

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

Produção Editorial

Centro Nacional de Informação Ambiental – Cnia

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

CEP 70818-900, Brasília, DF - Brasil

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

Fax: (61) 3307-1987

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

e-mail: editora@ibama.gov.br

Equipe Técnica

Capa e diagramação

Paulo Luna

Normalização bibliográfica

Helionídia C. Oliveira

Revisão

Maria José Teixeira

Enrique Calaf

Vitória Adail Brito

Catálogo na Fonte

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

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

560 p. : il, color. ; 21 cm

ISBN 978-85-7300-362-8

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

CDU(2.ed.)502.175(047)



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

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Agradecemos

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

Sumário

Apresentação 11

Introdução 13

Primeira variação: identidade, movimento e territorialização

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

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

Capítulo 3 Os 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
política do bom selvagem. 165
Thiago Ávila (in memoriam)

Capítulo 7	Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico. 177 <i>Luis Cayón</i>
Capítulo 8	Ecoturismo e conservação no litoral norte da Bahia: um olhar sobre a interação entre cientistas conservacionistas e a comunidade costeira. 205 <i>David Ivan Fleischer</i>
Capítulo 9	Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. 229 <i>Isis Maria Cunha Lustosa e Stephen G. Baines</i>
Capítulo 10	São Thomé das Letras e São Jorge: gênese, conflito e identidade na constituição dos atrativos para um mercado turístico. 247 <i>David Ivan Fleischer e Rodrigo Paranbos 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 Paranbos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>Luis Guilherme Resende de Assis</i>
Capítulo 14	Projeto de mineração do São Francisco e da Terra Indígena Araré/MT: um caso de negação ao exercício da governança local 351 <i>Cláudia Tereza Signori Franco</i>
Capítulo 15	A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica. 367 <i>Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves</i>

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

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

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

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

Apresentação

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

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

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

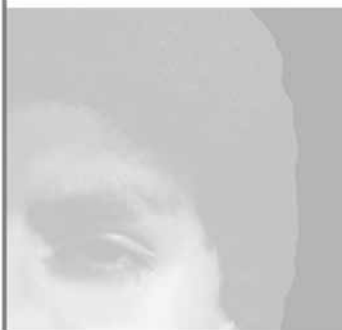
Ao completar 10 anos, o Geri e os seus atuais colaboradores Cristhian Teófilo da Silva e Rodrigo Paranhos sugeriram a publicação de um livro que reunisse alguns dos trabalhos apresentados. A resposta nos surpreendeu e muitas pessoas expressaram seu interesse em publicar artigos baseados nas suas apresentações.

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

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

SEGUNDA VARIAÇÃO

desenvolvimento
e meio ambiente



Capítulo 7

Trocando vitalidade: um exemplo de manejo ecológico no noroeste amazônico

Luis Cayón

Introdução

Na literatura e em visões ambientalistas é comum a referência aos indígenas como ecólogos ou conservacionistas. É como se as práticas ecológicas dos grupos indígenas só fizessem sentido ao serem traduzidas aos termos do conhecimento científico, o que elimina a riqueza do universo cultural e intelectual em que tais práticas formulam-se, reduzindo-as simplesmente a seu substrato material¹ e, assim, deixando-as no nível econômico. A Antropologia deve encontrar a forma de articular e integrar os aspectos material e cultural-intelectual, buscando transcender os paradigmas empiristas (incluídos o materialismo e o utilitarismo extremos) e racionalistas em busca de perspectivas alternativas.

É óbvio que as atividades humanas têm impacto ecológico e transformam o entorno circundante, por isso alguns autores não falam da existência de ambientes ou ecossistemas naturais, mas de bosques culturais (NEVES, 1992) ou *artifactual landscapes* (BALÉE, 1992). De fato, a paisagem que observamos atualmente foi selecionada, em grande medida, pelos humanos e não é um jardim prístino herdado da criação. As ações humanas sobre a selva amazônica permitiram muitos processos naturais, como as atividades agrícolas indígenas de derrubar, cultivar e abandonar os terrenos para facilitar a recomposição da floresta, selecionando e fomentando a proliferação de palmeiras e árvores que produzem frutos comestíveis dos quais se alimentam os peixes, os animais e as pessoas. Os cortes de árvores e palmeiras, de acordo com a estação, tornam possível que alguns insetos realizem seus ciclos reprodutivos (CABRERA; FRANKY; MAHECHA, 1999) assim como deixam entrar a luz do Sol para que cresçam pequenas plântulas que não teriam condições de fazê-lo por

¹ Essa perspectiva replica, em outro nível, a oposição natureza/cultura que funda a ontologia ocidental e, por isso mesmo, explica a contradição de tais visões antropológicas.

causa da densidade do dossel e da competição pelos nutrientes do solo. Pineda (1999) considera que com a prática indígena de “semear a floresta” estabelecem-se as bases culturais da biodiversidade. Não é em vão que van der Hammen e Rodríguez (2000) sustentam que os humanos caçam animais como se isso fosse uma compensação justa por terem semeado alimentos para eles durante gerações.

No caso das sociedades indígenas, alguns autores têm diferentes posições no que se refere à maneira como as práticas indígenas influem no meio ambiente, embora concordem em destacar a diversidade de espécies que se pode encontrar nos territórios nativos. Sem querer chegar a generalizações, Morán (1996) afirma que as práticas indígenas parecem transformar o ambiente da floresta tropical enquanto preservam algumas de suas características ecológicas como a alta diversidade de espécies, que são valorizadas na perspectiva ocidental, o que é importante para planos futuros de manejo e uso dos recursos, assim como para a conservação das reservas de germoplasma. Em outra direção, Neves (1992) apresenta uma visão neoevolucionista na qual destaca a correlação entre biodiversidade e sociodiversidade e seu caráter adaptativo. Para ele, as diferentes formas de organização social são geradas como respostas a características ambientais² ao mesmo tempo que provocam mudanças na biodiversidade original de uma paisagem e revelam padrões de biodiversidade diferentes aos da ciência ocidental, que produziram a atual biodiversidade humana. A posição materialista de ambos os autores ilustra muito bem o caráter reducionista das práticas indígenas ao substrato material.

Sem distanciar muito do materialismo, a Etnobiologia estuda as taxonomias nativas e o manejo ambiental realizado pelos indígenas (POSEY, 1987a). De acordo com Anderson e Posey (1988) e Posey (1987b), os kayapós criam artificialmente ilhas naturais de recursos (*apêlé*) onde cultivam grande número de espécies úteis, como alimento e remédios, além de gerar espaços de caça, defesa e proteção destas, portanto, as práticas indígenas estão produzindo biodiversidade. O manejo ambiental deve ser pensado como um

² Contra esse argumento determinista vale a pena mencionar a releitura que faço do trabalho de Jara (1996) sobre os subgrupos turaekares e akuriekares, pertencentes aos akuriyós (trio) do Suriname que, devido a causas históricas, abandonaram a agricultura para serem caçadores-coletores. A autora ressalta que a relação *ipawana* entre ambos os subgrupos é formulada a partir das relações ecológicas de simbiose e coabitação entre os macacos-prego e as cutias, dos quais os dois subgrupos pegam o nome respectivamente. Do meu ponto de vista, a relação *ipawana* já fazia parte da estrutura sociológica do grupo antes de iniciar a vida itinerante e foi projetada para a relação entre ambos os animais durante a acomodação das relações de parentesco, pois esta denota a relação de sócios comerciais, característica e fundamental na reprodução social dos grupos do Maciço das Guianas.

planejamento em longo prazo visto que é o resultado de milênios de trabalho de modificação do ambiente. Anderson e Posey (1988) indicam que muitos dos ambientes considerados como naturais podem ter sido moldados pelas populações indígenas. Também nos exemplos de grupos forrageiros que viveram processos de regressão agrícola, Balée (1992) ressalta que são utilizadas as concentrações de recursos produzidos por outras sociedades, vivendo em ambientes culturais e não naturais. Apesar de a perspectiva destacar a profundidade e a sofisticação do conhecimento ecológico nativo e sua relação com a cosmologia e com os mitos como codificadores de relações ecológicas (POSEY, 1987a), não perde de vista que sua utilidade e validade estão em função do conhecimento científico ocidental.

Na visão dos autores descritos, parece que falar de ecologia é cair unicamente no olhar científico, no entanto, a visão interacionista de Ingold (2000) oferece uma saída, pois, ao analisar a ontologia dos grupos caçadores-coletores, considera que o que existe são interações entre humanos e seu ambiente, em que não apenas estão em jogo as trocas materiais e energéticas das quais depende cada organismo para subsistir, mas, também, a capacidade ou habilidade (*skill*) perceptiva que as pessoas têm para viver e atuar em um mundo compartilhado com outros seres com capacidades agentivas iguais. Isso dilui a oposição corpo/mente (e natureza/cultura) e remete à existência de seres indivisíveis ou organismos-pessoas que interagem entre si. Na sua perspectiva, a vida social é um movimento na paisagem, e a caça e a coleta, juntamente com os mitos, as histórias e os rituais são parte do equipamento (*skill*) para atuar no ambiente. Apesar de ter a vantagem de diluir as oposições ontológicas ocidentais e fazer pensar de que por si só a interação com o ambiente é transformadora, Ingold não parece estar interessado nas concepções nativas de como conceber tal interação, deixando um espaço aberto para a interpretação científica, nesse caso, sobre a percepção e a cognição.

Mais que propor uma nova alternativa a esses assuntos complexos, neste texto quero destacar a importância das ideias e concepções cosmológicas em relação ao manejo ecológico, sem deixar de lado as práticas relativas a esse tema. Dessa forma, vou analisar brevemente o caso Makuna, enfocando o xamanismo com seus diferentes tipos de curas e a troca de vitalidade entre humanos e não humanos, o que deve gerar reflexões para ressaltar a dificuldade de colocar em acordo duas lógicas de pensamento diferentes.

Gente de água e seu sistema xamânico

Os makunas ou gente de água (*ide masã*) são, atualmente, aproximadamente 600 pessoas que habitam as selvas do Departamento do Vaupés, na Colômbia,

cerca de 150 km da fronteira brasileira, e outras 60 pessoas que vivem na parte alta do Rio Tiquié no Brasil (CABALZAR; RICARDO, 1998) que pertencem, da mesma forma que outros 20 grupos, à família linguística Tukano Oriental³ que se localiza na zona central do noroeste amazônico entre as bacias dos rios Vaupés (Uaupés) e Apaporis, assim como em uma parte do Alto Rio Negro e seus afluentes no Brasil. Compartilham esse espaço com grupos das famílias linguísticas Aruak⁴, Karib⁵ e Makú-Puinave⁶ que também apresentam grandes semelhanças de organização social e vida ritual (KOCH-GRÜNBERG, 1995 [1909]; STEWARD, 1948; GOLDMAN, 1968; JACKSON, 1983; CORREA 1996; WRIGHT, 2005).

Como os demais grupos tukanoanos, os makunas possuem um sistema de filiação patrilinear e de aliança simétrica prescritiva orientada pelo princípio de exogamia. Estão organizados em clãs exogâmicos ordenados, do mais velho ao mais novo, por nascimento mítico, posição determinada pela parte do corpo da anaconda ancestral (*idebino*, anaconda de água) da qual se originaram e padrão de residência patri-virilocal. Subsistem da horticultura itinerante usando o sistema de coivara, da pesca, da caça e da coleta. Seu padrão de assentamento característico é o de malocas dispersas, embora, atualmente, grande parte das pessoas viva em aldeias, onde a preeminência da vida ritual, assim como a dos especialistas tradicionais (dono de maloca, cantor-dançarino, xamã, caçador etc.) não desapareceram e continua ocupando o lugar central da vida social, apesar de o contato com a sociedade nacional ter aumentado notavelmente no último meio século e de terem surgido novos especialistas como professores, líderes da organização indígena local e promotores de saúde.

Ao observar superficialmente as práticas agrícolas desses grupos, de uma perspectiva materialista, podemos chegar a conclusões similares às dos etnobiólogos a respeito do impacto da atividade humana sobre o ambiente. Os makunas possuem sistema itinerante de coivara no qual derrubam um pequeno espaço de floresta para fazer seus cultivos. Tal sistema é mais eficiente por adaptar-se às condições da floresta (MEGGERS, 1989 [1971]). Pela escassez de nutrientes de seus solos, o cultivo de mandioca só pode ser produtivo durante 3 anos, aproximadamente, devendo-se abandonar as roças para que comece o processo de recomposição da floresta. Esse fato introduz a seleção

³ Tukano, Wanano, Piratapuya, Arapaço, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yibá Masá, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yurutí, Yauna, Miriti-Tapuya.

⁴ Tariana, Baniwa, Kabiari, Yukuna e Matapi.

⁵ Carijona.

⁶ Segundo Mahecha, Franky e Cabrera (2000), essa família linguística encontram-se na região do Vaupés colombiano os hupodus, baras ou kakuas e yujups (juhups).

de plantas úteis para os humanos dentro do processo de recomposição, já que os makunas semeiam árvores frutíferas que, ao serem abandonadas, não estão suficientemente maduras para serem aproveitadas. Pelo fato de as capoeiras serem ocupadas por plantas da floresta secundária e as árvores frutíferas levarem tempo maior de amadurecimento, as aves, os micos e os roedores alimentam-se frequentemente dos seus frutos. Dessa maneira, os makunas transformam velhas roças em espaços de caça e coleta eventual, melhorando a oferta alimentícia da floresta circundante e, conseqüentemente, as opções reprodutivas próprias e de suas presas (CAYÓN, 2002).

Se continuarmos com esse olhar, mas dando-lhe um enfoque racionalista, poderemos explicar por que os grandes conhecimentos que os makunas têm sobre os ciclos biológicos, assim como suas ações práticas sobre o entorno, conjugam o que Descola (1989) denomina uma habilidade técnica com uma habilidade simbólica⁷. Isso significa a presença de práticas culturais baseadas em conhecimento ecológico muito exato que, por sua vez, conceitua-se e elabora-se com base no pensamento mítico, produzindo efeito real sobre o entorno. Assim, os parâmetros cosmológicos ou ideológicos específicos para cada lugar manifestam-se na seleção da reprodução sobre algumas espécies, na transformação da paisagem, na manipulação das relações ecológicas de um ecossistema e na realização de rituais para que o ciclo anual cumpra-se sem problemas. Se assim for, os makunas enfatizam a habilidade simbólica, pois todas as atividades desse grupo apoiam-se na cosmovisão e dela depende a eficácia do prático. Sem o trabalho xamânico, todos os trabalhos são estéreis, é uma questão de ideias mais do que de práticas, pois delas desprende-se o sentido das coisas.

Nessas aproximações teóricas, as práticas socioculturais são interpretadas como o vínculo com o conhecimento objetivo e científico da natureza, deixando as crenças e as ideias indígenas associadas a tais práticas, no melhor dos casos, como bonitas manifestações do pensamento selvagem, isso quando não se situa o conhecimento indígena em termos de mercado (RAMOS, 2000). Creio que há mútua dependência entre práticas sociais e formulações conceituais que poderia entender de maneira paralela como Ingold (2000) entende que a caça e a coleta juntam-se aos mitos, histórias e rituais para formar a habilidade (*skill*) com a qual as pessoas podem viver e atuar em um mundo compartilhado com outros seres com capacidades agentivas e igualmente transformadoras na

⁷ A noção de natureza doméstica formulada por Descola (1989) para os achuars do Equador ressalta a unidade entre essas duas habilidades, visto que as formas de utilização (práxis) e representação (simbolismo) do meio ambiente, para entender os processos de socialização da natureza, centram-se no espaço doméstico a partir do qual se constroem todas as relações sociais entre os humanos e a natureza, e que são idênticas às existentes entre diferentes casas ou grupos vizinhos, sustentadas na organização social.

interação com o ambiente (eu diria “no mundo”). Todas as formas de interação entre humanos e não humanos pressupõem para os makunas a inter-relação entre ideias e práticas. Aqui não se pode separar ideias e práticas, nem natureza e sociedade, nem a dimensão física da realidade da dimensão espiritual, nem o indivíduo de sua maloca, nem o corpo da alma. Essa unidade forma uma totalidade que dá sentido e significado à sua realidade.

Os makunas nunca sugerem que suas práticas agrícolas transformem o ambiente, simplesmente dizem que mantêm a fertilidade do mundo por meios xamânicos. Sua forma de interação é a de produzir vitalidade espiritual dentro dos processos incessantes de vida e morte no cosmos, por meio de relações sociais levadas de maneira correta e que aumentarão o número de seres não humanos. Nessa lógica, não existe a noção de extinção. A explicação da ausência de determinada espécie é a de que está trancada em sua maloca, pois o xamã ou o espírito-dono não a deixa sair. Neves (1992), Balée (1992) e Posey (1987b) garantem que a ação humana sobre o ambiente é intencional e consciente, os makunas, entretanto, jamais explicitam suas intenções de ir caçar nem seu conhecimento ecológico (mesmo que esteja codificado em seus mitos e rituais), pois agem em coerência com suas crenças, ou seja, é mais importante o que não fazem do que o que fazem. Nesse sentido, provar a veracidade e utilidade prática do conhecimento indígena por mediação da ciência ocidental só terminaria revelando o que não deve ser explicitado (por exemplo, a unidade do todo ou a maneira como se acoplam as partes da totalidade) e, provavelmente, por essa razão, não se encontraria alternativas para a ação destrutiva ocidental, já que implicaria a superposição de duas lógicas incompatíveis.

Os makunas possuem um complexo sistema xamânico que atravessa todas as dimensões de sua vida cotidiana e de ritual para articular as duas dimensões da realidade, isto é, a material visível e a espiritual invisível, por meio de jurupari⁸ (*he*) e de *ketioka*⁹. Na literatura etnográfica da região, distinguem-se, em geral, dois especialistas xamânicos: *kumu* e *yai*. De acordo com S. Hugh-Jones (1996), a oposição entre ambos obedece a dois tipos de xamanismo: horizontal e vertical. O xamanismo horizontal baseia-se nas características tradicionais das atividades xamânicas como o transe e a possessão, sendo uma ocupação de meio tempo, enquanto o xamanismo vertical implica um trabalho de tempo integral e “um conhecimento esotérico transmitido dentro de uma pequena elite” (S.HUGH-JONES, 1996, p. 33), cimentado no cânone mitológico e associado a rituais com matracas ou flautas e trombetas sagradas

⁸ Força criativa do cosmos contida dentro dos instrumentos sagrados usados no ritual de iniciação masculina.

⁹ Conceito que pode ser traduzido como poder-conhecimento-pensamento-fazer.

que envolvem uma comunicação entre os ancestrais e os membros vivos do grupo, para a reprodução da sociedade. Essa distinção não me parece de todo perceptível entre os makunas, já que existe uma hierarquização das atividades xamânicas que requer o trabalho complementar de vários especialistas diferentes (CAYÓN, 1999, 2000), e todo o xamanismo opera sob a mesma lógica, com maiores ou menores níveis de profundidade de conhecimento.

O sistema xamânico é hierarquizado e especializado. A hierarquia xamânica é encabeçada pelo *he gu*, curador de jurupari e do mundo, que oficia o ritual de iniciação masculina, fertiliza o universo, permite que cada homem torne-se adulto e receba o conhecimento para desempenhar uma das profissões culturais (dono de maloca, cantor-dançarino, xamã, caçador, artesão etc.), ao mostrar a cada iniciado o instrumento de jurupari associado ao ofício correspondente. Depois, aparecem os *nã gu* (os que dão vida às crianças), cujo ofício é humanizar os recém-nascidos, dando-lhes um nome secreto associado aos ancestrais do grupo e designando-lhes a profissão que irão desempenhar, que se efetivará no ritual de iniciação, assim como para as mulheres a cura da puberdade feminina. Logo depois, vêm os curadores de doenças menores (*masiri masã*), os curadores de mordidas de cobra (*aña gu*) e os *yaiá* ou pajés que extraem e materializam fisicamente as doenças e sempre pertencem a grupos afins. A competição entre eles é intensa e violenta na dimensão invisível da realidade, pois atacam-se uns aos outros para roubarem poderes e, além disso, alguns dos especialistas menores constroem instrumentos de jurupari falsos (CAYÓN, 2004a,b). O que diferencia *he gu* dos outros xamãs é que só existe um conjunto de instrumentos sagrados de jurupari deixado pelos deuses, fato reconhecido por todas as pessoas do grupo, e só ele tem conhecimento para usá-los, sendo, de certa forma, seu dono ou administrador.

O sistema funciona por meio de curas. Segundo os makunas, curar é falar da origem das coisas, já que as doenças acompanham as pessoas durante a vida e os xamãs ou curadores têm de lutar contra elas como uma forma de recriar seu conhecimento. As curas são uma maneira de interagir com os espíritos e agentes geradores de tais doenças, assim como com todos os seres do cosmos. Em geral, os males que afetam a saúde humana mudam dependendo da época do ciclo anual, depois são devolvidos pelos curadores às suas respectivas malocas de origem. Podemos entender essas doenças como elementos *hünirise*¹⁰ representados por flechas, pedras e outros objetos que entram no corpo causando dor seja quando

¹⁰ *Hünirise* significa forte, bravo, que causa dor. Opõe-se a *sahari* que significa doce, calmo, bom. Ambas as categorias formam um *continuum* no pensamento Makuna e fazem referência à composição de seres e lugares. As duas dependem de quem fala, porque, por exemplo, uma coisa que é *hünirise* para os humanos pode ser *sahari* para outros seres.

as pessoas não cumprem corretamente com as dietas, ou têm comportamentos equivocados, seja por que comeram algum alimento proibido ou pegaram algo de um lugar sagrado sem autorização do espírito-dono.

As curas buscam eliminar os elementos patogênicos que, no caso de doenças graves, são chupados e cuspidos por um *yai* – único xamã que pode fazê-lo. Tanto para as doenças graves como para as simples faz-se uma cura com água e com fruta em que o xamã assopra para que o paciente tome *sahari*, ao mesmo tempo em que percorre o caminho do pensamento¹¹ (*ketioka ma*) para devolver-lhe a vitalidade. Os xamãs não percorrem sempre a mesma rota nem seguem o caminho principal. O percurso de cada cura pode ser muito diferente, mas para a grande maioria das curas importantes percorre-se toda a rota.

As curas têm diferentes níveis: algumas implicam trazer o poder de algum ser mítico para as pessoas, especialmente para crianças, outras usadas para proteger; algumas são feitas por etapas em momentos diferentes, outras para arrumar e alinhar a vida do paciente com determinados lugares do território. Nas curas, os xamãs têm de saber bem a origem de tudo o que existe no mundo, os componentes e efeitos de cada ser e lugar. Ao terminar de nomear tudo, em muitas curas é dado ao paciente para comer aquilo que se curou. Em termos simples, uma cura é transformar algo que é *hünirise* em *sahari*. Sempre que se cura, faz-se *kenore* (arrumar) e também deve-se fazer *üsi wasoare* (troca de vitalidade) em tudo que existe, para que os seres do mundo não ataquem as pessoas. Diante de *üsi wasoare*, o curador encarrega-se de fechar todas as portas das malocas não humanas, especialmente as dos animais, e oferece-lhes uma cuia grande de coca para que fiquem contentes e não apareçam ou enviem algum mal. Aos espíritos donos dos lugares sagrados¹² também é oferecida uma cuia cheia de coca para que fiquem calmos e ocupados *mambeando*¹³ e para que não cobrem vidas humanas.

¹¹ O caminho do pensamento conecta todos os lugares do cosmos considerados como malocas dos diferentes seres, no contexto de uma geografia xamânica que liga os diferentes níveis do universo (CAYÓN, 2005a).

¹² Ao usar o termo lugar sagrado, estou fazendo uma tradução inexata do que os makunas querem dizer. Para eles, todos os lugares sagrados são malocas “espirituais” que estão sob a autoridade de um espírito, e muitos desses lugares são concebidos como casas de peixes e de animais. A existência desses lugares tem implicações importantes para as práticas de caça, pesca e coleta, porque neles está proibida a extração de recursos. Em muitos lugares sagrados, a extração só é possível às vezes e graças à negociação xamânica; se não for assim, os infratores ou suas famílias podem sofrer doenças e mortes enviadas como punições pelos espíritos donos desses lugares. De acordo com a classificação nativa, os lugares da selva e do rio são *wãme kütöri* (lugares com nome), dos quais uns são *sahari* e chamam-se *badori* (onde pode-se comer), e outros são *hünirise* e denominam-se *keabado* (onde pode-se curar a comida) e *bado mehe* (proibido comer). Os lugares “calmos” (*sahari*) não são malocas, enquanto os lugares “fortes” (*hünirise*) são malocas.

¹³ Mambear é a palavra em espanhol regional para referir-se a “comer coca” (*kahi bare*).

De acordo com Ârhem (1996, p. 194-195), todas as atividades xamânicas estão determinadas por quatro tipos de sopros: (1) *bare keare* (benção de comida), sopro preventivo; (2) *wanore*, sopro protetor; (3) *kenore*, sopro curativo; (4) *robare*, sopro destrutivo. Esses quatro tipos de sopro constituem domínios semânticos formados por dois eixos. No primeiro encontra-se *bare keare* que é praticado por todos os homens adultos e consiste em eliminar as armas e os objetos rituais que possuem os animais; é um conhecimento básico que não requer habilidades xamânicas complexas. *Kenore* serve para a remoção espiritual de objetos patogênicos do corpo. Esses sopros implicam a eliminação de objetos e de armas para garantir a saúde das pessoas. No outro eixo, está *wanore* que tem a faculdade de regenerar o mundo e de enviar a alma do animal morto e cozido (plantas comestíveis também) à sua casa de nascimento. *Robare* é o sopro para fazer malefícios e é a manifestação predatória do xamã. Dessa perspectiva, é o processo inverso à cura. Nesse eixo, enfrentam-se os poderes criativos e regenerativos em contraposição aos de morte e de predação. Os makunas acreditam que os sopros podem transmitir a força vital e destrutiva do xamã, por isso, podem curar ou matar. Também existe outro sopro que se chama *boboritare* (jogar fora a tristeza), realizado quando uma pessoa morre; com este, o xamã devolve o nome de cura (*keti wame*) e o ofício do defunto à casa de nascimento do grupo, e reúne todos os elementos espirituais que compunham a vida do morto e joga-os fora para que os parentes não fiquem tristes e para que o espírito vá para a casa dos mortos.

Além das curas individuais, existem as coletivas que são justamente os rituais, denominados de *basa* (danças) pelos makunas. Da mesma forma que as individuais, as curas coletivas trazem os poderes dos personagens míticos para as pessoas, protegem-nas de perigos, resolvem os problemas e desajustes do cosmos e realizam processos de amadurecimento dos indivíduos ou das malocas em diferentes etapas. A dança é uma forma de desenvolver o corpo e de dar vida às pessoas, aos cultivos, aos animais, às frutas silvestres e a tudo o que existe. Por todas essas razões, quando se dança há que fazê-lo do princípio ao fim porque, além de estar cantando, está dando vida ao corpo humano e a todos os seres que habitam no mundo.

As danças contêm conhecimentos e poderes. Em *ketioka*, as danças são pessoas que chegam para dançar e os cantos são convidados para a maloca. A dança e as estrofes em que se dividem têm muitos componentes perigosos (*hüni*) que podem causar dano às mulheres e às crianças, assim como o uso dos ornamentos rituais, isto é, cocares, bastões rítmicos, maracas, chocalhos de sementes, tintas etc. São organizadas em determinadas épocas e feitas com frequência, envolvendo as pessoas com todos os perigos que trazem, tornando

mais difícil protegê-las. Por esse motivo, a cura da dança só é feita uma vez, na época das danças. No entanto, há danças especiais em outras épocas e só podem ser realizadas em tais momentos. É o caso de *gaweta* (dança de gavião) e *boho basa* (dança de cacho de coco silvestre), que se realizam durante a época de guerra; a dança do boneco, que se realiza na época de abundância da pupunha; e *be basa* (dança de jurupari), que é própria da época de jurupari.

As temáticas de cada dança são diferentes, mas são orientadas para dar vida seja para os cultivos, seja para um pedaço específico da floresta ou para alguns animais em particular. Também são realizadas para afastar os males do mundo como a guerra e os boatos. Os temas referem-se a acontecimentos míticos que, em alguns casos, estão relacionados com a origem de algum clã e com a forma específica em que se deve conduzir algum ser ou força do universo. Na dança recriam-se os tempos míticos, os participantes representam os espíritos, utiliza-se a linguagem dos ancestrais (*biikü oka*) e come-se a comida dos antepassados (ÁRHEM, 1981). Também é ressaltada a utilidade de certas espécies, por exemplo, se é uma dança sobre uma árvore começa-se a cantar sobre a maneira como nasce, cresce, de que substâncias compõe-se, alimenta-se, como vive, qual sua utilidade, como é usada pelos humanos e que animais relacionam-se com ela para construir seus ninhos e comer os frutos.

Os sinais que indicam as diferentes fases de crescimento da dança têm a ver com os momentos marcados pelo xamã oficiante, denominado nesse contexto *basa gu* (o que dá vida à dança), nos quais os participantes devem cobrir suas mãos e pés com tinta preta *we*, inalar rapé, comer coca curada, consumir alimentos ou pimenta curada e tomar *kashiri* de fruto silvestre ou de cana. Isso é considerado defesa e proteção para as pessoas e reprodução das espécies que participam, em forma de alimento ou bebida, do ritual.

A dança é feita com movimentos circulares ao redor do centro da maloca, fazendo um caminho chamado *basa ma* (caminho da dança). Isso pode ter dois significados importantes: por um lado, as repetições e a complexidade das danças que se realizam em uma casa estão relacionadas com o processo de amadurecimento da maloca (considerada completamente formada depois de realizar quatro vezes alguma dança grande e, além disso, estar preparada para organizar uma dança de jurupari), pois a casa depende das curas e das atividades xamânicas que se desenvolvem em seu centro; por outro, as danças buscam fertilizar o território, assim, o xamã está curando na parte masculina do espaço central (mais próxima à porta do oriente da maloca), que representa, em termos cósmicos, a maloca de jurupari em *yirura*, isto é, o centro da maloca-território, pois os makunas concebem seu território como uma maloca. Desse território

emana a vitalidade apoiada na força vital contida nos cantos, expressada pelo grupo de dançarinos de tal forma que, ao rodear o centro, fertiliza-se todo o território.

O ritual de jurupari e a cura do mundo

O ritual de jurupari representa e repete a criação do mundo. É vida e nascimento, pois dá vitalidade ao mundo e a todos os grupos étnicos. É realizado para proteger o mundo e para tirar todo o *hiinirise* que existe. Só é realizado durante *be oka rodo* (época de jurupari) e deve ser mantida uma dieta rigorosa, já que se revive o momento em que o *kiriikühino* (anaconda de pé de mandioca), o jurupari primordial, foi assassinado e queimado. Por essa razão, o mundo ficou cheio de tristeza e impregnado de *hiinirise* pela fumaça da fogueira. Como o mundo comporta-se da mesma maneira todos os anos, tudo o que existe torna-se *hiinirise* nessa época e pode provocar a morte das crianças se a dieta não for mantida. O *be gu* tem de proteger as pessoas de todo efeito do jurupari e prevenir qualquer tipo de perigo.

Esse é um clássico rito de passagem porque, depois dele, os jovens iniciados passarão a ser adultos. Mas é bom reforçar que há dois tipos de rituais de jurupari: *herika samara* (jurupari de frutos silvestres), que pode ser entendido como uma festa na qual o jurupari dá frutos silvestres de presente às crianças, e constitui um passo anterior à iniciação propriamente dita, e *be tire* (olhar jurupari)¹⁴. Mesmo assim, os iniciados terão de participar várias vezes de *be tire* para assumir suas responsabilidades adultas e só na primeira vez que participam é que o ritual é denominado *gamoã samara* (jurupari de iniciação).

Considera-se que, na etapa infantil, as crianças só têm o *ketioka* que lhes deu *rã gu* (o que dá vida às crianças) na cura de nascimento¹⁵. Tal cura dura muitos anos e inicia-se no momento em que a mãe percebe a gravidez. No momento do parto, o xamã faz com que o pensamento do bebê viaje, a partir da porta das águas, ao oriente, no começo do mundo, e percorra o eixo aquático do universo (Rio Apapóris), o que quer dizer que vem repetindo a viagem da criação do mundo, detendo-se nos lugares sagrados para receber todos os elementos que a humanidade recebeu em sua formação, mas até ali seu pensamento vem pelo mundo subaquático. No instante de nascer, diz-se que o bebê chegou a *Yuusi* (cachoeira *La Libertad*, lugar considerado o início do

¹⁴ Para análise detalhada do ritual, ver S. Hugh-Jones (1979).

¹⁵ Para a descrição dessa cura, ver Árhem et al. (2004).

universo no Rio Apapóris) para brotar nessa terra e continuar viajando pelo macroterritório até *manaitara*, a casa de nascimento ou despertar (*masã yubiri ni*) do grupo. Uma vez ali, o curador escolhe para o bebê o nome de cura (*keti namé*) que o vincula a seus ancestrais, designa-lhe uma especialidade social, depositando o *ketioka* desta dentro de seu corpo, e constrói seu corpo-alma.

No ritual de jurupari recria-se, arruma-se e acomoda-se o *ketioka* dado pelo *rãã gu* no nascimento. Por meio do jurupari, as crianças voltam a nascer e o processo de cura é similar ao que se faz durante o nascimento; o *he gu* segue a mesma ordem de cura e começa a percorrer o caminho do pensamento desde o começo do mundo no oriente, na porta das águas (*ide sohe*). O jurupari é como uma segunda mãe e é curado como uma pessoa, por isso a transformação das crianças implica trazer para a maloca o pensamento de *kirüküibino* e curá-las desde o nascimento de jurupari, seguindo suas etapas de crescimento, até o momento de sua morte, quando brota como as palmeiras com as quais construíram os instrumentos sagrados depois que o queimaram. Isso significa que os iniciados são vinculados e consubstancializados com o mundo, replicando em si mesmos a história do jurupari primordial e ligando-os ao ciclo anual e a todos os seres que nasceram de *he*, como frutas silvestres e animais, para depois continuar a cura de acordo com os movimentos de criação da maloca-cosmo e dos lugares sagrados no macroterritório. O ritual também consegue que os iniciados consubstancializem-se com sua anaconda ancestral (S. HUGH-JONES, 1979).

No entanto, o ritual de jurupari vai além da iniciação masculina, já que o *he gu* deve fertilizar o cosmos por meio da cura do mundo (*ümüari wanore*). Essa cura originou-se em tempos míticos quando *römikummu* (mulher-xamã, criadora do universo) e as mulheres manejavam o jurupari para, logo depois, ficar nas mãos dos homens, quando os *ayamas* roubaram os instrumentos sagrados. Não obstante, o conhecimento absoluto de tal cura era possuído por *römikummu*, que maldisse o mundo pelo roubo; os *ayamas* sentiram o efeito da maldição até o final da criação quando, fartos dos boatos, da guerra e das doenças, distanciaram-se desse nível cósmico. Para os makunas, aconteça o que acontecer, o mundo terá sempre muitos problemas porque o mesmo ocorreu aos deuses durante a criação. Assim, a cura do mundo tem como uma de suas finalidades afastar as calamidades da sociedade humana até onde for possível.

Em oposição à calamidade está o bem-estar que é entendido pelos makunas como a possibilidade de “viver bem”, com os alimentos necessários para subsistir dentro de um mundo organizado onde cada ser deve ocupar a maloca que lhe corresponde e reproduzir-se, já que existe uma interdependência

entre cada forma de vida. Desse modo, a cura do mundo pode ser definida como um procedimento xamânico que repete os eventos da criação do mundo para reconstruir a maloca-cosmo e o território próprio, garantindo a sucessão ordenada das épocas do ciclo anual, a reprodução de todos os seres do universo e a sobrevivência dos seres humanos, eliminando o *hünirise* de todas as coisas que existem no mundo, transformando o universo em *sabari* e protegendo o território e sua gente a partir da ideia de que cada grupo recebeu das mãos dos deuses – o *ketioka* e o alimento “para manejar a terra, a cultura e viver bem”. Nesse sentido, o *he gu* chama-se *ümiari gu* (que dá vida ao mundo), o curador do mundo.

Para curar o mundo, o *he gu* deve sentar-se, em pensamento, no centro da maloca de jurupari em *yirura*, enquanto na maloca ele está fechado em um pequeno quarto construído para a ocasião, protegido pelos objetos de jurupari e rodeado dos espíritos-onça e de seus aprendizes *yaias*, que vigiam os pontos cardeais para que não chegue nenhuma doença ou haja algum ataque de xamãs inimigos. Entre outras coisas, o *he gu* começa a percorrer o caminho do pensamento a partir da porta das águas, detém-se em cada lugar sagrado e oferece coca e tabaco aos espíritos donos de cada um. Dessa maneira, elimina os efeitos *hünirises* do Sol, da água, do vento, da Terra, dos animais da mata, das aves, dos peixes, das frutas cultivadas e dos frutos silvestres, arruma o tempo, permitindo a queda de raios fecundadores correspondentes a cada época do ano, no momento em que acontece a transição de uma para outra. Pede e recebe de *idehino* (anaconda de água) o poder para proteger as pessoas de acordo com suas especialidades – xamãs, donos de maloca, cantores, mulheres, crianças e homens, respectivamente.

Coca e tabaco também são oferecidos aos espíritos de jurupari e curadores de outros grupos que podem estar supervisionando e coordenando o trabalho mancomunado no caminho do pensamento. É fundamental entender que, com exceção dos dias do ritual, os instrumentos sagrados permanecem submergidos na água durante todo o ano e só entram na maloca nos três dias de celebração. Isso quer dizer que está-se levando a casa os elementos que têm maior conteúdo de *hünirise* no universo para transformá-los em *sabari* e com isso purificar o mundo. Adicionalmente, como o ritual é celebrado em momento específico do ciclo anual, todos os grupos que compartilham o macroterritório xamânico realizam-no durante um mesmo período de tempo e quase de maneira simultânea, sem a necessidade de enviar mensagens, pois o próprio mundo oferece os sinais propícios que podem ser a aparição de alguma constelação ou a frutificação de frutos silvestres. Isso significa que todos os grupos da região estão curando o mundo ao mesmo tempo. Na realidade, cada

curador do mundo fertiliza o território específico que lhe corresponde e o trabalho mancomunado do *he gu* de cada grupo torna possível a fertilidade de todo o macroterritório mediante a reconstituição do jurupari primordial, pois as partes em que seu corpo foi dividido, ou seja, os instrumentos sagrados, juntam-se e concentram todo o *ketioka* original. Embora seja claro, atualmente isso não é possível devido à extinção de muitos grupos, ocasionada pelas guerras interétnicas e o contato com os brancos. Contudo, não significa que os grupos atuais não possam dizer com clareza e justiça que eles curam o mundo.

Os makunas consideram que os não humanos são pessoas¹⁶, então, as relações entre humanos e não humanos têm caráter social. A ideia é que haja interação sempre entre os sujeitos: plantas, animais e peixes são considerados espiritualmente como gente, com qualidades humanas e com vestimentas como *wame*, uma roupa ou camisa que dá aparência exterior e que pode ser trocada para transformar, indistintamente, vários outros seres. Ditas relações sociais estão reguladas pelo princípio de reciprocidade simétrica que governa também as relações de intercâmbio matrimonial com os afins.

A cura do mundo é um acordo de reciprocidade entre os humanos e demais seres que habitam o universo. Esse fato ocorre por que o *he gu* garante a fecundidade dos frutos silvestres e dos animais, ao mesmo tempo que estes transformam-se em alimento para os humanos. Dessa maneira, garante-se a sobrevivência da vida. O *he gu* dá-lhes vida por meio da coca que entrega nas diferentes malocas dos lugares sagrados e que enche as cuias da fertilidade de cada casa. Animais, plantas e humanos têm uma cuia de fertilidade que deve permanecer em bom estado e ser mantida pelos xamãs. Em geral, todos os seres vivos têm sua cuia de fertilidade na cachoeira *La Libertad*, que também pode ser encontrada em alguns lugares específicos.

Na cura do mundo, a coca que o *he gu* entrega para encher as cuias de fertilidade dos distintos seres é transformada pelos espíritos donos no elemento característico que a cuia contém. A cuia de fertilidade dos peixes é de *musa bede koa* (cua de amido de urucu), embora faça referência a frutos silvestres. De acordo com a espécie, a cuia contém massa de um fruto particular. Por exemplo, a das matrinxãzinhas é de amido de seringa, a dos pacus é de amido da fruta *mamita*, a dos aracus é de amido de *bohorikürika*, a das sardinhas é de amido de flores e assim por diante. Isso quer dizer que o tipo de fruta com as quais se

¹⁶ Os makunas enquadram-se dentro do esquema animista proposto por Descola (1996) e possuem qualidades perspectivistas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002). Para os fins deste ensaio não entrarei nessa discussão; para isso, ver Cayón (2006).

alimenta cada espécie de peixe constitui o amido do qual depende a fertilidade dos peixes e dos próprios frutos, porque os peixes compartilham a cuia da fertilidade com as frutas silvestres devido a uma relação de interdependência. As épocas de escassez e de abundância de ambos os grupos de seres são as mesmas. Se os xamãs reproduzem grande quantidade de frutos, a pesca será abundante, pois para os makunas se há mais peixes há mais frutos, comida e alegria. Para as aves e os animais de caça as cuias de fertilidade chamam-se *berika bede* (amido de frutos silvestres) e *kahi bede koo* (cua de amido de coca), respectivamente.

Na época de jurupari, a totalidade dos seres não humanos também está em um período de dietas e jejum para observar os instrumentos de jurupari em suas casas. As dietas das pessoas concentram toda a vitalidade purificada dos humanos, que se entrega a esses seres quando os iniciados começam o período de cura de alimentos, depois do ritual. Em troca, podem-se pescar peixes *hümirise* como os aracus grandes (*bodeka bükü*, *Leporinus* spp.), pacus grandes (*uhu bükü*, *Myloplus rublidinnis*) e matrinxãs (*hü mai*, Bryconinae). Na vida cotidiana, esses peixes nunca devem ser comidos porque diz-se que têm a mesma forma de *he*. Depois de uma cura, um pequeno pedaço de carne de peixe é dado para as pessoas comerem e, nesse instante, pensa-se que os humanos estão compartilhando a comida e a vida com os peixes e, assim, trocam vitalidade para que se reproduzam da mesma forma que nas trocas entre afins.

As trocas de vitalidade com os não humanos

O *he gu* faz a cura do mundo para que se possa caçar e pescar cotidianamente durante todo o ano, pois as cuias de fertilidade dos não humanos ficam cheias. Depois disso, qualquer pessoa poderá pescar e caçar sem perigo e quando não fizer em um lugar sagrado deve praticar o xamanismo da comida (*bare keare*). Esse tipo de conhecimento xamânico é o mais elementar e indispensável, já que é necessário para poder comer. Vale lembrar que os peixes e os animais são considerados com qualidades humanas e possuem seus próprios *ketiokas*, representados fisicamente em suas cores, cheiros, sons ou habilidades, e conceitualizados como tinta protetora, alimentos prototípicos, cocares ou apetrechos rituais, cujo fim é defensivo e protetor. Para qualquer outro ser, esses elementos são armas e por isso são *hümirises*. Quando um animal é caçado, carrega consigo todos esses elementos e é como matar e comer uma pessoa vestida para uma dança, em que as curas de seu nascimento e de jurupari vão cobrar a vingança do assassino. Por isso, qualquer homem com conhecimento deve reunir, com seu pensamento, essas armas ou defesas, e

regressá-las à respectiva casa da presa, pois é necessário devolver, por meio da reciprocidade, esses objetos a suas malocas porque eles não pertencem ao domínio humano. Com isso, a alma animal regressa a casa de nascimento e dá origem a um novo animal.

Se um caçador capturou grande quantidade de animais sem fazer *bare keare* é considerado que seus parentes foram assassinados ou suas mulheres foram roubadas e, por isso, devem fazer vingança, já que estão prescritos dentro das regras sociais os casos em que se rompe a reciprocidade simétrica. Se, por exemplo, os animais de caça cobram uma vida humana como vingança, a alma humana transforma-se em apetrecho ritual com que os animais poderão reproduzir em suas malocas, fato que continua contemplando que o humano tem as faculdades reprodutivas sobre os não humanos. Uma particularidade da relação entre os humanos e os demais seres é o conflito, pois as pessoas devem buscar conquistar seu espaço vital enfrentando o conhecimento e o poder dos outros e, ao invés de destruir as demais formas de vida, estabelecer trocas recíprocas para conduzir as relações sociais. Isso é o que os makunas chamam de *üsi masoare* (troca de vitalidade). Para manter a ordem do universo, os xamãs devem preservar a fertilidade das diferentes espécies onde a coca e o tabaco são os principais meios de troca com os espíritos-donos.

Os efeitos regeneradores da cura do mundo são reforçados pelas diferentes danças rituais que se realizam durante o ciclo anual, ocasião em que a interação com os não humanos não abarca a totalidade dos seres, mas centra-se nas trocas com peixes e animais, de acordo com as especificidades rituais. Nesses casos, são realizadas trocas diretas com as malocas dos lugares sagrados. A premissa básica é a de negociar entre malocas e pessoas. Em troca da coca e das danças necessárias para que os animais possam reproduzir-se, a carne entregue aos humanos permitirá a realização do ritual e a obtenção de alimentos para o grupo étnico. A relação é de interdependência e análoga aos rituais de troca entre grupos exogâmicos, visto que a reprodução de humanos e de animais está ligada ao fato de manter cheias as cuias de fertilidade de ambos.

A aliança matrimonial encerra o significado simbólico da vitalidade. De acordo com o mito de origem da agricultura¹⁷, a união entre os *ide masãs* e os *yiba masãs* tornou possível o surgimento dos cultivos que se materializaram neste mundo ao serem outorgados por anaconda de água ao seu genro *Yiba Yawira*, filha de *Idehino*, e a agricultura foram entregues a *Yiba* para que pudesse reproduzir-se e sobreviver. Com a chegada da agricultura a este mundo,

¹⁷ Ver Cayón (2000, p. 23-24).

gerou-se uma divisão entre trabalhos femininos e masculinos – a mandioca e as frutas foram dadas às mulheres e a coca e o tabaco aos homens, o que significa que a horticultura ficou para as mulheres e o xamanismo para os homens. A mandioca e a coca são, assim, os produtos essenciais para sustentar uma maloca, conduzir a vida conjugal e garantir a proteção xamânica. É tal a intimidade entre esses dois elementos e as pessoas que se consubstancializam para constituir os principais componentes do corpo humano no campo curativo, que se acredita que o corpo do homem é de coca e tabaco e o da mulher é de mandioca e frutas. A vida cotidiana pode ser vista nesses termos, já que o dia está para o trabalho na roça e o comer enquanto a noite está para o xamanismo e as conversas dos homens fumando e comendo coca.

Se a mandioca é a base da dieta e seu consumo é mais importante que o da carne animal, a subsistência das pessoas depende das mulheres. S. Hugh-Jones (1995) sugere que elas contêm dentro de si a semente de uma nova casa no sentido de cultivar mandioca e ter filhos, por isso, a potencialidade de sua atividade reprodutiva relaciona-se com a possibilidade de produzir tapioca. Quando constitui uma nova família, a mulher terá filhos e filhas que poderão estender e replicar o sistema. Aparentemente, elas trabalharão e reproduzirão exclusivamente o grupo afim, mas isso não teria nenhum sentido se na seguinte geração suas filhas não fossem entregues como esposas para os membros de seu próprio grupo exogâmico. A troca de mulheres entre dois grupos forma uma espiral eterna para reproduzir uns e outros. De forma semelhante, a coca entregue aos homens possibilita ter acesso ao conhecimento para regenerar xamanicamente o grupo e o mundo. Para os makunas, a vida é impossível sem um componente físico-feminino (mandioca) e espiritual-masculino (coca). Esse é o significado da agricultura e da aliança matrimonial em que a mandioca e a coca são a metáfora da reprodução humana e dos não humanos.

O complemento entre o espiritual e o material é o que dá sentido, cosmologicamente falando, à troca com os espíritos donos dos não humanos. Assim, a interação baseia-se nessas relações modeladas na consanguinidade e na aliança, em que a fertilidade é sua expressão principal, reflexo da complementariedade masculino-feminino evidenciada no simbolismo dos trabalhos agrícolas e xamânicos. A vida é concebida como o resultado das forças férteis da criação do universo, cuja fonte é o *ketioka* depositado no jurupari. Ela surge a partir de um processo complementar de reprodução físico-material e de reprodução espiritual-xamânica que permite o amadurecimento dos seres por meio da alimentação. Os processos vitais são a razão de ser do trabalho xamânico e pode-se afirmar que a vida é construída e manipulada pelos xamãs.

Com os peixes também é feita a troca de vitalidade (*üsi wasoare*) durante a época da pupunha, aproximadamente, em fevereiro. O xamã anuncia aos peixes, com antecipação, a realização da dança do boneco que é também a dança dos peixes (*wai masã ye*). O xamã cura uma cuia de coca e a joga fora no rio, e ela chega à casa dos peixes (*wai wi*). A maloca principal dos peixes fica na Cachoeira *Yuisi*, onde encontra-se a mãe dos peixes (*wai bako*) que permanece procriando. Existem outras malocas ao longo do Apapóris, em *Manaitara*, foz do Pirá-Paraná (*Waiya Hido*) e em *Boraitara*. Nessas casas, a coca é recebida pelo dono dos peixes, que a transforma em amido e deposita na cuia da fertilidade para preencher o espaço que ocupa a quantidade de peixes que matarão. A cuia sempre deve ser mantida com a mesma quantidade de “fertilidade”.

Dessa forma, o dono cumpre o mesmo papel de um dono de maloca humano que vai organizar um ritual, ou seja, ele envia seus “trabalhadores” matrinxãs, matrinxãzinhas e aracus (peixes-homem) para coletar o alimento – frutas ou flores – e logo pede às pacus (peixes-mulher) que elaborem massa ou amido dos frutos coletados para depois entregarem o que foi combinado com os humanos. A massa de frutos da mata ou flores, que no mundo dos peixes é a mandioca de suas roças, toma a aparência física do peixe. O dono acompanha os peixes que serão pescados com anzóis pelas pessoas e ele nunca será capturado, pois é o responsável em levar de volta as almas dos peixes a sua casa de nascimento. Aos olhos humanos, foram capturados peixes, mas no discurso xamânico as pessoas vão comer os frutos. Nesse tipo de troca, a coleta de frutos silvestres nos cultivos dos peixes e seu posterior processamento e entrega simbolizam a mandioca, fertilidade físico-feminina, contraparte da fertilidade espiritual-masculina representada pela coca enviada pelos xamãs.

As características ecológicas desse momento relacionam-se com a piracema. Quando o rio começa a crescer, os peixes reprodutores (dois por espécie) saem para desovar e não devem ser pescados, diferenciando-se por serem gordos e gordurosos. Os produtores são os cantores-dançarinos que trazem diversão. Essa é sua época de dança e os produtores vão celebrando a dança do boneco em diferentes malocas ao longo do Apapóris. Primeiro eles dançam na desembocadura do rio, em *Boraitara*, depois em *Manaitara*, o que indica que os humanos já podem fazer o ritual em suas malocas. Posteriormente, dançam na desembocadura do Pirá-Paraná e depois dançam em alguns lugares do Pirá e outros no Apapóris, embora ali a dança mude e pertença a outros grupos. Ao pescar com anzóis, os humanos participam da dança e consomem o que os peixes coletaram, isto é, frutos da mata. Se a pesca realiza-se com machados e zagaiaís é como cortar as árvores de frutas silvestres. Nesse tempo, não há restrições de pesca e consumo e pode-se até utilizar o

timbó e quando este é utilizado os caranguejos e os camarões, considerados os xamãs dos peixes, escapam e levam a alma de todos os que são pegos. No mundo dos peixes os que caem em mãos humanas são os restos das frutas e deles não depende a reprodução, de forma que se pode pescar grande número de indivíduos sem prejudicar os processos de fertilidade.

Quando um pescador pega peixes em excesso, fora da época, está violando a reciprocidade e por essa razão estes podem cobrar a vida do infrator ou de algum membro de sua família. Antes que isso aconteça, um pescador pode pegar peixes com seios ou boca humana como forma de advertência e para realizar a compensação necessária de vitalidade. Se não é assim, o dono dos peixes transforma os humanos em peixes reprodutores para substituir o vazio na cuia da fertilidade.

A troca de vitalidade com os animais de caça segue a mesma lógica, pois, em troca de coca, os animais entregam massa de frutas para as pessoas. Na realidade, os humanos alimentam-se metaforicamente de frutos silvestres. Os animais de caça têm sua maloca de vitalidade em *Yuisi* e aqui só existe *ketioka*. Para celebrar a dança, os xamãs devem primeiro comunicar a intenção de negociar animais. Logo depois, vão à *waibüküira wi* (casa dos animais de caça), também chamada maloca de comida (*bare wi*) que, no caso makuna, é *wümi boa*, localizada entre o igarapé Ruduya e o Rio Traíra, em pleno território makuna. Nessa casa, vivem os animais quadrúpedes, trepadores e aves. Cada grupo possui um compartimento especial, um dono particular (*kamokükü*) e uma cuia de fertilidade específica. Todos estão sob a proteção de *wümi бүкү* (velho *Wümi*), o dono geral.

O xamã negocia com ele e oferece-lhe uma cuia de coca, em seguida, este encarrega ao dono particular de cada compartimento certa quantidade de cestas de tapioca, beiju ou massa de frutas como pupunha ou abacaxi e, logo, define-se o lugar e a hora da entrega dos produtos. *Wümi бүкү* manda os donos particulares coletarem e processarem o que o xamã solicitou e pagam com uma cuia de coca que substitui os animais capturados. À semelhança dos peixes, os animais coletam os frutos de seus cultivos. Uma vez pronto o pedido, os animais partem acompanhados por seu *kamokükü*, que sempre foge com as almas dos que caíram. O caçador dispara e os animais jogam as cestas no chão, isto é, morrem, e como a ideia é coletar a maior quantidade de massa de mandioca ou de frutos, procura-se matar o maior número de presas. Na realidade, os homens não estão matando, mas recolhendo a encomenda do xamã. Por isso, se o caçador falha os animais dizem: “já entregamos e não quis receber”, nesse caso, deve-se repetir a negociação.

A troca realiza-se principalmente com os micos, os caititus (*Tayassu tajacu*), as queixadas (*Tayassu pecari*) e, em menor proporção, as antas. Animais pequenos como roedores e aves são excluídos das negociações, pois sua vitalidade depende das espécies mais importantes. Os caititus ou porcos-do-mato consideram-se *hünirise* e estão muito relacionados com os humanos, embora não intervenham na história mítica Makuna. Os caititus agrupam-se em manadas numerosas, fazem festas e dietas, veem jurupari, coletam frutos para as festas, ralam, enterram a massa e preparam bebidas. Em geral, os porcos-do-mato permanecem coletando frutas nos lugares sagrados porque sabem que os humanos não podem tocar tais lugares. Seu consumo estava proibido em tempos antigos e considerava-se que caçá-los enquanto comiam era como assassinar pessoas que jogavam timbó em uma quebrada ou coletavam frutas para uma festa, ou seja, que comer esses animais era uma forma de canibalismo. Atualmente, seu consumo é eventual e são considerados perigosos. Os caititus são poderosos porque depois do roubo das flautas sagradas foram os primeiros seres a cheirar o tabaco e a tomar a *ayahuasca* do jurupari. Esses animais são, na realidade, o jurupari dos animais. É significativo que cada grupo de seres vivos tenha seu próprio jurupari. Os aracus grandes, os matrinxãs e os pacus grandes são juruparis para os peixes. As aves têm as Arara (*mabã*), os papagaios (*roe*), os periquitos (*quekero*) e os japinins (*jümü*) como juruparis e as árvores têm como jurupari as que têm tronco oco com forma de flauta.

O mais interessante é que quando os humanos excedem na caça ou na pesca e não devolvem a alma dos seres vivos às suas respectivas casas de nascimento, os donos dos animais cobram vidas humanas para convertê-las em jurupari ou em elementos de dança, de forma similar como *waso makü* transforma-os em espíritos tutelares. Para a sociedade humana, esse fato é uma catástrofe porque, ao morrer, parte de seu espírito deve regressar para a casa do despertar para se regenerar. Se não for assim, o grupo étnico extinguir-se-á.

O fato de negociar presas de caça ou pesca em ocasiões especiais permite ver essas atividades predatórias como uma forma humana de participar nos rituais dos animais e dos peixes para garantir sua reprodução, assim como eles o fazem em forma de alimento nos rituais humanos. É uma maneira de compartilhar sua vitalidade com os homens – a chave da mútua dependência entre os seres vivos está em compartilhar tanto o espaço como a própria vida. Por isso, o vínculo espiritual entre um território específico e seus habitantes faz com que as negociações sejam uma troca que implica relações sociais. A aliança matrimonial aparece como o modelo da reciprocidade simétrica e suas pautas estendem-se aos intercâmbios com outros seres. Por essa razão, a reprodução e sua associação com a agricultura estão sempre presentes. Esse

fato é fundamental para todo tipo de negociação com os demais seres vivos porque ambas as dimensões da reprodução estão vigentes – os não humanos identificam-se com o físico-feminino e os humanos com o espiritual-masculino.

A caça e a pesca têm interessantes elaborações simbólicas concebidas como metáforas da sexualidade, pois o caçador percebe sua presa como uma mulher matrimoniável, o que tem a ver com o fato de rastrear, atrair (imitando os sons dos animais) e esperar com paciência a presa para matá-la. As normas dessa troca são iguais às do matrimônio entre grupos exogâmicos. Nesse contexto, rastrear é igual à sedução e a morte é igual à cópula, que dará origem a um novo animal.

Ao considerar as armas de caça, a simbologia torna-se muito mais complexa. O caçador humano é imperceptível aos olhos dos animais, que veem a zarabatana e o arco como uma cobra, as flechas como os caninos e o curare como o veneno da cobra. A presa sente que foi atacada por uma cobra caçadora e fica adormecida pelo efeito do veneno. Assim, sua alma regressa com tranquilidade à maloca de nascimento para regenerar em outro corpo. O fato mais interessante é que, além da alma, o animal leva as armas com as quais foi caçado. Quando o animal chega à sua maloca, entrega as armas e destas e de sua alma surgem novos animais que são cozidos dentro de uma grande panela. No caso das armas, são assim empregadas: a zarabatana é utilizada para construir ossos, as flechas para fazer a coluna vertebral e o veneno para obter as manchas e as cores do pelo, isto é, seu *ketioka*. Acontece da mesma forma na pesca: o náilon serve para fazer as veias e o anzol para fazer as espinhas de um novo peixe. Isso significa que, por cada animal morto, nascem dois: um da devolução da alma e o outro das armas usadas. Ademais, nas tarefas seguintes, os animais e os peixes devolvem aos humanos as armas com as quais os mataram, estabelecendo uma troca eterna de armas que pode ter relação com as antigas guerras interétnicas e com os acordos de paz. Diante desse intercâmbio, conserva e aumenta o número de seres.

O oposto acontece quando a caça é feita com espingarda ou a pesca com zagaia ou rede, pois os animais percebem como se de repente caísse um raio em cima deles e aniquilasse-os. Isso impede que a alma regressasse à sua maloca para regenerar-se. Por isso, as técnicas tradicionais de caça e de pesca podem manter a quantidade de espécies sem temer o extermínio. Por culpa das armas introduzidas, os animais entram em guerra com os humanos, pois ao ver que seus parentes estão sendo assassinados, devem cobrar vidas para saldar contas com as pessoas, da mesma forma das guerras entre diferentes grupos étnicos.

Por esse motivo, afirmo que o conflito potencial é uma das características das relações com os não humanos. A percepção da guerra é muito evidente na relação com as árvores, pois quando é derrubado um pedaço de floresta para fazer um cultivo, acredita-se que as pessoas vão brigar com elas, por isso as árvores enviam guerreiros, especialmente mulheres, e a seiva que salpicam, o cheiro que emanam, os ramos que caem ou as resinas que desprendem, que são conceitualizados como as armas que podem fazer dano aos homens. Quando o homem regressa para casa deve banhar-se e vomitar água para desfazer o efeito dessas armas. Uma vez pronto o terreno, realiza-se uma dança (*yukëi basa*) para restituir a fertilidade das árvores. Não obstante, eles sentem-se incomodados e ressentidos e deixam seu *hünirise*, por isso, os pequenos troncos ou as pontas saídas ou amorfas que ficam na roça são sempre perigosas para as pessoas, pois as feridas que ocasionam podem infeccionar e causar febre e mal-estar, uma vingança que em certas ocasiões termina com a morte.

Em relação à coleta de elementos dos lugares sagrados, que idealmente devem permanecer intactos, necessita-se algo deles em alguns momentos como caçar em um terreno salitroso para uma festa ou coletar folhas de palmeiras para os tetos das malocas. Isso requer uma negociação com o espírito dono do lugar e um pagamento com coca porque, se não for assim, vem um castigo sobrenatural para quem extrair algo dali. Contudo, o mais significativo é que alguns xamãs entram sem autorização nessas casas espirituais e pegam alguma coisa, como um banco ou uma tapioca, para obter mais poder. Diante da reclamação do espírito-dono, o xamã envia um objeto de alguma pessoa para compensar o furto, o que significa que o proprietário de tal objeto morre e serve como pagamento a essa maloca.

Essas mortes por pagamento (*waba bosare*) apresentam-se pelas “brincadeiras” dos pajés, ou seja, pelo desejo expresso de fazer maldade, ou pelo tempo de aprendizagem quando estes “abrem” seus olhos e veem a outra dimensão do mundo. Em certas ocasiões, os pajés procuram aumentar seu poder ou satisfazer seu prazer estético pegando os objetos das casas dos lugares sagrados, considerados mais bonitos do que os que as pessoas têm neste mundo. No entanto, tudo o que se tira delas deve ser restituído. Aos olhos do *yai*, as casas dos lugares sagrados são como malocas normais e os animais são pessoas, mas todas as mulheres e as coisas são mais bonitas, e se o pajé gosta delas pode levá-las, por exemplo, uma cuia, um banco, um balaio ou um pedaço de tapioca. Quando o dono do lugar sagrado regressa, percebe que falta algo e adivinha quem foi que pegou as coisas. Então, aparece diante do *yai* durante o sonho e diz que tem de pagar o que roubou. O pajé enxerga, com seu pensamento, as malocas das pessoas e leva qualquer coisa que gostar como

uma cesta, um banco, um remo ou uma cuia. O proprietário desse objeto seja homem, mulher ou criança, adoce e morre, pois a vida das pessoas também está associada aos objetos materiais que possuem.

Um *yai* experimentado pode visitar os lugares sagrados com a única finalidade de fazer maldades. Em geral, quando alguém morre, culpa-se determinado pajé e costuma-se dizer abertamente que foram os xamãs de outras etnias, embora circulem versões de que o pajé da comunidade ou de uma comunidade vizinha é o culpado. Quando a doença é por um malefício dessa espécie, a vítima começa a comer terra, a ver pessoas que querem levá-la e a falar em línguas incompreensíveis. Com a “vista real” (*kahea makjiri*) vê uma onça que está comendo e levando uma vida ao lugar sagrado. Essa doença é curável, caso seja oferecida coca ou tabaco aos donos do lugar sagrado em troca da recuperação de uma pessoa. A alma dos humanos vai à casa do lugar sagrado para repor o roubo do pajé.

Por fim, manejar o mundo é antes de tudo levar as relações sociais da maneira adequada por meio de trocas recíprocas entre humanos e não humanos, o que assinala que as práticas produtivas obedecem a essa lógica. Isso quer dizer que o manejo do mundo não se limita a caçar ou pescar em determinados lugares permitidos nem a derrubar um pedaço de floresta para fazer novos cultivos, nem à cura do mundo por si só. O manejo do mundo é tudo isso e muito mais como fazer dietas, amamentar, atender aos visitantes, manter limpa a maloca e o porto, tratar bem os filhos e os cunhados, sentar para falar e comer coca ao entardecer, a mulher não tocar nas coisas dos homens quando estiver menstruada, vingar-se quando a ocasião merecer, divertir-se nas festas, cumprir com a especialidade social, fazer cestas e cerâmica, cantar, banhar-se, não preparar alimentos defumados dentro da casa, lavar as mãos antes de pegar um pedaço de beiju etc. Com a cura do mundo constroem-se e marcam-se os ritmos e as dinâmicas da vida social, cujo ponto culminante é a celebração das festas durante o ciclo anual, embora seja necessária trocar vitalidade com os não humanos na vida cotidiana. Assim, encontra-se a chave para viver em harmonia.

Dedicatória

Dedico este texto à Laísa Tossin por sua doçura contagiante e carinhosa, sua generosidade autêntica e desprendida, pelo amor e pela luz com que carrega nosso filho no seu ventre.

Referências

ANDERSON, A.; DARRELL, P. Reforestación indígena. **Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena**, Quito, v. 2, n. 5, p. 67-78, enero-marzo, 1988.

ÁRHEM, K. The Cosmic Food-Web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). **Nature and society**. London: Routledge, 1996. p. 185-204.

ÁRHEM, K. **Makuna social organization**. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, v. 4, 1981.

ÁRHEM, K.; CAYON, L.; ANGULO, G.; MAXIMILIANO GARCÍA, M. Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua. **Acta Universitatis Gothenburgensis**, Bogotá, v. 17, 2004.

BALÉE, W. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. In: **CONSERVATION of neotropical forests: working from traditional resource use**. New York: Columbia University, 1992. p. 33-57.

CABRERA, G.; FRANKY, C.; MAHECHA, D. **Los nükak**: nómadas de la Amazonía colombiana. Bogotá: Universidad Nacional, 1999.

CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro**: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: Foirn, 1998. 128 p.

CAYÓN, L. Vivendo entre o 'doce' e o 'forte'. *Natureza e sociedade entre os makuna*. **Anuário Antropológico 2005**, p. 51-90, 2006.

CAYÓN, L. **A cura do mundo**: território e xamanismo entre os makuna do noroeste Amazônico. 2005. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

CAYÓN, L. El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los Tukano oriental. **Boletín de Antropología**. Antioquia, v. 35, p. 92-115, 2004a.

CAYÓN, L. Los verdaderos makuna. Identidad, segmentación social y chamanismo en el Vaupés colombiano. **Revista Brasileira de Pós-graduação em Ciências Sociais**, v. 8, p. 128-160, 2004b.

CAYÓN, L. **En las aguas de yuruparí**. Cosmología y chamanismo makuna. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002.

CAYÓN, L. La gente de agua y el abejón del pirá: pensamiento, chamanismo y enfermedad entre los makuna. **Geografía Humana de Colombia**. Amazonía y Caquetá. Bogotá, tomo VII, v. 2, p. 11-127, 2000.

CAYÓN, L. Dioses humanos: chamanes o sacerdotes? Ideas preliminares sobre el sacerdocio en dos cosmologías colombianas. In: SEMINARIO DE ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN, 2., Bogotá. **Memórias...** Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 1999. p. 211-231.

CORREA, F. **Por el camino de la Anaconda Remedio**: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1996.

DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). **Nature and society**. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, P. **La selva culta**: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar. Quito: Abya-Yala, 1989.

GOLDMAN, I. **Los cubeo**: indios del noroeste del Amazonas. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1968.

HAMMEN Van der, M. C.; RODRÍGUEZ, C. Restauración ecológica permanente: lecciones del manejo del bosque amazónico por comunidades indígenas del medio y bajo Caquetá. In: **RESTAURACIÓN ecológica y reforestación**. Bogotá: Fundación Angel Escobar, Fescol, Foro Nacional Ambiental, 2000. p. 259-275.

HUGH-JONES, C. **From the Milk river**: Spatial and temporal process in northwest Amazonia. London: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Ed.). **Shamanism, history & the state**. Michigan: The University of Michigan, 1996. p. 32-75.

HUGH-JONES, S. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. (Ed.). **About the house**. Cambridge: Cambridge University, 1995. p. 226-269.

HUGH-JONES, S. **The palm and the pleiades**: initiation and cosmology in northwest Amazonia. London: Cambridge University, 1979.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: INGOLD, T. **The Perception of the environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000, p. 20-40.

JACKSON, J. **The fish people**: linguistic exogamy and tukano an identity in northwest Amazonia. London: Cambridge University, 1983.

JARA, F. **El camino del kumu**: ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam. Quito: Abya-Yala, 1996.

KOCH-GRÜNBERG, T. [1909]. **Dos años entre los indios**. Bogotá: Universidad Nacional, 2 tomos, 1995.

MAHECHA, D.; FRANKY, C.; CABRERA, G. Nukak, kakua, juhup y hupdu (Makú): cazadores nómadas de la Amazonia colombiana. In: **GEOGRAFÍA Humana de Colombia. Amazonía-Caquetá**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Tomo VII, v. II, 2000, p. 129-211.

MEGGERS, B. [1971]. **Amazonia**. Un paraíso ilusorio. México: Siglo XXI, 1989.

MORÁN, E. Nurturing the forest: strategies the native amazonans. In: ELLEN, R.; FUKUI, K. (Org.). **Redefining nature**: ecology, culture and domestication. Oxford: Berg, 1996. p. 531-555.

NEVES, W. Sociodiversidade e biodiversidade: dois lados de uma mesma educação. In: ARAGON, L. (Org.). **Desenvolvimento sustentável nos trópicos úmidos**. Belém: Unamaz, Universidade Federal do Pará, v. 2, 1992. p. 365-397. (Série Cooperação Amazônica).

PINEDA, R. Sembrando la selva: las raíces biológicas de la biodiversidad. **Maguaré**, n. 14, p. 264-283, 1999.

POSEY, D. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira**. Volume 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes; Finep, 1987a. p. 15-25.

POSEY, D. Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira**. Volume 1- Etnobiologia. Petrópolis: Vozes; Finep, 1987b. p. 173-185.

RAMOS, A. R. The commodification of the indian. **Série Antropologia**, Brasília, n. 281, 2000.

STEWART, J. **Handbook of South American indians**. Volume 3 - The tropical forest tribes. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1948.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WRIGHT, R. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

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.

