

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 Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 11	Dois conceitos articuladores no contexto indigenista de Roraima: projeto e desenvolvimento.283 <i>Maxim Repetto</i>
Terceira variação: conflitos, direitos e Estado	
Capítulo 12	Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. 321 <i>Rodrigo Paranhos Faleiro</i>
Capítulo 13	Conflito socioambiental sobre a gestão dos recursos naturais e simbólicos do território do Monte Pascoal e seu entorno. 339 <i>Luis Guilherme Resende de Assis</i>
Capítulo 14	Projeto de mineração do São Francisco e da Terra Indígena Araré/MT: um caso de negação ao exercício da governança local 351 <i>Cláudia Tereza Signori Franco</i>
Capítulo 15	A identificação de terras indígenas como objeto de investigação antropológica. 367 <i>Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves</i>

Quarta variação: etnicidade, midiaticização e outras metamorfoses

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

Quinta variação: perspectivas extracontinentais

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

Apresentação

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

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

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

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

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

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

QUINTA
VARIAÇÃO

perspectivas
extracontinentais



Capítulo 22

Identidades sociais no Líbano: sectarismo, etnicidade e outras variáveis

Leonardo Schiocchet

“Foi assim antes e sempre será assim. Ninguém vai fazer nada pela gente, se a gente não fizer (...) Se a gente não sorrir como estamos fazendo agora, que vida a gente vai levar? Eles destroem, a gente reconstrói. Eles destroem de novo, a gente reconstrói mais uma vez” (libanês morador de Hadath, Beirute, em conversa com o autor).

De metáfora popular para fragmentação e de conflito social a tipo ideal acadêmico de fracasso da ideia de estado-nação e democracia, o atrito social libanês é fato amplamente reconhecido. Enquanto a tese mais popular é aquela perpetuada pela mídia, em que a convivência pacífica entre diversos grupos religiosos é quase apenas utopia do passado, bem mais de perto, para o libanês a questão toma dimensões muito mais profundas.

O termo em árabe para tais grupos religiosos de quem a mídia tanto fala é *ta'if*, e significa hoje no Líbano – mais do que qualquer coisa – a divisão da sociedade em termos de sua pertença a uma comunidade definida por sua crença religiosa. Em inglês, o termo é traduzido tanto pela mídia quanto por acadêmicos como *sect*; literalmente, seita ou facção em português, mas significando, ao menos no caso libanês, algo mais próximo à ideia de facção ou ordem religiosa. Tanto a mídia como grande parte dos acadêmicos tende a definir cada *ta'if* no Líbano como irreconciliavelmente distante umas às outras tanto no tempo quanto no espaço. Como consequência, a tendência hegemônica tem sido a de caracterizar o cisma religioso em termos étnicos. (SCHIOCCHET, p. 2010).

Entretanto, originalmente, o termo árabe *ta'if* era muito mais amplo e, ainda hoje, localmente, sente-se a reverberação do sentido mais ligado à sua raiz etimológica em paralelo à conotação legitimizada pelo sistema político atual. Quais as principais forças (atores e variáveis identitárias) envolvidas no processo de formação de identidade sociais no Líbano, como funciona a dinâmica social

libanesa e até que ponto o conflito resultante pode ser caracterizado étnico ou religioso é o que procuro introduzir nas páginas que se seguirão.

Mais próximo das conclusões, o leitor notará que o número de variáveis envolvidas no processo de manutenção e transformação das identidades sociais, em seus múltiplos níveis e contexto situacional, é bem maior do que aquele relacionado à acepção contemporânea do termo *ta'if*. No entanto, dado o empenho que um empreendimento mais total exigiria, meu objetivo é apenas retrabalhar o entendimento do conceito, apresentar outras variáveis importantes para a construção das identidades locais e, por fim, apresentar um pouco da dinâmica entre estas.

O Monte Líbano

A história do Líbano é uma história de invasões, dominações imperiais, disputas internas de tempos imemoriais, guerras civis e, mais recentemente, intolerância religiosa como poucas no mundo. Foram ambas as forças internas e externas que moldaram a estrutura social do país.

Proxímo a 1200 a.C., ao norte de Canaã, localizava-se o Império Fenício. Constituído pelas cidades de Jbail (Byblos), Sur (Tiro), Saida (Sidon), Beirut (Beirute), Trablus (Trípoli) e Baalbak (Balbek) – hoje os maiores centros urbanos libaneses – em 875 a.C. o Império Fenício foi invadido pelos assírios, que ocuparam a região que hoje corresponde ao Líbano, até o ano 608 a.C. Depois, foram invadidos pelos babilônicos que ocuparam o território até 529 a.C., quando foram seguidos pelos persas. Foi então a vez dos gregos, liderados por Alexandre, o Grande, derrotarem o Império Persa em 333 a.C. Com a queda do Império Grego em 64 a.C., também os romanos ocuparam a área (até 395 d.C., antes da separação entre o Império Romano Ocidental e o Oriental) até 632-640, quando o território foi perdido pelo Império Bizantino para os árabes muçulmanos. Após algumas sucessivas dinastias muçulmanas (Umaída [Umayyad], Abbasyd [Abasida], Fatimid [Fatimida], Mamluk [Mameluco]), o século XV trouxe o poderio do Império Otomano (Dawlat 'Aliyah 'Uthmaniyah) que, formalmente, dominou a região até o final da Primeira Guerra Mundial em 1918 (HOURANI, 1992).

Ainda que alguns historiadores tracem a origem da acepção atual do termo *ta'if* de volta a um ciclo de reformas do Império Otomano, que começou no final do século XVIII, é ainda durante a história antiga da região (para além de interpretações mais recentes dessas histórias) que se encontra parte da origem do pluralismo social atual.

Foi durante a era do Império Bizantino que a Igreja Oriental foi dividida entre várias ordens distintas, entre elas a greco-católica, a greco-ortodoxa, a armeno-gregoriana, a armeno-católica etc. Enquanto data já desde o período Fatimida que os melchitas (*malkey* em árabe, hoje conhecidos em português também como Greco-católicos) se estabeleceram na região, armênios encontravam-se espalhados pela atual Síria já desde 190 a.C. A ocupação do Monte Líbano (Jbail Lubnan) pelos cristãos *marony* (maronitas) data já dos séculos X e XI, quando estes buscavam refúgio dos bizantinos, pelos quais foram inicialmente considerados hereges. Sobretudo durante os tempos da guerra civil libanesa (1975-1990) – mas também em muito menor escala até os dias de hoje – alguns maronitas reconstituíam a história do país por meio de um passado fenício e, portanto, não árabe e não muçulmano, que permitia a justificação de um nacionalismo equivalente voltado ao oeste e desconectado do resto do Oriente Médio.

Os xiitas *ithna 'ashariyah* (chamados simplesmente de xiitas no Líbano ou no Irã) já habitavam o Monte Líbano e os arredores ainda antes dos maronitas e suas principais vilas estavam localizadas no Jabal Amil, Kisrawan e Vale do *Beqa'*, enquanto a presença druzy (druzos) data de 1020. Também por conta da ocupação druza e maronita na região do Monte Líbano, entre outros fatores, a maioria dos muçulmanos sunitas ocupou as cidadelas localizadas nas porções mais costeiras do território atual libanês.

A região que hoje é chamada de Líbano, entretanto, não foi assim reconhecida como cultural ou politicamente distinta de seu entorno até pelo menos o final do século XVII. Toda a região hoje composta pelo Líbano, Síria, Palestina, Israel e Jordânia – também conhecida no ocidente como o “Levante” – já desde os tempos da expansão inicial do Islã era reconhecida como uma única unidade, intitulada mais tarde, durante a dinastia dos mamelucos, de Bilad Al-Sham (as terras localizadas ao norte de quem desde Meca encara o leste).

Com a tomada da região pelo império criado pela conquista de Istambul pelos turcomanos sunitas Seljuk, vindos da Ásia Central – chamado após o primeiro sultão (Osman) de seu Império Otomano –, as minorias não muçulmanas foram organizadas como blocos representacionais e administrativos, de forma a facilitar o domínio do sultão sobre seu vasto império. Com um sistema de parentesco e alianças muito mais hierárquicas, todos aqueles que não eram *'ulema* (plural de *'alim*, líder religioso; lit. sábio) eram considerados escravos do sultão (LINDHOLM, 1996).

O governo Otomano era também calçado muito mais em uma dominação militar do que religiosa, que tendeu a ser progressivamente mais e mais

secularizada ao longo do tempo. Com isso, desde que os súditos cumprissem com suas obrigações fiscais (que previa taxas extras para não muçulmanos) e mantivessem a ordem local, o sistema previa inicialmente certa autonomia para algumas das minorias religiosas e étnicas (LAPIDUS, 2002). Cada umas dessas minorias formou o que se chamou à época de um *millet*, passando a ser organizadas em nível local. Assim, druzos, maronitas, greco-católicos, greco-ortodoxos, armênios, judeus e outros formavam seus *millets*, e é a esse sistema de *millet*, precisamente, que alguns historiadores atribuem o início da *ta'ifjah*, quer dizer, o sistema sociopolítico com base nas *tawa'if* (árabe para o plural de *ta'if*) que caracterizariam como o sistema sociopolítico atual.

No Monte Líbano do passado, entretanto, a sociedade estava organizada segundo um sistema hierárquico que diferenciava entre *manasib* (detentores de títulos administrativos, militares e de status) e *'amma* (povo, composto de agricultores, artesãos e mercantes), em que os primeiros possuíam títulos hereditários (como emir, *muqata'ji* ou *sheikh*), controlavam o poder político-judiciário e viviam do lucro provindo da coleta de taxas e do controle sobre a terra – beneficiando-se de isenções de taxas devidas ao sultão e de certos privilégios (TRABOULSI, 2007).

O termo árabe *muqata'ji* vem de *iqta'*, um sistema de cobrança de taxas sobre a agricultura em áreas desertas ou montanhosas, por chefias étnicas ou tribais, processo esse sob o controle de governadores otomanos, mas *muqata'ji* era aquele que possuía *iqta'* e em geral um suserano local. Ao final do século XVI, o Monte Líbano tornou-se um emirado por conta da pressão druza e maronita que, juntos, representam, praticamente, desde a sua chegada à região, até hoje, a grande maioria dos habitantes da região. Desde então, esta passou a gozar de certa autonomia política, econômica, religiosa e cultural, que durou até o fim do emirado em 1860 (SALIBI, 1988).

Durante o tempo do emir druzo *Faker Al-Din*, a influência do Monte Líbano espalhou-se por territórios adjacentes como Palestina, Trípoli, Damasco, Vale do Beqa' ou Jabal Amil. Depois de sua decapitação pelos otomanos – que temiam sua influência na região – em 1635, o Monte Líbano perderia progressivamente essa influência externa sob o comando da Dinastia Shihab, que durou até o fim do emirado. No entanto, para os maronitas (e não para os druzos) a autonomia da região seguiu uma lógica diametralmente oposta e apenas cresceu ao longo do tempo com o punho firme da dinastia (SALIBI, 1988).

Já em 1660, o Monte Líbano estendia-se por entre (mas sem incluir) a *villayet* (área administrativa Otomana), de Trípoli ao norte, Damasco a leste, e de Sidon ao sul, sendo esta última criada naquele mesmo ano apenas para

garantir a supervisão imperial da área maronita e druzas. O termo Monte Líbano, no entanto, surgiria apenas no começo do século XIX e seria oficializado pelos otomanos, como tal, apenas por volta do meio desse mesmo século. A etimologia do termo árabe *Lubnan* (Líbano) nos traz à raiz “l”, “b”, “n” associadas ao leite e seus derivados; sendo o termo relacionado às duas paralelas cordilheiras de montanhas nevadas encontradas ao leste do país, de acordo com suas fronteiras atuais. Foi então apenas a região compreendida pelas duas séries de montanhas e seu vale central, historicamente ocupada por maronitas e druzos – região que corresponde hoje a apenas parte do território libanês –, conhecida pelos árabes como Monte Líbano.

Até o fim do emirado, o princípio organizacional principal da área em questão não era, portanto, religião, mas, sim, as esferas de influência de famílias proeminentes como os Abu Nakad – druzos que governavam a maior cidade do Monte Líbano, Dayr Al-Qamar – ou os Shihab –, família responsável pelo emirado local – os Jumblat –, família curda vinda da Síria que, por muitos séculos, possui um papel fundamental na política libanesa – ou ainda os Hamada –, família xiita que, durante certo tempo, estendeu sua influência sobre o vale do *Beqa’* à parte do Monte Líbano. Essas esferas de influência, por sua vez, por serem muito ligadas à pertença e ao uso terra, formavam os chamados *muqata’jis*, onde as famílias “definiam e davam expressão a uma geografia genealógica” (MAKDISI, 2000, p. 31).

As famílias de maior influência local eram, na sua maioria, druzas ou maronitas, sendo que se os maronitas possuíam vantagem numérica, os druzos possuíam vantagem social. Isso por que de acordo com o sistema de *millet*, enquanto judeus e cristãos ficavam proibidos de exercer cargos militares e altos cargos administrativos (sendo então na sua grande maioria *’amma*), os druzos eram conhecidos como hábeis guerreiros e possuíam posições de maior poder e status na hierarquia Otomana (muitos eram *muqata’jis*). No entanto, ainda que a religião certamente ocupasse um lugar central nas vidas dos habitantes locais (e isso vale para todas as comunidades religiosas locais), estes dividiam os mesmos costumes e obedeciam ao mesmo sistema hierárquico, sendo maronitas e druzos, muitas vezes, serventes dos mesmos senhores (MAKDISI, 2000).

Independentemente de fé, o *ahali* (plural para gente [*ahl*], significando em árabe algo semelhante a povo) tinha muitas obrigações para com seus senhores: estes não podiam oferecer café (símbolo de status) e não podiam promover festa ou banquete sem convidar os clérigos, e nem mesmo casar sem a aprovação do senhor. O *sheikh* tinha a obrigação de defender essa gente contra

ameaças externas. Da mesma forma, *'amma*, druzo ou cristão, considerado pelos otomanos como traidor, era punido da mesma forma, enquanto que *manasib*, de ambas as fés, recebiam pena capital (MAKDISI, 2000).

O mais conhecido emir do Monte Líbano governou entre 1788 e 1840 e seu nome era Bashir Shihab II. Segundo ele mesmo, apesar de enforcar, prender e matar rebeldes, seus súditos não cessavam de rebelar-se (ainda que sem sucesso). Essa violência da elite sobre o povo era justificada como necessária para o controle dos sábios sobre os ignorantes e o termo *ta'if*, conforme surgido entre os séculos XVIII e XIX, marcava nada mais do que a lealdade a certo *muqata'ji*.

Alianças políticas ocorriam cortando fronteiras religiosas, “criando reinados que transcendiam diferenças de fé” (MAKDISI, 2000, p. 35), ainda que casamentos dificilmente costurassem diferenças religiosas. Conversões, parte da realidade local, eram consideradas pela maioria como pecado e rejeição do passado e herança social e familiar numa sociedade em que – por tudo o que foi apresentado até aqui – a família era a base da identidade social do indivíduo.

Conversões estavam entre os piores casos possíveis de traição, mas ainda assim, durante os vários períodos de insurreição popular, casas de veneração eram sempre respeitadas. Como o que se aplicava ao povo não necessariamente se aplicava à elite, um ramo da própria família Shihab – aproveitando-se da maioria maronita no Monte Líbano – converteu-se ao cristianismo, continuando a casar com outros ramos da família e com as pouquíssimas outras que faziam parte da aliança (e com quem o casamento era permitido) (SALIBI, 1988).

Não apenas os maronitas eram a grande maioria na região, mas também – como consequência e apesar da superioridade do status social da maioria dos druzos – a maioria das terras era também possuída por esse grupo. Também os *jumblats* e outras famílias druzas tomaram vantagem da maioria cristã e os encorajaram a mudar-se das regiões mais ao norte do Monte Líbano (como Metn, Kisrawan e Batrun) para as regiões mais ao sul (sobretudo Jbail al-Shuf) e trabalhar nas terras druzas. Essas famílias também doaram terras à Igreja Maronita que, à época, passou a constituir um grupo à parte, aliado à parte das elites locais. Como consequência, senhores druzos e a Igreja Maronita, juntos, passaram a possuir a grande maioria das terras do Monte Líbano (TRABOLUSI, 2007).

Em 1790, parte do *'amma* – na sua maioria cristã e xiita – traiu Shihab e pela primeira vez na região “um clássico discurso islâmico sunita foi inteiramente sublimado dentro de outro não sectário” (MAKDISI, 2000, p.

49) e usado para conter a rebelião. O evento apenas potencializou o uso da variável “ordem religiosa” para a construção da identidade política local, mas de maneira nenhuma desenraizou a forte influência dos *muqata’ji*.

Naquele tempo, o Monte Líbano era ainda uma região periférica do Império Otomano, mas essa realidade estava para mudar. Com a Revolução Francesa (1879-1889) e a Revolução Industrial (final do século XVIII), a região começou a atrair aqueles que fugiam do secularismo na França e os europeus com interesse econômico na região que representava uma porta de entrada para o Oriente. Logo, o Monte Líbano tornou-se centro de um encontro colonial representado ao mesmo tempo em termos religiosos e modernizadores. Para os druzos e os maronitas, os estrangeiros traziam consigo poderosas alianças e a promessa de modernização, ao passo que clérigos franceses e príncipes *émigrés* chegavam com o desejo de recriar um *Ancient Regime* no Monte Líbano, igualmente contra revolucionários e muçulmanos.

Enquanto a aliança entre maronitas e a Igreja Católica francesa já datava desde os tempos das Cruzadas, apesar da cisma entre os maronitas que os apoiaram e aqueles que continuaram leais a Roma (TRABOULSI, 2007), os ingleses e missionários americanos viam nos druzos seu melhor aliado em potencial. Os jesuítas da Companhia de Jesus não esperavam encontrar católicos que fossem tão similares aos muçulmanos em seus hábitos, maneiras e crenças. O pertencimento (social) ao Monte Líbano ainda era superior ao pertencimento religioso, ao menos aos olhos dos europeus, mas para que os interesses (tanto europeus quanto outros) pudessem ser atingidos, essa parte da paisagem deveria urgentemente ser retocada.

Em 1831, Muhammad ‘Ali (ou Mehmet ‘Ali ou, ainda, ‘Ali Pasha) invadiu a Síria. No Monte Líbano, Shihab (que já tinha antecipado a conquista) aliou-se ao líder egípcio e a dominação acabou em uma revolta por parte da *‘amma* maronita e dos druzos em geral (que se mostravam ainda leais aos otomanos). Ibrahim Pasha (filho de Muhammad ‘Ali e comandante do Monte Líbano e entorno) armou os setores maronitas aliados à Shihab e à Igreja Maronita com dezesseis mil rifles, aboliu algumas das distinções entre muçulmanos e não muçulmanos à Terra Santa, e redobrou a atenção aos cônsules europeus. Além disso, utilizou cristãos para repelir rebeliões na Palestina, e 4.000 cristãos armados contra os druzos rebeldes (TRABOULSI, 2007).

De acordo com Ussama Makdisi, “a identidade cristã [como identidade política] veio à tona apenas como um método das autoridades para separá-los dos druzos, armá-los e enviá-los contra os druzos” (MAKDISI, 2000. 56). Não é necessária muita imaginação para entender que aqueles que recrutavam

os *'amma* maronitas eram seus patrões (incluindo o maior deles, a sua própria igreja).

O ano da principal reforma modernizadora do Império Otomano foi 1839 – *tanzimat* – e as pressões e demandas europeias (sobretudo no Monte Líbano), a invasão de Muhammad 'Ali e as insurreições populares na palestina, Síria (Alepo e Damasco) e Monte Líbano estão entre suas principais causas. O conceito de *dhimmi* (minorias não muçulmanas) que regulamentava o estatuto dos maronitas no Monte Líbano foi com a reforma abolida e o sistema de *millet* foi transformado em uma forma mais integradora de governo. Com a mudança, as taxas extras pagas pelos não muçulmanos foram finalmente abolidas em prol de direitos e deveres mais igualitários (HOURANI, 1992).

Mas a reforma não teve a reação esperada, já que era ainda um instrumento de domínio Otomano, ou seja, era uma tentativa desesperada de lidar com as pressões externas que, apesar do discurso integrativo, acirrava o controle do sultanato. Por isso, apenas um ano depois, em 1940, outra insurreição popular aliando grande parte da *'amma* maronita, druzos em geral, e apoiada tanto por europeus (ingleses e austríacos, mas não pelos franceses) quanto por otomanos derrotou o regime de Muhammad 'Ali. Aqueles *shuyukh* (plural para *shaiikh*) que se encontravam em exílio retornaram, enquanto os otomanos redefiniam a administração do Monte Líbano, acabando definitivamente com a Dinastia Shihab. Foi então que as primeiras revoltas sectárias emergiram, já que enquanto os senhores druzos, retornando do exílio, retomavam suas terras, o *ahali* maronita se recusava a aceitar passivamente a retomada de poder pelos senhores druzos.

Como resultado, em 1941, o patriarca maronita Hubaysh convocou todos os maronitas notáveis e, clamando por um “amor cristão”, renovou sua aliança com o sultão. Seu programa, baseado na ideia de uma maioria cristã, previa a “educação do povo” como responsabilidade da Igreja Maronita no Monte Líbano (TRABOULSI, 2007). Um conselho misto formado por líderes religiosos foi então eleito por cada comunidade (druza e maronita), mas ainda que a Igreja Maronita clamasse representar todos os maronitas, sua noção de comunidade continuou firmemente ligada às concepções do antigo regime e suas fronteiras sociais (MAKDISI, 2000).

O conflito obrigou as elites de ambas as ordens religiosas a repensar e “retradicionarizar” sua história (SCHIOCCHE, no prelo), quer dizer, um conflito foi estabelecido entre essas ordens que acabaram por polarizar-se seguindo as bases ideológicas dos significados respectivos, atribuídos à ideia de tradição local.

Em 1842, o Monte Líbano foi formalmente dividido pelo Império Otomano, a pedido europeu, entre a região norte (governada pelos maronitas) e sul (governada pelos druzos). Com medo da influência europeia crescente na região, a princípio os otomanos negaram a demanda, justificando que a população era muito mista. Tal divisão acabou por potencializar ainda mais o uso da pertença à uma facção religiosa para a construção das identidades locais. Em 1860, o conflito entre druzos e cristãos se repetiu mais uma vez, mas dessa vez clamando muitas vítimas mais e, entre 1839 e 1860 tanto os territórios quanto o componente druzo ou maronita das identidades sociais do Monte Líbano foram redefinidos, polarizados e homogeneizados.

Como conclusão parcial, o sectarismo originado no Monte Líbano foi um produto do encontro colonial (e não apenas produto interno ou externo) e, como tal, deve ser entendido enquanto um fenômeno moderno (MAKDISI, 2000). O entendimento e o consequente uso do termo *ta'if* representando alianças sectárias foi potencializado por uma política negociada entre governantes, potências externas e elites locais, em que a população mais marginal (que somava a grande maioria) participou apenas na forma de revolta quanto às injustiças do regime patriarcal local. Enquanto a *'amma* (sobretudo cristã) contribuiu com a redução da influência do sistema de *muqata'ji*, estes últimos – ouvindo sussurros europeus – tiveram papel fundamental na reorganização das alianças e do discurso político local em termos mais sectários.

Foi papel da administração otomana promover e absorver o novo discurso, reformulando seu sistema administrativo local e formalizando a nova situação na forma de um novo regime territorial para maronitas e druzos no Monte Líbano. A Igreja Maronita, por sua vez, deve ser entendida como um dos principais articuladores do desenvolvimento de uma noção de identidade cada vez mais sectária. Em face à possibilidade da perda de autonomia e poder local – e contando com o suporte das novas bases locais do órfão Ancient Regime francês – a instituição esteve certamente à frente do remodelamento do arranjo de forças local (MAKDISI, 2000).

Depois do massacre druzo contra a revolta popular maronita de 1860, muitos maronitas buscaram refúgio em Beirute e adjacências – que até então era indiscutivelmente uma cidadela de maioria sunita. Mas é também por volta dessa época (depois de 1870) que muitos libaneses iniciam sua primeira grande onda de imigração.

De acordo com Akram Fouad Khater – em um dos pouquíssimos estudos sobre um período invisibilizado da história Libanesa (1870-1920) (KHATER, 2001) –, o estudo dessa imigração é importante por duas razões principais: a

primeira é que faz possível compreender a gênese de uma classe média urbana libanesa; a segunda é a que permite compreender o importante papel das mulheres em tal processo. É importante notar o peso de tal processo, já que cerca de um terço de todos os habitantes do Monte Líbano emigraram para o Novo Mundo entre 1890 e o início da Primeira Guerra Mundial, sendo que a grande maioria era *fellabin* (plural para *fellah*, significando pequenos agricultores que, em geral, não possuem terra). Colômbia, Argentina e sobretudo Brasil e Estados Unidos foram alguns dos principais destinos desses emigrantes.

Enquanto alguns historiadores tendem a defender a hipótese de que essa migração em massa ocorreu sobretudo por conta dos conflitos das décadas precedentes, para Khater tal fenômeno encontra sua raiz com base sobretudo em um espírito empreendedor libanês, motivado, dessa vez, pelo contato com o Ocidente moderno que, cada vez mais, firmava suas bases nos arredores do Monte Líbano. Sua justificativa para tanto são traduções de cartas enviadas pelos migrantes aos parentes e esposos (as) cujo objetivo principal parece ser a acumulação de capital. Segundo Khater, a maioria retornou enquanto outra parte ficou sem condições (mas não sem desejo) para tanto.

Uma das consequências mais importantes da emigração foi a intensificação da formação de uma classe média no Monte Líbano e nas imediações de Beirute, processo iniciado com o estabelecimento de fábricas de seda (empreendimentos inicialmente sobretudo franceses e depois, em menor escala, locais) algumas décadas antes. Aquelas fábricas que foram criadas pelos locais funcionavam quase sempre em um esquema familiar: enquanto os homens administravam o negócio, eram as mulheres quem dominavam o trabalho produtivo. Aquelas – a grande maioria, de início –, que eram administradas por franceses ou ingleses empregavam apenas mulheres. Por causa da difícil situação para a agricultura, a renda das mulheres criou um desequilíbrio na estrutura familiar tradicional e a renda extrarreferente ao trabalho nas fábricas passou a gerar uma nova classe social produtiva urbana, dissociada da terra e do comércio.

Depois de 1890, sobretudo pelo baixo preço da seda produzida, muitos dos habitantes locais viram-se atraídos pelas oportunidades que pareciam existir no *majhar* (literalmente terra de imigração, mas entendido aqui enquanto um lugar mitológico de oportunidade social e financeira, atribuído ao Novo Mundo [Américas ou Amirka]). O estudo de Khater concentra-se sobretudo nos casos dos imigrantes que aportaram nos Estados Unidos e aponta para o fato de que ao menos ali a vida revelou-se muito difícil, sobretudo devido ao baixíssimo status social que o grupo adquiriu localmente (KHATER, 2001).

Como consequência, a maioria resolveu voltar, mas como a viagem naquele tempo exigia muito (sobretudo em termos econômicos) nem todos tiveram condições de fazê-la, e cerca de um terço de todos os que foram acabaram retornando. Aqueles que voltaram, entretanto, descobriram-se tão estrangeiros de volta à terra natal quanto no próprio *majbar*, já que dessa vez era a “cultura material que tinham acumulado (relógios, roupas, e até mesmo alguns poucos carros) [que] os fazia diferentes daqueles que tinham permanecido no Monte” (KHATER, 2001, p. 15).

Para além da “cultura material”, entretanto, os imigrantes retornados traziam consigo novas ideias de família, comportamento, organização social, desenvolvimento econômico e político etc. O principal limite da análise de Khater, portanto, talvez seja o de subestimar o papel de sujeitos de outras ordens religiosas, para o desenvolvimento da ideia de modernidade local, e o dos centros urbanos costeiros em relação ao Monte Líbano e, com isso, superestimar o papel das mulheres cristãs, como, por exemplo, ideólogos muçulmanos (de maioria sunita, mas também xiitas, ao lado de cristãos) da *Nabda* (o Renascimento árabe) iniciado ao final do século XIX e encerrado ao final da Primeira Guerra Mundial.

Como coloca Samir Kasir: “a *Nabda* foi então um renascimento cultural e a primeira onda de nacionalismo árabe, algo similar à cristalização do patriotismo italiano. Foi uma combinação da Renascença Europeia dos séculos XIV e XV e o do *Risorgimento*, mas sem uma rebelião armada, ou um Reino Piedmont para articulá-la” (KASIR, 2006, p. 45). Os centros do movimento foram indiscutivelmente Cairo e, depois, Beirute, mas mesmo em Cairo algumas das figuras-chave eram imigrantes libaneses. Para além disso, a imprensa libanesa tomou um papel central na produção e na divulgação literária do movimento.

Por conta das transformações trazidas pelos *émigrés*, pela *Nabda*, por processos concomitantes de transformação sociopolítica, econômica e religiosa local, consecutivos aos eventos de 1840 e 1860, ou ainda por outras possíveis causas, o *shuyukh* gradualmente perdeu uma parte considerável de seu poder à uma classe média urbana emergente e seu poder econômico.

No entanto, ainda que transformado, o sistema de *muqata’ji* continuaria sobrevivendo até os dias de hoje em meio a outras variáveis organizacionais tais como: instituições sectárias, classe social, utopias nacionalistas (seculares ou não) e outras que ainda pretendo aqui apresentar, assim como os estudos de Michael Gilsenan e John Gulick tendem a demonstrar (GULICK, 1967; GILSENAN, 1982; GILSENAN, 1996). Entendo que é apenas por meio da

inter-relação contextual na prática de eventos ou sujeitos entre essas variáveis que seja possível entender a construção das identidades sociais no Líbano contemporâneo.

A construção de uma nação

Antes de 1870 ainda não existia um conceito de Síria ou Monte Líbano enquanto nação. Primeiro por que a ideia de estado-nação ainda não existia na maior parte do mundo e também por que o Monte Líbano era parte do *Bilad Al-Sham*, assim como este era parte das terras árabes do Império Otomano. Como vimos, no entanto, isso não implica em ausência histórica de uma identidade local que incorpora parte da região adjacente ao Monte Líbano. Na verdade, entendo que o que existiu foi uma pluralidade de interpretações justificando a autonomia de certa área variável, mas que possuía o Monte Líbano sempre em seu núcleo, entendida como estando imersa em um contexto local ainda mais amplo. O lugar assim definido por diferentes atores possuía fronteiras simbólicas distintas que o ligava a vizinhos ora do Ocidente ora do Oriente.

De acordo com Khater, ideias nacionalistas teriam surgido justamente no *mahjar* (locais de emigração) por conta de dispositivos de contraste com o contato com o outro, ou por sua influência quando da volta à terra natal (KHATER, 2001). O primeiro partido secular nacionalista do Líbano, por exemplo – o Partido Socialista Nacional Sírio – teria suas bases em movimentos iniciados no Brasil (SA'ADEH, 2000). Mas como vimos também, inspirados nos tempos do domínio de Muhammad 'Ali sobre a Síria, e suas ideias nacionalistas, a *Nabda* foi um movimento que propulsionou não apenas novas estéticas artísticas, mas também estéticas políticas nacionalistas árabes em geral, sobretudo no Egito (Cairo) e na Síria (Beirute), e em menor escala também no Iraque (Bagdá) e no resto do mundo árabe.

Decisões tomadas pelos otomanos – agora sob o comando mais efetivo de Cemal Pasha e dos Jön Türkler (jovens turcos, em turco), sendo o sultanato uma instituição em franca decadência – na Primeira Guerra Mundial tiveram um imenso e definitivo impacto na redefinição sociopolítica do Oriente Médio.

A aliança dos otomanos com a Alemanha – muito por conta de uma relação econômica, política e militar que já datava de décadas atrás – potencializou a cobiça europeia nos territórios do Oriente Médio e proporcionou uma oportunidade ideal para sua obtenção. A guerra durou até 18 de novembro de 1918 e o pacto que selava o destino dos perdedores – o Tratado de Versailles – foi

assinado em 28 de junho de 1919. No entanto, foi outro tratado que marcou mais diretamente a história do Bilad Al-Sham.

Durante a guerra, foi ideia de Sir Mark Sykes criar o *Arab Bureau*, que ficaria responsável pelas relações entre os ingleses e os árabes. À época da guerra, os ingleses já possuíam o controle efetivo do Egito, mas para além disso, estavam interessados nos árabes também como potenciais aliados contra os otomanos.

Em um dado momento da guerra, um jovem tenente árabe desertou do exército Otomano estacionado em Galípoli e cruzou as linhas aliadas. O jovem tenente, clamando ter informações importantes sobre sociedades secretas localizadas sobretudo em Damasco e dispostas a começar uma insurreição contra os otomanos, foi levado às pressas para ser interrogado no Cairo. Afirmava o tenente Al-Faruqi que representava Hussein – o Emir de Mecca – que tais sociedades secretas operavam também sob seu controle. Como Al-Faruqi morreu pouco depois e como (soube-se depois) nem Hussein nem seu filho Faysal conheciam ou sequer tinham ouvido falar de Al-Faruqi, não se sabe ao certo as intenções do jovem desertor à época do evento. Ainda que Lord Kitchener entendesse que a liderança de Hussein era “mais espiritual do que política”, a atitude de Al-Faruqi fez os ingleses apostarem definitivamente na liderança de Hussein (FROMKIN, 1989).

A razão pela qual Hussein resolveu apoiar os aliados já cedo na guerra – já que dentro do Império otomano a visão era de que os alemães sairiam vencedores – foi sua descoberta de que os otomanos pretendiam depô-lo. Hussein chegou até mesmo a enviar Faysal à Istambul para lidar com os otomanos, mas as negociações não tiveram sucesso. Assim era, sem nada a oferecer, pois não possuía a aliança de muitos líderes árabes consigo e não tinha escolha a não ser apoiar os aliados na esperança de qualquer espólio que Hussein negociasse com os ingleses. A intervenção de Al-Faruqi fez com que os ingleses promettessem concessões não apenas para os árabes, mas também para a Rússia e a França (FROMKIN, 1989).

Como a França já há muito tempo tinha seus negócios e interesses na região do Monte Líbano e adjacências, e Beirute oferecia um importante porto-atulho para o Ocidente e para os ingleses uma *buffer zone* entre seus domínios no Egito e Palestina e aqueles dos russos (a quem mais temiam) serviria bem aos seus propósitos. Os aliados chegaram a um acordo conhecido como *sykes-picot* e foi firmado com base nas informações obtidas com Al-Faruqi. O acordo estipulava que a França teria total controle de um grande Monte Líbano, bem como controle sobre a Síria por meio de um governo-fantoches árabe

(a tentativa fracassada foi justamente com Faysal, que teve que mudar seus domínios para o Iraque, após negociações com os ingleses). Os ingleses, por seu lado, teriam controle mais direto sobre a Palestina, bem como governos-fantoches em outros estados (confederados ou não) (FROMKIN, 1989).

O resultado da aliança política completamente arbitrária dos aliados com Hussein, seguido da divisão também completamente arbitrária dos espólios de guerra (nesse caso os restos do esfalecido Império Otomano) foram revoltas populares na Síria (que incluía o Monte Líbano), Iraque, Afeganistão, Egito, Arábia Saudita, entre outros. Não apenas a construção de estados-nacionais (na forma de protetorados ou domínio direto) não obedecia às percepções étnicas, políticas, econômicas, sociais e/ou religiosas locais, mas já que em pouquíssimas instâncias as populações locais (nem mesmo as elites na maioria dos casos) foram consultadas, os governantes desses novos estados não gozavam de grande legitimidade local.

O fim da Primeira Guerra Mundial marca um período distinto da história do Líbano: o início da história do país enquanto um estado-nação. O mandato francês aproveitou a organização política do antigo sistema de *millet* e criou um sistema político quase que único no Líbano. Esse novo país, após uma ampliação fronteiriça em 1921 – e agora incluindo o Monte Líbano, as cidades litorâneas desde Trablus (Trípoli) até *Sur* (Tiro), o vale do *Beqa'* e o Jabal Amil – foi por eles chamado de *Grand Liban* e em 1926 teve sua constituição modelada. Em 1941, o Líbano foi tornado finalmente independente, mas apenas em uma operação conjunta de muçulmanos e cristãos, em 1943, deixou de vez o mandato francês por um governo local democrático.

O pacto nacional de 1943 previa então uma democracia confessional com base na ideia de *ta'if*, em seu sentido puramente sectário, e que garantiu atemporalmente a presidência da república a um maronita, o cargo de Primeiro Ministro aos sunitas e o de Porta Voz do parlamento aos xiitas, ao mesmo tempo em que dividia o número de assentos parlamentares em uma razão de seis cristãos para cada cinco muçulmanos de todas as confissões. Para que o sistema funcionasse, organizações religiosas foram aproveitadas (quando existentes e criadas quando não) para a formação de coordenações representacionais de diferentes grupos de sujeitos agrupados de acordo com sua fé. O sistema criado foi chamado de confessional.

O mandato francês no Líbano seguiu um modelo parecido com aquele já imposto por décadas na Argélia, isto é, com um ideal de expansão da cultura francesa (o que incluía língua, costumes e comportamento). As reações contra a criação do estado libanês com as fronteiras de 1921 foram muitas à época,

e movimentos populares contra a separação do país do resto da Síria (Bilad Al-Sham) passaram a ganhar vários adeptos. Entre os movimentos mais importantes está aquele do Partido Socialista Nacional Sírio de Antun Sa'adeh, que acabou sendo assassinado pelos franceses enquanto descia do avião quando retornava ao Líbano de seu exílio na Argentina (SA'ADEH, 2000).

A primeira guerra contra Israel foi iniciada em 1948 após a *Nakba* (a catástrofe – como os palestinos chamam a criação do estado de Israel e seu êxodo forçado) e teve como uma de suas principais consequências o estabelecimento de mais de 150.000 refugiados palestinos no Líbano, algo que viria num futuro próximo mudar a estrutura social libanesa para sempre. Dezenove anos depois, nova onda de migração palestina somou-se àquele contingente já existente no país.

Mas foi em 1970, quando a Organização de Libertação da Palestina foi expulsa da Jordânia, durante o chamado Setembro Negro, que a influência palestina fez-se sentir com muito maior intensidade no país. Sete anos mais tarde, tendo ocupando sobretudo o sul, ativistas da OLP acabaram entrando em conflito com grupos cristãos, mas também com os agricultores xiitas habitantes daquela área, representados pelo movimento social/grupo paramilitar xiita *Amal* (esperança), que apontava a culpa da invasão israelense de 1978, que assolava seu território, à organização palestina.

A origem do *Amal* pode ser traçada de volta até 1974, com a fundação do *al-Harakat Al-Mahrumin* (Movimento dos Deprivados) pelo líder carismático Musa al-Sadr, e marca o início da mobilização xiita como um movimento organizado no sul do Líbano. Anos depois, o Amal foi criado desde o Al-Harakat Al-Mahrumin, passando a possuir um braço armado (AJAMI, 1986; NORTON, 1988 e 1999). Dessa mesma época é também a segunda guerra civil libanesa (1975-1990) que, de modo geral (ainda que não permanente e nunca totalizante), agrupou muçulmanos de todas as *tawa'if* (inclusive os druzos) contra os cristãos (sobretudo os maronitas). O início da guerra é geralmente marcado como sendo o dia 13 de abril de 1975 quando, em retaliação ao ataque a uma igreja no subúrbio *Ain Al-Rummaneh* de Beirute Leste, que matou quatro pessoas, os falangistas mataram 30 civis palestinos que passavam pelo subúrbio. Como consequência, foi estipulada a famosa Linha Verde, separando Beirute em territórios cristãos (a leste) e muçulmanos (a oeste).

O evento demonstra, portanto, a formação de territorialidades e o extremismo com o qual esses deveriam ser defendidos. Desde o ponto de vista de alguns grupos maronitas, em um país com cerca de três milhões e meio de habitantes, os cerca de 500.000 palestinos (muitos deles *feda'yn* armados pela

OLP, de maioria sunita, representam uma quebra de equilíbrio radical em favor dos muçulmanos). Desde o ponto de vista muçulmano, o pretense equilíbrio do sistema político libanês era somente fachada. Desde 1932, não houve mais censos no país, o que demonstraria que enquanto a população cristã diminuiu drasticamente, a população muçulmana – e sobretudo xiita – havia crescido de forma considerável.

Por conta da Guerra Civil, de 1976, data também a presença do exército sírio dentro das fronteiras libanesas, já que tanto Damasco quanto grupos locais libaneses mantinham que sírios e libaneses eram apenas uma única nação com dois governos. Não há dúvidas de que o evento da Guerra Civil tornou então a *ta'ifiyah* o esqueleto da ideia de identidade social no Líbano; o que deve ser lembrado, entretanto, é que a história do país e seus cidadãos não começa em 1975 nem termina em 1990. Desde então, o rumo político do país iria alterar uma vez mais a rápida dinâmica política. O rápido crescimento demográfico e o grande desenvolvimento político dos xiitas sob a influência e liderança de figuras como Shams al-Din, Nabih Berri, Hassan Nasrallah e sobretudo Musa al-Sadr, estão definitivamente entre os eventos sociais mais importantes desde a década de 1970 para cá.

A importância da figura de Musa al-Sadr toma dimensões ainda bem maiores para a compreensão do Líbano contemporâneo do que apenas militante social e guia espiritual do *Amal*. A família Al-Sadr é umas das mais importantes com tradição acadêmica xiita (*ithna 'asharyah*). Muitos al-Sadr, sobretudo no Iran e no Iraque, assumiram algumas das posições-chave também enquanto ativistas políticos, tais como Ayatollah Baqir al-Sadr (executado por Saddam Hussein), ou Muqtada al-Sadr, líder do Exército do Mahdi (guia) no Iraque. Ainda que Musa al-Sadr tenha nascido e se criado no Irã (para além de alguns anos em treinamento no centro xiita de Najaf-Iraque), este clamava descendência libanesa.

Ainda assim, o desaparecimento do clérigo durante uma viagem à Líbia apenas aumentou o carisma e a dimensão mística da sua pessoa. Para alguns, ele passou a tomar o papel simbólico não apenas do mártir Hussein, mas também de Muhammad Al-Mahdi – o décimo segundo imã, cujo desaparecimento em 1874 gerou a elaboração cultural da ideia de *Taqyiah* (ocultamento). *Taqyiah* é parte da doutrina xiita (*ithna 'asharyyah*) que, ao mesmo tempo que permite o ocultamento da fé em tempos de perigo, gera uma espera messiânica pelos tempos em que o imã retornará de seu confinamento, para o triunfo final do Islam por todo o mundo. Como reflexo do milenarismo religioso local, assim como aconteceu com Muhammad (o profeta) depois de sua morte, as

instruções de Al-Sadr para que não fosse venerado e para que não houvessem celebrações não foram respeitadas, ou seja, o conteúdo da mensagem do líder não foi suficiente para conter impulsos da estética ritual da cultura popular do grupo.

Foi apenas em 1982, depois da segunda invasão israelense e do desaparecimento de Al-Sadr (1979), que o Hizbollah (partido de Deus) foi criado por dissidentes do *Amal*. O Hizbollah trouxe uma dramática transformação tanto da ideologia política entre a maioria dos xiitas quanto das dimensões religiosas e rituais – a forma como o grupo transformou as celebrações da *Ashura* demonstram como uma é inseparavelmente veículo da outra e vice-versa.

Ashura é o mais importante ritual xiita, pois comemora o evento do martírio de Hussein (filho de *‘Ali*) durante a batalha de Karbala, quando seu exército (xiita) foi totalmente destruído por aquele de Yazid, então califa da Dinastia Umaída sediada em Damasco (e, portanto, sunita). O evento foi historicamente atualizado como símbolo do martírio (e privação) dos xiitas e, portanto, geralmente celebrado como uma forma de luto quietista até pelo menos a década de 1970 e a Revolução Iraniana. No Líbano, entretanto, o Hizbollah foi responsável por uma mudança na performance do ritual: daquilo que chamou de uma performance ritual *taqlidi* (imitativa) para aquilo que chamou de *haqiqi* (que significa real, verdadeira, autêntica). Clérigos ligados ao Hizbollah lançaram por volta do meio da década de 1990 uma *fatwa* (edito religioso que toma o sentido de lei para os muçulmanos), condenando o *latam* (corte da testa e a batida com a palma da mão na ferida, para induzir ao sangramento) que caracterizava a comemoração imitativa popular.

A versão “autenticada” começou a aparecer nos subúrbios de Beirute e ao invés de sangue, os participantes giram ambos os braços para baixo e para cima, depois para longe do corpo e, finalmente, batem forte no peito com suas mãos (DEEB, 2005). Para o Hizbollah, essa era uma versão mais desenvolvida (*mutatanvvur*), além de autenticada, que Norton define como possuindo um “estilo militar” em *Dabieh* (periferia sul de Beirute e QG do Hizbollah) (NORTON, 2005). Para Deeb, tanto essa quanto outras mudanças – tais como a atualização metafórica do martírio de Hussein para um tema mais contemporâneo durante os *majalat* (reuniões; sermões) – produziram uma mudança de sentido do ritual: de luto pessoal a lição revolucionária.

Se, por um lado, desde os tempos de Al-Sadr e seu *harakat* até os tempos da hegemonia do Hizbollah sobre a população xiita (participação um tanto quanto tardia quando comparada àquela de maronitas, sunitas ou druzos) o xiismo passou a fazer cada vez mais parte da esfera política libanesa, por outro,

como parte de um mesmo movimento lógico, a política passou a fazer cada vez mais parte da religião para a maioria dos xiitas libaneses. No entanto, esse movimento histórico xiita, aqui muito sinteticamente delineado, deve ser lido apenas como exemplo de um movimento histórico mais amplo ocorrido com todas as principais *tawa'if* libanesas. Ao mesmo tempo, deve ser lembrado que a performance popular da *'Ashura tida* como “*taqlidi*” pelo Hizbollah ainda é encontrada no Líbano e, sobretudo em Nabatyeh (no sul do país), onde até mesmo alguns cristãos participam do evento. Ambos, o Amal e o Hizbollah – hoje, temporariamente aliados – traçam suas origens e justificam suas ações políticas e crenças religiosas por meio de uma interpretação própria das palavras e da vida de Musa Al-Sadr. Com o passar dos anos, entretanto, o *Amal* (movimento liderado hoje pelo porta-voz do Parlamento Nabih Berri) perdeu apoio popular e recursos materiais e políticos para o Hizbollah.

Foi especialmente por pressão do exército sírio e do Hizbollah, entre outros, que em 1985 o governo de Tel Aviv passou a desocupar o sul do Líbano, restringindo sua ocupação apenas a uma faixa no sul até 2000. O exército sírio, entretanto, permaneceria no país até momentos depois do início da Revolução dos Cedros, em 2005, precipitada após a morte do ex-Primeiro Ministro Rafik Al-Hariri (e outros intelectuais e políticos, tais como Samir Kasir) e motivada a acabar com a presença síria no país. O Hizbollah, entretanto, manteria suas armas até os dias de hoje, clamando ser a única garantia de que Israel não voltaria a invadir o país novamente.

A história mais recente do Líbano parece reforçar ainda mais uma das conclusões principais sobre a dinâmica social libanesa: ainda que maronitas, sunitas, xiitas e druzos sejam politicamente as mais fortes confissões libanesas, de acordo com o atual cenário são 18 os grupos confessionais – para além de um sem-número de outros não reconhecidos – cabendo a todos uma parcela do governo do país. A relação entre eles e a estrutura social libanesa, entretanto, está longe de poder ser entendida apenas em termos de sua relação para com o Estado. Sua importância sociopolítica relativa deve-se tanto à contínua pressão externa – Egito, Inglaterra, França, Estados Unidos, Israel, Palestina, Síria, Irã e outros – quanto à forma como essa pressão foi acomodada estratégica e simbolicamente pelos grupos locais.

O tecido social libanês contemporâneo

O cenário histórico desenhado nas seções anteriores ajudará a entender por que os diferentes grupos religiosos no Líbano não podem ser chamados simplesmente de tribos como querem alguns (JABAR, 2003). Tribos, como um

conceito, encontra-se tão repleto de significados exógenos que sua aplicação para a lógica social libanesa poderia ser danosa. Em primeiro lugar, apenas a menor parte da população atual libanesa tem (ou teve) ligações tribais, já que as histórias das populações do Monte Líbano (assim como do *Beqa'* e do Jabal Amil) são melhor caracterizadas de acordo com o sistema de *muqata'ji*; isto é, entendidas enquanto um sistema em que, aproveitando-se os líderes locais, as tribos ou habitantes das montanhas, eram ajustadas a uma lógica paternalista-clientelística ligada à posse e ao uso da terra. Além disso, tais grupos há muitos séculos estiveram em contato uns com os outros, imersos em uma superestrutura que os enquadra como parte de um único todo – hoje um estado-nação, ainda que atípico.

Também a ideia de castas como afirmam outros (SA'ADEH, 1993) é um tanto quanto imprecisa, já que nas definições clássicas o termo é empregado quando há uma interdependência holística – para usar o conceito de Luis Dumont (DUMONT, 1980) – organizada em termos de hierarquias estabelecidas entre as partes, enquanto no caso libanês, ainda que haja uma superestrutura envolvente representada pelo governo, não há interdependência lógica entre as partes, formando um todo hierárquico definido, muito pelo contrário, há tensão sectária, disputa pela proeminência de um ou outro grupo e, de quando em quando, guerra. Além disso, ainda que as *tawa'if* cumpram um papel sem dúvida fundamental para a vida política, social, econômica e religiosa local (ainda hoje uma das variáveis mais importantes para a construção das identidades sociais locais), existem ainda outras importantes variáveis a serem levadas em conta.

Embora o termo árabe comumente utilizado pelos libaneses *ta'if* signifique literalmente qualquer grupo de pessoas, hoje em dia é traduzido como ordem, facção religiosa; *ta'iffyyab* é então o nome dado a um sistema sociopolítico completamente organizado e dominado pelas *tawa'if*. No caso do Líbano, entretanto, os laços entre patrão e cliente do antigo sistema de *muqata'ji* ainda estão presentes em muitas partes do país (em umas mais do que outras) e algumas famílias ainda possuem certo poder sociopolítico por conta de seu papel no passado. Além disso, a abertura econômica para o capitalismo ocidental, os empreendimentos europeus locais (como as fábricas de seda na virada do século XIX para o século XX), a migração em massa para o Ocidente (reforçando para sempre os laços entre um e outro polo), entre outros fatores, contribuíram para a emergência de uma classe média secular que acabou mais tarde conquistando sujeitos de todos os estratos sociais.

O termo sistema confessional trata exclusivamente da forma tomada pelo estado libanês para lidar com a questão social, não implicando, necessariamente, ideia de que as *tawa'if* (mesmo entendidas de acordo com seu sentido mais contemporâneo) sejam sozinhas, as únicas instituições sociais locais. Quando vistas em detalhe e em ação, entretanto, a ação das organizações confessionais assemelha-se muito a um misto entre aquela dos partidos políticos e a dos movimentos sociais ocidentais contemporâneos. Grupos como o Hizbollah, por exemplo, trabalham próximos à comunidade, fomentando e financiando escolas, mesquitas, hospitais e outras instituições, ao mesmo tempo que participa da vida política do país com seus representantes legislativos. Tal estrutura é comum a outros grupos ativistas muçulmanos mesmo fora do Líbano, tais como a Al-Ikhuwan Al-Muslimun (irmandade muçulmana), o Hamas (na Palestina) e o Adalet ve Kalkinma Partisi (Partido da Justiça e Desenvolvimento na Turquia).

O fato de que qualquer demanda política deve ser representada pelos grupos confessionais, ao mesmo tempo que movimentos sociais locais tendem a ser cooptados por ONGs, outras instituições internacionais (devido à contínua pressão estrangeira nos afazeres da população local), ou os partidos políticos locais, faz com que as várias ideias emergentes de nação no Líbano compitam com muitas outras utopias em um contexto mais amplo – tais como a ideia de *umma* (comunidade pan-islâmica), pan-arabismo, utopia nacionalista reintegrativa à Síria – ou ainda num contexto mais reduzido – tais como o anterior isolamento e quietismo dos xiitas no sul e no vale do *Bega'*, o isolamento da comunidade cristã no Monte Líbano e no litoral norte de Beirute, e o imaginário integrativo com a diáspora no ocidente, o ideal do retorno ao curto emirado druzo nas Montanhas Shuf (este hoje muito mais uma sombra do passado), as demandas de reconhecimento nacional e cidadania nos campos de refugiados palestinos etc.

De modo geral, pode-se afirmar que no Líbano de hoje, enquanto o litoral é território de maioria sunita, as Montanhas *Shuf* é território de maioria druzo, e o Monte Líbano, bem como algumas praias entre Beirute (Beirut) e Jbail (Byblos) – Kaslik, Junieh etc. – são de maioria cristã, e o sul e o Vale do *Bega'* são xiitas. Beirute é um microcosmo que reproduz essa mesma divisão geográfica (mas não numérica), com a exceção de que não há exatamente um território druzo (cuja maioria se encontra esparsa em meio ao território sunita ao leste da cidade), ao mesmo tempo que a ocupação massiva dos subúrbios do sul da capital pelos xiitas deu-se apenas após as duas invasões israelenses (ao fim da década de 1970 e primeira metade da década de 1980).

Essa organização territorial tem consequências importantes para a política nacional como casamentos, separações, heranças e outras matérias de direito familiar que são regidas diretamente de acordo com o estatuto legislativo de cada *ta'if* – ao passo que o direito penal, por exemplo, é matéria para o direito nacional – cada uma dessas regiões tende a possuir certa autonomia bem como política jurídica administrativa e não apenas cultural e social. Assim, os druzos, por exemplo, muito embora seja o único grupo que não proíbe diretamente a passagem da herança para um sujeito de uma confissão distinta (Al-HALABI, 2005), possuem um código civil próprio que se sobrepõe às leis do Estado, que acaba dificultando tais operações, ao ponto de elas quase não existirem.

Já que a ocupação das cadeiras por legisladores e representantes executivos regionais obedece a porcentagens também regionais, as alianças políticas devem sempre ser conduzidas em nível regional (SALLOUKH, 2006). Assim, sunitas e greco-ortodoxos são em geral aliados na província norte de Akkar, ao mesmo tempo reflexo e consequência de aliança entre certas famílias, decorrentes ainda do sistema de *muqata'ji* que continua a existir em paralelo a outras formas de organização social até os dias de hoje, no *Beqa'* ou no *Metn*, a equação pode ser bem diferente.

Contrariamente a muitos autores, em seu estudo sobre Trípoli John Gulick diferencia religião e *ta'if*. Enquanto o primeiro diz respeito à fé e sua expressão, o último está relacionado à organização sociopolítica do primeiro, na forma de um sistema político representacional. Para ele, *ta'ife* e família são os mais preeminentes provedores de bem-estar social em Trípoli e, geralmente, no resto da cultura local, sendo que as mais importantes unidades de segurança social na cidade são: parentesco, *ta'if* e vila ou região de origem (GULICK, 1967).

Relações e alianças que cruzam diferentes *tama'ifs* são também importantes ainda que, em efeito, tendam a ocorrer apenas entre “pessoas de prestígio”. Gulick não nos traz o termo árabe original para “prestígio”, mas é importante ressaltar que outros autores, tal como Michael Gilsenan (GILSENAN, 1996), também apontam para a centralidade dessa noção. Os estudos de Gulick e Gilsenan demonstram que ao menos em partes rurais do Líbano (e não necessariamente o Monte Líbano apenas), *Labaqah* (prestígio), *sharif* (honra), *hasab wa nasab* (status herdado genealógicamente e construído ao longo da vida [termos tidos como inseparáveis]), *majd* (glória), *qima* (valor do homem), *markaz* (status social), *sum'a* (reputação) e outras, conceitos frequentemente associados à figura dos *shuyukh* ou *muqata'ji* não são apenas coisas do passado.

A história local política tornou-se em parte um negócio religioso sobretudo porque a política de Estado no Líbano diz respeito ao Pacto Nacional. Ainda

assim, tratar ambos como sinônimos seria academicamente ignorar a dinâmica social popular local, de forma equivalente ao que fizeram por ignorância ou negligência política as potências europeias com relação aos espólios de guerra otomanos da Primeira Guerra Mundial.

A primeira razão é a coexistência do sistema clientelístico e da importância social que toma também a ideia mais estrita de “classe” no Líbano. Depois, por que há (e sempre houve, como demonstrado) considerável oposição ao sistema confessional desde a criação do Líbano como um estado-nação. Historicamente, alguns exemplos de partidos antissectaristas podem ser de dois diferentes partidos comunistas ativos sobretudo nos idos da década de 1950 e 1960 (os preferidos pela maioria dos xiitas), o SSNP (Partido Nacional Socialista Sírio), enquanto atualmente a *Al-Tayyar al-Watani al-Hurr* (Corrente Nacional Livre), liderada pelo maronita veterano da Guerra Civil, General Michel ‘Awn, hoje alinhado a muitos sindicatos trabalhistas e à parte da elite intelectual secular universitária e, ao mesmo tempo, aos partidos/movimentos sociais xiitas Hizbollah e Amal.

Por fim, por que nem todos os indivíduos de uma mesma confissão seguem os partidos que seriam considerados suas mais imediatas opções. Muitos cristãos deploram o *al-Kataib* (Partido Falangista; partido cristão de extrema direita responsável, entre outros, pelo massacre dos campos de refugiados palestinos Sabra e Shatila, durante a Guerra Civil de 1975-1990) ou outros movimentos cristãos; não são todos os druzos que apoiam o *Al-Hizb Al-Taquadummi Al-Ishtiraki* (Partido Socialista Progressivo) de seu líder no governo Walid Jumblat (filho de Kamal Jumblat) e, da mesma forma, são muitos os xiitas que não estão de acordo com a plataforma do Hizbollah ou com a do agora parceiro Amal.

Para que se tenha ideia do grau de variância das alianças políticas no tempo, basta ter em mente que a recente Revolução dos Cedros – iniciada com o assassinato do ex-Primeiro Ministro Rafik Al-Hariri, em 2005, jogou do dia para a noite sunitas, druzos (antigos rivais dos cristãos e sobretudo dos falangistas) e virtualmente quase todos os outros movimentos sociais e partidos políticos contra o Hizbollah e seus aliados sírios (como os SSNPs, por exemplo); isso, menos de três décadas após o fim da terrível guerra civil entre cristãos e muçulmanos. Michel ‘Awn que, mesmo tendo se alinhado primeiro a favor e depois lutado contra falangistas no passado, encontra-se desde pouco depois da Revolução dos Cedros aliado a Hassan Nazrallah (líder e mentor espiritual do Hizbollah) e sua coalizão “de esquerda”. Assim como esses exemplos, de semelhantes laços, intensidade, duração e porosidade, são

feitas a maioria das alianças políticas no Líbano, onde a pertença ao que se convencionou e oficializou chamar *ta'if* representa apenas uma parcela da lógica das relações sociopolíticas locais.

A homogeneidade e a imobilidade das *tawa'if* libanesas foram em parte um constructo colonial otomano-europeu-local, resultado de uma tentativa de organização e de dominação discursiva e prática e, em parte, um constructo interpretativo ocidental moderno, com o fim de organização e dominação, ao menos discursiva, da realidade local (empreendimento ao qual nem o antropólogo escapa).

Essa imaginação (orientalista ou não) do Líbano que persiste até os dias de hoje, tende a reduzir o entendimento da organização social local enquanto um conflito entre castas, tribos, etnias ou ordens religiosas que assim se comportariam e, como tal, tradicional (significando aqui apenas pré-moderno) ou não moderno (no caso da tese da simples incompatibilidade, e não atraso, local a ideias e práticas modernas).

Como demonstrado, a tomada da *ta'ifjahl*, tal como instituída no Líbano desde o mandato francês, como variável única do fracionamento social libanês, relega a segundo plano ou subsume completamente a existência de outras variáveis em operação, na prática das relações políticas e sociais locais. Mas o Líbano (seus sujeitos e instituições) deve ser entendido enquanto consequência de um projeto moderno de estado-nação, ainda que a ideia de nação ali tenha mais competição do que talvez a grande maioria dos estados-nações modernos tenha, para a formação e acionamento mais definitivo das identidades de seus cidadãos, fato compreensível em um país de tão constantes trepidações sociopolíticas, religiosas e econômicas.

Justamente por conta da sua construção enquanto o “outro” – polo idealmente oposto ao Ocidente –, as transformações parecem obedecer sempre à lógica da estrutura mais visível. Essa estrutura é ligada aos interesses dos grupos confessionais porque, acima de tudo, foi ou é institucionalizada e legitimada localmente. Além disso, desde um ponto de vista ocidental, tal lógica respeita um imaginário orientalista para aqueles que se querem tão distantes. Algo que tanto a estrutura política do país quanto as guerras catalisa, organiza e torna ainda mais profundo.

Para concluir, durante o bombardeio israelense de 2006 encontrava-me no Líbano para parte da minha pesquisa de campo de doutorado no país e pude, por isso, presenciar um insipiente movimento social, fruto de um sentimento de unidade nacional. Naquela ocasião, a primeira coisa que percebi quanto

à interação social entre os mais variados grupos do país foi que mudança dramática de contexto por vezes muda também drasticamente papéis sociais e o tecido das redes sociais. Eu presenciava um “evento crítico”, segundo os termos de Vena Das (DAS, 1995).

Depois dos primeiros dias da guerra passei a trabalhar como voluntário em uma escola cristã para onde refugiados vindos de todo o país – sobretudo do sul (de maioria xiita) – foram trazidos. Meu papel era o de trazer água e comida, quando pudesse, e de permanecer ali oferecendo os ouvidos e os ombros como companhia. A situação era extrema, já que o governo não tinha tido condições de organizar esse tipo de atividades ainda e muitos, além de outras privações, chegavam a passar fome e sede. Os organizadores eram cristãos da vizinhança de Ashrafyeh, onde o QG do partido extremista cristão falangista estava localizado. Ainda assim, o evento me propiciou uma experiência bem diferente daquela que eu teria se as *tawa'if* libanesas fossem mesmo tão impenetravelmente isoladas e em conflito – grupos de todas as fés convivendo em paz e sentindo-se identificados uns aos outros, diante de uma ameaça que entendiam emanar de fora do país.

O capital social não sectário levantado por tal movimento, alavancado por conta da guerra, seja talvez de mais difícil geração em tempos não tão críticos quanto aquele. Talvez, como sugerido no caso de alguns rituais, como Gregory Bateson sobre o *naven* (BATESON, 1968), Roberto da Matta (DAMATTA, 1978) sobre o carnaval, Victor Turner sobre a *haji* (TURNER, 1974) e Arnold VanGep de forma mais teórica (VANGENEP, 1972), seja justamente por que tais rituais são eventos críticos (ainda que periódicos) para que a ordem social fique momentaneamente suspensa. Minha experiência com os voluntários no Líbano inclina a ressaltar um momento anterior ao surgimento de qualquer ordem social que, afinal de contas, nunca é estática em parte alguma, muito menos no Líbano. Não apenas aprendi que o potencial para tal “inversão” da lógica sectária estava incorporado no *ethos* daqueles libaneses, mas reforçou ainda mais meu entendimento sobre o peso da dinâmica entre algumas das principais variáveis identitárias no Líbano, compreendendo que pode haver também um lugar bastante comum entre as várias noções libanesas de nação.

Referências

- Al-HALABI, A. **Les Druzes**: Vivre avec L'Avenir. Beirute: Dar An-Nahar, 2005.
- AJAMI, F. **The Vanished Imam**. New York: Cornell University Press, 1986.
- BATESON, G. **Naven**. Stanford: Stanford University Press, 1968.
- DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DAS, V. **Critical Events**: An Anthropological Perspective on Contemporary India. Oxford: Oxford University Press, 1995
- DEEB, L. From Mourning to Activism: Sayyedeh Zaynab, Lebanese Shi'i Women, and the Transformation of 'Ashura. In: AGHAIE, K. **The Women of Karbala**. Austin: University of Texas Press, 2005.
- DUMONT, L. **Homo Hierarchicus**: The Caste System and Its Implications. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. The Nuer of Southern Sudan. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). **African Political Systems**. London: Keegan Paul International, 1994.
- FROMKIN, D. **A Peace to end All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East**. New York: Henry Holt and Company, 1989.
- GILSENAN, M. **Recognizing Islam**: Religion and Society in the Modern Arab World. New York: Pantheon Books, 1982.
- GILSENAN, M. **Lords of The Lebanese Marches**: Violence & Narrative in an Arab Society. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- GENDZIER, I. **Notes From The Minefield**: United States Intervention in Lebanon and Middle East, 1945-1958. New York: Columbia University Press, 2006.
- GULICK, J. **Tripoli**. A Modern Arab City. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- JABAR, F. A.; DAWOD, H. **Tribes and Power**: Nationalism and Ethnicity in the Middle East. Londres: Saqi Books, 2003.
- KASSIR, S. **Being Arab**. New York: Verso, 2006.
-

- KHATER, A. F. **Inventing Home**: Emigration, Gender, and Middle Class in Lebanon, 1870-1920. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- HOURANI, A. **A History of Arab Peoples**. New York: Warner Books, 1992.
- LAPIDUS, I. M. **A history of islamic societies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Elementary structures of kinship**. Cambridge: Beacon Press, 1971.
- LINDHOLM, C. **The Islamic Middle East**: Tradition and Change. Oxford: Blackwell, 2002.
- MAKDISI, U. **The Culture of ta'ifarism**: community, History, and Violence in nineteenth-century ottoman Lebanon. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- NORTON, R. **Amal and the Shi'a**: struggle for the soul of Lebanon. Austin: Texas University Press, 1988.
- NORTON, R. **Hizballah of Lebanon**: Extremist Ideals vs. Mundane Politics. New York: Council for Foreign Relations, 1999.
- NORTON, R. Ritual, blood and shiite identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon. In: CHELKOWSKY, P. **The Drama Review**. Winter: The University of Michigan Press, 2005.
- SA'ADEH, S. **The Social Structure of Lebanon**: Democracy of Servitude. Beirut: An-Nahar, 1993.
- SA'ADEH, S. **Antun Saadeh and the democracy in geographic Syria**. Londres: Folio, 2000.
- SALIBI, K. **A House of many mansions**: The History of Lebanon Reconsidered. Los Angeles: University of California Press, 1988.
- SALLOUKH, B. The Limits of electoral engineering in divided societies. Elections in Postwar Lebanon. **Revue Canadienne de Science Politique**, v. 39, n. 3, Septembre 2006, p. 635-655.
- SCHIOCCHET, L. A. Resenha de Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East. **Revista de Antropologia**, Curitiba: UFPR, v. 5, 2004.
- SCHIOCCHET, L. A. **Refugee lives**: Ritual and Belonging in Two Palestinian Refugee Camps in Lebanon. 2010. Tese (PhD) - Departamento de Antropologia da Boston University, 2010.
-

SCHIOCCHE'T, L. A. Deus Traz Pelo Mar: Conhecimento e Conflito Sócio-Ambiental no Espaço Caiçara da Pesca Marítima do Sul do Brasil. In: LITTLE, P. **Conhecimentos Tradicionais no Brasil**: Etnografias da Intercientificidade. No Prelo.

TRABOULSI, F. **A History of modern Lebanon**. Londres: Pluto Press, 2007.

TURNER, V. **Pilgrimages as Social Processes, in Dramas, Fields and Metaphors**: Symbolic Action in Human Society. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

VAN GENNEP, A. [1909]. Rites of Passage. Trans. VIZEDOM, M. B.; CAFFEE, G. L. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

WHITE, J. **Islamist Mobilization in Turkey**. Washington: University of Washington Press, 2002.

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 Antropologia Social (CIESAS, DF- México), com Bolsa Capes/MEC/Brasil (2009-2010). Tem experiência na área de Antropologia Política, Antropologia da Educação, Políticas Indigenistas e Indígenas, Movimentos e Organizações Indígenas, Etnologia Indígena e Povos Indígenas em Roraima, educação escolar indígena, com ênfase na Formação de Professores Indígenas, plano de manejo ambiental e etnomapeamento de terra indígena e assessoria em projetos sociais a organizações indígenas.

Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

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

e-mail: rodrigo.chaves73@gmail.com

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.

