígena associam-na à participação em eleições, vistas como o “tempo de mentiras” sejam as realizadas nos municípios da região, sejam na terra indígena, pois veem os candidatos que os representam atuando da mesma forma que os candidatos brancos. A esse respeito, em 25 de junho de 2001, Alfredo Patté afirmou que eles imitam os brancos, sendo o exemplo mais contundente as falsas promessas que os candidatos da terra indígena fazem na época das campanhas eleitorais. Para eles, as pessoas fazem política quando são candidatas ou assumem cargos políticos na terra indígena ou na região. É quase como se as relações do dia a dia não fossem também políticas. Além disso, os habitantes da terra indígena tendem a pensar que junto com a política partidária regional

aparecem as intrigas e desavenças, o que acaba por dificultar o encaminhamento das questões que lhes interessam como a retomada das terras invadidas. Antes de participar na política partidária, segundo eles, havia união, comunhão, mas hoje eles mentem, fazem falsas promessas, compram votos e são individualistas – “quem pode mais, chora menos”, o que inclui os próprios eleitores.

Para os Laklãnõ atuais, quando uma mulher comporta-se bem, isto é, quando observa os preceitos que cabem ao gênero feminino, conforme visto, sobretudo cuidar do marido e dos filhos, ela pode participar da política, incluindo a partidária. Entretanto, uma determinada mulher Laklãnõ, que prefiro omitir o nome, há muito atuante na política local e regional, sempre teve os comportamentos criticados. Na TI Ibirama Laklãnõ, algumas pessoas dizem que os homens têm incentivado as mulheres a indicar candidatas às eleições partidárias na região e na própria terra indígena. Algumas mulheres entendem, por sua vez, que elas são decisivas nos processos políticos, pois falam com seus maridos, filhos e filhas, até mesmo sobre as qualidades dos candidatos. Dizem que as mulheres são mais abertas que os homens, pois falam claramente as coisas entre elas, trabalham pelas aldeias e pela terra indígena mais do que eles e *sabem exigir* dos caciques e das autoridades governamentais os direitos das pessoas. Elas alegam que primeiro conversam com os maridos e outros parentes, escolhem os candidatos e depois os elegem, pois a palavra delas tem força na política.

As mulheres dizem que o mesmo ocorre na política regional, uma vez que os candidatos dependem bastante da atuação delas, candidatos esses que os habitantes da terra indígena também elegem com seus votos. As mulheres decidem politicamente, na medida que mantêm a palavra, são exigentes com os caciques e demais autoridades e pedem votos. Ressalto que, na terra indígena, há mais mulheres votantes do que homens, mesmo assim, a mulher de um cacique não chega a ser a contrapartida feminina dele e a pretensão de chegar ao cargo depende parcialmente da mulher do pretendente, sendo possível dizer o mesmo para o marido de uma mulher cacique ou que deseje ocupar o cargo. Alguns homens afirmam que é deles o predomínio nas decisões políticas, porque as mulheres seriam menos experientes nesse campo, pois as esposas e as mulheres em geral reivindicam bastante e falam muito nos ouvidos dos homens e dos maridos, mas, no final, são eles que decidem. Entretanto, algumas pessoas entendem que não há predomínio de homens ou mulheres na política e na escolha e eleição dos candidatos, mas um equilíbrio.

Neste texto, apresentei aspectos políticos da vida e da identidade étnica dos Laklãnõ na TI Ibirama Laklãnõ e na região do Alto Vale do Itajaí, em

Santa Catarina. As picadas estão abertas para uma reflexão ampla no horizonte da *Etnologia Americanista das Terras Baixas da América do Sul*, na qual tentarei abordar de forma mais sistemática as relações que os Laklãnõ estabelecem com políticos e empresários regionais, servidores da Funai e demais habitantes da terra indígena e região, bem como as relações entre a religião e a política, tais como se desenrolam na terra indígena.

Referências

- CARNEIRO DA CUNHA, M. Les études *gé*. **L'Homme**, v. 33, n. 126/128, p. 77-93, Avr./Déc., 1993.
- COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os *Jé* e seus antropólogos. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- COELHO DE SOUZA, M. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento *Timbira*. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.
- COELHO DOS SANTOS, S. **Índios e brancos no Sul do Brasil**: a dramática experiência dos *Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.
- COELHO DOS SANTOS, S. **Os índios Xokleng**: memória visual. Florianópolis: UFSC; Itajaí: Univali, 1997.
- COELHO DOS SANTOS, S.; MÜLLER, S. As barragens e os grupos indígenas. **Boletim de Ciências Sociais**, Florianópolis, v. 23, p. 16-20, 1981.
- CRÉPEAU, R. Mythe et rituel chez les indiens *Kaingang* du Brésil méridional. **Montréal Religieuses**, v. 10, p. 143-157, 1994.
- CRÉPEAU, R. Les *Kaingang* dans le contexte des études *Gé* et *Bororo*. **Anthropologie et Sociétés**, v. 21, p. 45-66, 1997.
- CRYSTAL, D. Língua franca. In: CRYSTAL, D. **Dicionário de lingüística e fonética**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- DA MATTA, R. Uma reconsideração da morfologia social *Apinayé*. In: SCHADEN, E. (Org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976a. p. 149-163.
- DA MATTA, R. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios *Apinayé*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976b.
- DA MATTA, R. The *Apinayé* relationship system: terminology and ideology. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies**: the *Gé* and *Bororo* of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 83-127.
- DIAS-SCOPEL, R. P. **O agente indígena de saúde xokleng**: por um mediador entre a comunidade e os serviços de atenção diferenciada à saúde - uma abordagem da antropologia da saúde. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

- FERNANDES, R. C. **Política e parentesco entre os *kaingang***. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- GABINETE DE PLANEJAMENTO E COORDENAÇÃO GERAL. Sub-Chefia de Estatística, Geografia e Informática. **Atlas de Santa Catarina**. Rio de Janeiro: Aerofoto Cruzeiro, 1986.
- GAKRAN, N. **Aspectos morfossintáticos da língua *laktlânô (Xokleng) “Jê”***. 2005. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.
- GOW, P. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GROSS, D. A new approach to central Brazilian social organization. In: MARGOLIS, M.; CARTER, W. (Ed.). **Brazil: anthropological perspectives**. New York: Columbia University Press, 1979. p. 321-342.
- HENRY, J. The Personality of the *kaingáng* indians. **Character and Personality**, v. 5, p. 113-123, 1936.
- HENRY, J. [1941]. **Jungle people: a *kaingáng* tribe of the highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964.
- HICKS, D. A structural model of *aweikoma* society. In: BEIDELMAN, T. O. (Ed.). **The translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard**. London: Tavistock Publications, 1971. p. 141-159.
- IBGE. **Censo demográfico, 2000**.
- KELLY, R. **Constructing inequality: the fabrication of a hierarchy of virtue among the etoro**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1993.
- LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LOCH, S. **Arquiteturas *xokleng* contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama**. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- MARTINS, P. **Anjos de cara suja: etnografia da comunidade *cafuzá***. São Paulo: Vozes, 1995.
-

MARTINS, P. **Comunidade cafuzo de José Boiteux/SC: história e antropologia da apropriação da terra.** 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MAYBURY-LEWIS, D. Conclusion: kinship, ideology, and culture. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 301-312.

MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo *Krabó*. In: SCHADEN, E. (Org.). **Leituras de etnologia brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-148.

MELATTI, J. C. The relationship system of the *Krabó*. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 46-79.

MÉTRAUX, A. Social Organization of the *Kaingáng* and *Aweikóma* according to C. Nimuendajú. **American Anthropologist**, v. 49, n. 1, p. 148-151, 1947.

NAMEM, A. **Botocudo: uma história de contacto.** Florianópolis: UFSC; Blumenau: Furb, 1994a.

NAMEM, A. Sobre a Pré-História dos Botocudo do Estado de Santa Catarina (Brasil). **Revista de Arqueologia**, v. 8, p. 157-165, 1994b.

NIMUENDAJÚ, C. Social organization and beliefs of the botocudo of eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 2, n. 1, p. 93-115, 1946.

OLIVEIRA, P. de. **Da tanga às havaianas: historicidade e etnicidade Xokleng (1914-2001).** 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Unesp/ASS, Universidade Est. Paulista Júlio de Mesquita Filho/Assis, São Paulo, SP, 2002.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração dos povos indígenas no Brasil moderno.** 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

RICHTER, K. **A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a colonização do interior de Joinville e Blumenau.** Florianópolis: UFSC; Blumenau: Furb, 1986.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani.** São Paulo: EPU; Edusp, 1974.

SECRETARIA DE PLANEJAMENTO DO ESTADO DE SANTA CATARINA. **Atlas escolar de Santa Catarina.** Florianópolis, 1991.

SENS, S. L. **Alternativas para a auto-sustentabilidade dos Xokleng da Terra Indígena de Ibirama.** 2002. Dissertação (Mestrado em Engenharia da Produção)

– Programa de Pós-Graduação em Engenharia da Produção, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

SHERZER, J.; URBAN, G. (Ed.). **Native South American discourse**. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986.

SILVA PEREIRA, W. (Coord.). **Laudo antropológico de identificação e delimitação da terra de ocupação tradicional *Xokleng***: história do contato, dinâmica social e mobilidade indígena no Sul do Brasil. Porto Alegre: Funai, 1998.

STRATHERN, M. Marriage exchanges: a melanesian comment. **Annual Review of Anthropology**, v. 13, p. 41-73, 1984.

STRATHERN, M. **Property, substance & effect**: anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press, 1999.

TOMMASINO, K. **A História *Kaingáng* da bacia do Tibagi**: uma sociedade *Jê* meridional em movimento. 1995. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TURNER, T. The *Gê* and *Bororo* Societies as Dialectical Systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). **Dialectical societies: the *Gê* and *Bororo* of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 147-178.

URBAN, G. **A Model of *Shokleng* social reality**. Dissertation (PhD in Anthropology) - The University of Chicago, Chicago, 1978.

URBAN, G. Interpretations of inter-cultural contact: the *Shokleng* and Brazilian national society 1914-1916. **Ethnohistory**, v. 32, n. 3, p. 224-244, 1985.

URBAN, G. **A Discourse-centered approach to culture**. Native South American myths and rituals. Austin: The University of Texas Press, 1991.

URBAN, G. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In: CARNEIRO da CUNHA, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo; Fapesp, 1992. p. 87-102.

URBAN, G. **Metaphysical Community**: the interplay of the senses and the intellect. Austin: The University of Texas Press, 1996.

URBAN, G.; HENDRICKS, J. Signal functions of masking in Amerindian Brazil. **Semiotics**, v. 47, n. 1/4, p. 181-216, 1983.

Van VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Global, 1987. p. 345-374.

VEIGA, J. **Organização social e cosmovisão *kaingáng***: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Unicamp, Campinas, São Paulo, 1994.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas**: rituais *Kaingáng*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Unicamp, Campinas, São Paulo, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Princípios e parâmetros: um comentário a l'exercice de la paranté. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 17, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Pensando o parentesco ameríndio. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Org.). **Antropologia do parentesco**: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. p. 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Multinaturalismo e perspectivismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-399.

WERNER, D. Psycho-social stress and the construction of a flood-control dam in Santa Catarina, Brazil. **Human Organization**, v. 44, n. 22, p. 161-167, 1985.

WIJK, F. **Christianity converted**: an ethnographic analysis of the *Xokleng (Laklânô)* Indians and the transformations resulting from their encounter with pentecostalism. 2004a. Dissertation (PhD in Anthropology) - The University of Chicago, Chicago, 2004a.

WIJK, F. O evangelho transformado: apropriações *xokleng (Jê)* do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, R. (Org.). **Transformando os deuses**: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Unicamp, v. 2, 2004b. p. 141-168.

Sobre os autores

Alexandro Machado Namem

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

Claudia López Garcés

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

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

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

Cláudia Tereza Signori Franco

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

Cloude de Souza Correia

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

Cristhian Teófilo da Silva

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

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

David Ivan Rezende Fleischer

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

Gersem José Santos Luciano dados

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

Isis Maria Cunha Lustosa

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

Jaime Garcia Siqueira

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

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

Josué Tomasini Castro

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

Katianne de Sousa Almeida

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

Leonardo Schiocchet

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

Luis Cayón

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

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

Luís Guilherme Resende de Assis

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

Maria Inês Smiljanic

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

Maxim Repetto

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

Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

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

e-mail: rodrigo.chaves73@gmail.com

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

Rodrigo Paranhos Faleiro

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

Santiago Plata Rodríguez

Profissional independente do setor de Artes Interpretativas.

Sílvia Guimarães

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

Stephen Grant Baines

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

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

Thaís Teixeira de Siqueira

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

Thiago Ávila (*in memoriam*)

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

Sobre o Grupo de Estudos em Relações Interétnicas

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

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

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

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

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

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

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

O IEB

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

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

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

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

Missão

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

