

DO MITO NA CONTEMPORANEIDADE A INVENÇÃO DE IDENTIDADE: etnografia de grupos étnicos na fronteira Br-Gy

Mariana Cunha Pereira
mcunhap@yahoo.com.br
Universidade Federal de Goiás/UFG
Goiânia/Brasil

RESUMO:

O que apresento aqui é um recorte de minha tese de doutorado intitulada *A Ponte Imaginária: o trânsito interétnico na fronteira Brasil – Guiana*, naquele estudo discuto etnicidades e nacionalidades em situação de fronteira e mostro os processos identitários observáveis no âmbito das redes de relações sociais que se construíram com base na busca de serviços públicos e das relações de comércio na fronteira Brasil-Guiana¹. Constituem as relações de grupos étnicos e nacionais: os indígenas das etnias Macuxi e Wapixana, os Negros guianenses, os Brasileiros regionais e os Coolie (descendentes de Indianos)².

Pretendo neste texto apresentar como o mito se atualiza na contemporaneidade a partir do mito Macuxi que expressa à narrativa sobre o lugar onde vivem sua identidade étnica e seu poder enquanto plantadores e coletores da terra. Discuto a partir da narrativa dos entrevistados naquela pesquisa traços que podem compor a atualização do mito na contemporaneidade, levando-nos a perceber que os diferentes grupos étnicos da fronteira os expressam por categorias estruturais que recompõem o mito tradicional, a exemplo do que defende Leví-Strauss (2008) sobre a estrutura dos mitemas.

Este recorte em forma de artigo recorre às discussões teóricas de Cardoso de Oliveira (1976); Barth (1969); Leví-Strauss; Edmund Leach (1970); Mircea Eliade (1991) na possibilidade que as diferentes perspectivas teóricas possam contribuir para entender as narrativas e metanarrativas que atualizam o mito.

PALAVRAS CHAVE: MITO; FRONTEIRA; IDENTIDADE.

THE MYTH IN THE CONTEMPORANEITY TO INVENTION OF IDENTITY: Ethnography of the ethnic groups in the frontier Br- Gu

Mariana Cunha Pereira
mcunhap@yahoo.com.br
Federal University of Goiás/FUG
Goiânia/Brazil

ABSTRAT:

¹ Guiana – significa “terra de muitas águas”, a identificação com este nome está na referência ao seu passado Ameríndio. Desde o processo de independência passou a chamar-se República Cooperativista da Guiana.

² Coolie ou Coly – é o termo atribuído aos descendentes de indianos de fala hindi. Os indianos que foram contratados como trabalhadores arrendados para substituir a mão de obra escrava negra quando em 1837 finaliza-se a escravidão negra. No entanto, o uso deste termo neste estudo remete, principalmente, ao processo de identificação dos descendentes de indianos, os Coolie, como o fazem na região da fronteira pesquisada.

What I show here is a clipping of my theses of PhD to be called “An Imaginary Bridge”, the inter-ethnic traffic in Brazil Frontier – Guyana; in this study I argue ethnicities and nationalities in a situation frontier and show the observable identity processes in the ambit of the social relations on the web, which will be built based in the research of public services and the business relationship in the Brazil – Guyana. Set up the relationship between ethnics and nationals groups: the indigenes of the ethnics Macuxis and Wapixana, Negros Guyanese, regionals Brazileros and the Coolie (descendent of Indians).

I pretend to show in this text how myth actualize in the contemporaneity from the myth Macuxis that express to the narrative about the place where they live, their identities and their power in collectors and planters of the soil. I also argue about the stories of the interviewers in that research dashes that can draw the actualization of the myth in the contemporaneity, take us to perceive the different ethnics groups of frontiers express by structural categories mend the traditional myths, an example of this Levi-Strauss defend (2008) about structures of Mitemas.

This clipping in an article way, go over the Cardoso de Oliveira's theoretical discussions (1976); Barth (1969); Levi Straus (2008); Edmund Leach (1970); Mircea Eliade (1991) in the possibility that different standpoints can contribute to understand the narratives and metanarratives that actualize the myth.

Key words: Myth, Frontier, and Identity.

Introdução

O que apresento aqui é um recorte de minha tese de doutorado intitulada *A Ponte Imaginária: o trânsito interétnico na fronteira Brasil – Guiana*, o objeto de estudo, naquela tese era à discussão sobre etnicidades, tendo como contextos os grupos étnicos indígenas, as nacionalidades dos povos que vivem na fronteira que também se constituem em grupos étnicos (Barth, 1990). Por conseguinte, naquele texto realizei uma etnografia dos processos identitários observáveis no âmbito das redes de relações sociais que se construíram com base na busca de serviços públicos e das relações de comércio na fronteira Brasil-Guiana. Importa aqui dizer que o conceito de fronteira no sentido cultural e simbólico vem sendo trabalhado pelos estudiosos do Grupo Interdisciplinar sobre Fronteiras/GEIFRON da Universidade Federal de Roraima em que participo. Neste conceito entendemos a fronteira a partir das redes de relações sociais que se constroem entre os espaços geopolíticos para além, portanto, dos espaços físicos limítrofes dos Estados-nação. No caso do Brasil – Guiana constituem as relações de grupos étnicos e nacionais: os indígenas das etnias Macuxi e Wapixana, os Negros guianenses, os Brasileiros regionais e os Coolie (descendentes de Indianos).

Pretendo neste texto apresentar como o mito se atualiza na contemporaneidade. A partir do mito Macuxi que expressa a narrativa sobre o lugar onde vivem sua identidade étnica e seu poder enquanto plantadores e coletores da terra. Mas, também, discuto a partir das narrativas e dados sobre os povos da fronteira. Desse modo apresento traços que podem compor a atualização do mito na contemporaneidade, levando-nos a perceber que os diferentes grupos étnicos na fronteira os expressam por categorias estruturais que recompõem o mito tradicional, a exemplo do que defende Leví-Strauss sobre a estrutura dos mitemas. E, nesse caso essas categorias estruturais trazem um vínculo com os processos que caracterizam a identidade do outro.

Como surgiu a temática

Quando das observações de campo para compor a tese registrei algumas situações e eventos dos quais destaco elementos constitutivos da criação de mitos, ou seja, da criação de explicações sagradas para aquele que o faz. Portanto, trabalho com o conceito de que mito é “uma narrativa sagrada”.

Segundo o antropólogo Edmund Leach (1970) “*a qualidade especial do Mito não é que seja falso, mas, que é teologicamente verdadeiro para os que crêem e um conto de fadas para os que não crêem.*” (pg.54).

Assim entendo que muitas das narrativas que os entrevistados se utilizam sobre: os espaços ou o modo de usá-los; o trabalho de ontem e de hoje ou modo de realizá-los; a vida e a morte; a relação com os deuses; e, neste caso em especial, as interpretações sobre as diferenças entre os grupos étnicos são atualizações dos mitos que se apresentam por um diversificado modo de comunicação da linguagem contemporânea.

Leví-Strauss, também define o mito a partir de uma questão que põe em discussão qual é a intenção de entendermos o mito? Ou o que informa nosso olhar ao discutir o mito? Assim, o diz:

Será que, para entendermos o que é um mito, só podemos, portanto, escolher entre a banalidade e o sofismo? Há quem afirme que cada sociedade expressa, em seus mitos, sentimentos fundamentais como o amor, ódio ou a vingança, que são compartilhados por toda a humanidade. Para outros os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos de difícil compreensão, astronômicos, meteorológicos, etc. As sociedades, no entanto, não são impermeáveis de interpretações positivas, ainda que adotem falsas interpretações. (Leví-Strauss, 2008, p.222).

Portanto, vejamos o mito Macuxi pelo qual entendemos a interpretação de território e da relação com a natureza para aqueles indígenas e posteriormente vejamos uma narrativa atualizada pela conjuntura sóciohistórica e atual.

contam esses povos que *Macunaíma* percebeu entre os dentes de uma cotia, adormecida de boca aberta, grãos de milho e vestígios de frutas que apenas ela conhecia; saiu, então, a perseguir o pequeno animal e deparou com a árvore *Wazacá* – a árvore da vida –, em cujos galhos cresciam todos os tipos de plantas cultivadas e silvestres de que os índios se alimentam. *Macunaíma* resolveu, então, cortar o tronco – *Piai* – da árvore *Wazacá*, que pendeu para a direção nordeste. Nessa direção, portanto, teriam caído todas as plantas comestíveis que se encontram até hoje, significativamente nas áreas cobertas de mata.

Do tronco da árvore *Wazacá* jorrou uma torrente de água que causou grande inundação naquele tempo primordial. Segundo o mito, esse tronco permanece: é o Monte Roraima, de onde fluem os cursos d'água que banham o território tradicional desses povos. O mito fala, assim, da origem do cultivo, que marca a humanidade, bem como de sua diferenciação étnica, expressa também na localização geográfica. (SANITILLI acesso ISA).

Neste mito há a interpretação desses indígenas quanto à necessidade sobre: o cultivo da terra; o trabalho com as plantações que garantem a sobrevivência; o poder de quem tem o conhecimento sobre como produzir seu alimento. Entretanto, no mito há sempre a polaridade, de um lado está a terra e do outro a água; de um lado está à vida de outro a morte; de um lado o homem de outro o deus. Nesse mito pode-se perceber a noção de território que é tão cara aos grupos indígenas, é sabido que para estes o território é um espaço que possui três significados - local pra morar, local pra plantar e local pra pescar ou caçar.

Hoje, reforçar o mito da origem diante do não-indígena e da sociedade envolventeⁱ perante os conflitos que existem com as terras indígenas é sem dúvida uma necessidade que se impõe às etnias que ao longo do processo de relações sociais de contato, sem dúvida, têm aprendido a importância de afirmar sua identidade. A relação de contato nas últimas três décadas, no Brasil, tem se construído em torno da oferta e reivindicações de políticas públicas e isso, sem dúvida, tem se realizado com base num processo de afirmação e autoafirmação de identidades, portanto, o mito enquanto elemento constitutivo da afirmação de identidades é sem dúvida um elemento estruturante que é reinventado.

Na atual conjuntura de Roraima, estado da região norte do Brasil, este é um fato inevitável, para as etnias que vivem ali. É imperativo um atual e contínuo processo de reforçar sua identidade enquanto direito social a terra e aos direitos humanos.

Creio que os Mitos na Contemporaneidade, também, são narrativas sagradas elaboradas por grupos étnicos que revelam a partir da linguagem e diante uma situação conjuntural os conflitos de cunho individual e social. São conflitos políticos causados pelos atuais modos de dominação. Evidentemente, de dominação do não-Indígena em relação ao Indígena. São narrativas sagradas porque, em última instância, trazem elementos da composição do mito tradicional na medida que não estabelecem distinção entre Natureza e Cultura; E/ou expressam a tragédia diante da rebeldia ou da inércia, e por fim a construção de uma explicação com base na polaridade.

O mito na contemporaneidade jamais romperia com o sagrado posto que dessa linguagem subjetiva se expressa e, a partir dela se faz reconhecer na dialética da diferença. Dito de outro modo, o mito na contemporaneidade não perde a dimensão do sagrado porque se faz numa linguagem subjetiva encharcada de simbologia e estética de um contexto cultural e local.

Para Lévi-Strauss a mitologia tem início como uma tradição oral interligada ao ritual religioso. E embora se realize pela história oral, correndo o risco de ser desvirtuada, ainda assim se mantêm os elementos estruturais dessa explicação. Para ele há inúmeras fontes para interpretar o mito. Gostaria de citar apenas a que me parece significativa para a hipótese de que os mitos se atualizam, na contemporaneidade diante a conjuntura de conflitos as quais um grupo étnico pode está envolvido. Uma dessas fontes é a noção de que *“os mitos expressam desejos inconscientes que, de algum modo, são incompatíveis com a experiência consciente”*. E, Lévi-Strauss também discute que no mito há uma produção de linguagem (língua e fala) que questiona ou pelo menos põe em outra lógica a relação com o tempo. Para o autor:

...Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” – em todo caso, “há muito tempo”. Mas, o valor intrínseco a ele atribuído provém dos fatos de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (Lévi-Strauss, 2008,p.224).

Narrativas de hoje e a expressão do mito na contemporaneidade

Durante a pesquisa de campo, ao entrevistar um indígena Wapixana, encontrei como resposta à pergunta - Como o Srº conheceu a missão evangélica lá no garimpo? Sua narrativa é composta de fatos trágicos, de sentidos e significados que corroboram entre o sagrado e o profano; seus desejos inconscientes descritos, entre o que ele representa na sociedade envolvente enquanto parte de uma estrutura de desigualdades sociais em que ao

indígena são negados os direitos humanos, o fazem transitar entre as possibilidades reais que a estrutura de classes não lhe permitiria.

Vejamos o que nos diz o entrevistado:

Noberto: Eu conheci através de Deus, através da missionária. Ela chegava assim e dizia: irmão! Eu dizia: eu não sou irmão não. [...] Ela dizia: você vai pra onde? E eu dizia vou pro garimpo. Ai ela dizia: olhe, cuidado. Se você for para o garimpo agora vai ter grande enfermidade sobre ti. Vai primeiro na igreja, vai pelo menos uma noite. Depois tu vais [pro garimpo]. Ai eu dizia: não. Não posso. Eu já sou crente. Eu creio em Deus. Ela dizia: Tu já aceitou Jesus? E eu dizia: eu já aceitei desde o dia em que eu nasci. Eu não sabia de nada. Ai um dia ela foi embora. Quando eu cheguei lá (no garimpo) dois dias, depois eu dei febre. Quase morro. Ai eu lembrei. Foi bem o que aquela crente falou. Acho que aquela crente jogou macumba em mim.

Os evangélicos (das mais diferentes igrejas) têm conquistado grande quantidade de fiéis entre os povos indígenas da Guiana, geralmente convencidos pelo discurso que “Deus providenciará para eles uma vida melhor que aquela”. Na maioria das vezes são homens que vivem em garimpos sujeitos inevitavelmente às situações de riscos de acidentes e doenças, mesmo assim os missionários fazem uso do discurso sobre os infortúnios de que, “Deus está, através deles (missionários), mandando avisar o que irá acontecer”. Facilmente conseguem convencê-los, ainda que com argumentos tão frágeis que, obviamente seriam previsíveis diante daquela realidade.

A abordagem das igrejas pentecostais aos indígenas brasileiros se dá por via de trabalhos missionários de evangelização e também de ajuda humanitária e, também, tem crescido a largos passos. De certo modo o que eles vivenciam nessa experiência religiosa de contato traz possibilidades de explicação para o difícil contexto social em que estão e isso ajuda a uma redefinição da narrativa do mito. Ali o sentido de cultura trabalhado por Leví-Strauss parece se expressar posto que os aspectos simbólicos da linguagem reconstituam as partes do todo e as explicações sobrenaturais do que virá acontecer apresenta-se na sua narrativa como se separando o todo das partes. Senão vejamos:

[...] Outra vez lá pra o BV – 08, viajei pra Boavista fui vender ouro[...] aí apareceu mulher de novo, outra mulher. Uma jovem bonita, missionária. Ela disse: convide ele e vamos pra igreja. Vamos lá orar porque a sua viagem está muito perigosa. Ai eu disse: É? Duvidando. Não acredito. Como é que Deus vai falar para uma mulher dessa, pecadora, e não fala pra mim? Na mesma noite viajamos. Peguei o carro dirigi, até uns 50 km. Aí eu entreguei na mão do meu amigo, ai ele pegou e dirigiu. Mesmo quando pegou o carro, parece que uns 5 km ai o carro virou com nós. Aí morreu quatro mulher, eu também me quebrei, meu queixo, meu braço. Aí eu fui lembrando que a mulher tinha me avisado que não era pra eu ir que a viagem era perigosa.[...]saber que Deus usa o ser humano para falar. Até hoje depois eu pensei: Jesus se tu existe vai me dar dois quilos de

ouro entre uma semana. Se você me dar eu vou virar crente, eu não sabia que era aceitar Jesus. Aí quando foi uma semana Deus deu dois quilos de ouro lá no garimpo.[...]Nós éramos três trabalhando e cada um com dois quilos. Aí eu lembrei. Eu orava a Deus. Deus me curou de malária. Eu mesmo sozinho falando com Deus. Aí a voz dizia pra mim que ele tinha me chamado pra ser servo e levar a sua mensagem ao mundo inteiro. Aí eu chorei [...]eu chorei em baixo de uma árvore grande lá na mata. Eu creio que nesse dia eu aceitei Jesus. Quando foi no outro dia eu sai lá na cidade e eu disse: Jesus [...] Deus enviou homem para pagar minha passagem e viajar de avião. Aí eu não paguei nada. Sem saber que eu tinha dois quilos. Aí quando cheguei na igreja assembléia de Deus [...]O pastor me perguntou: você é crente? Eu falei: sou. Você aceitou aonde? [eu respondi] numa igreja acolá. Quando você aceitou alguém orou na tua cabeça? Eu disse: não. [ele falou] então tu não aceitou não. Tu não quer aceitar Jesus? Eu disse: eu quero. Eu quero ser missionário. [...] Quem quer aceitar Jesus? e aí o primeiro a levantar era eu no meio da multidão, na frente da igreja. Aí eu aceitei Jesus e de lá até hoje eu fiz o curso[...] Eu não sabia nem escrever e nem ler. Deus me libertou. Hoje eu sei falar nove linguagem.[referia-se a idiomas].

Confluindo com a dimensão que o fenômeno do alastramento das religiões evangélicas apresenta o entrevistado, Sr. Noberto indígena Wapixana, disse que fazia parte da Igreja *Assembléia de Deus Ministério de Madureira* em Manaus/Amazonas e que ali em Boa Vista estava para iniciar uma célula daquela igreja. Quando narrava sobre “como aceitou Jesus”, reconheceu que, a partir daí, sua vida mudou totalmente. Seu entendimento apontava para a descoberta na fé que o levou a participar do mundo: “Aí eu aceitei Jesus e de lá até hoje eu fiz o curso[...] Eu não sabia nem escrever e nem ler. Deus me libertou. Hoje eu sei falar nove linguagem”. Em sua narrativa sobre a religião estava à perspectiva de se fazer membro da sociedade não-indígena por meio da escrita, da leitura, do conhecimento de outros países e de várias línguas. Agora, passada sua missão, em Manaus, “Deus o mandara” ser “pastor missionário” em Bonfim, cidade de pequeno porte na fronteira Brasil - Guiana. Ao final do culto era este o discurso que fez aos demais. Estava convencido de que foi a mão de Deus que o levou a Bonfim “que ali os irmãos estavam precisando muito” e ali, segundo ele já ocorrera muita desunião. A mesma credence ele demonstrou ao explicar-me o quanto foi teimoso quando “Deus estava lhe mostrando” por meio de uma missionária que profetizou várias desgraças que iam lhe ocorrer no garimpo e ele não acreditou.

Segundo essas narrativas estão presentes alguns elementos estruturais do mito Deus / Diabo (encarnada na Mulher); Vida / Morte (criar igreja e sair do garimpo); Fé /Razão (religião saída para deixar a busca do ouro que representa a razão). Já a evangelização está articulada a um possível projeto de autodeterminação enquanto alternativa para um grupo

socialmente estigmatizado (os indígenas) por não dominarem os códigos da sociedade envolvente. A autodeterminação nesse caso aponta para ascensão com o aprendizado dos diferentes idiomas e da possibilidade de viajar e conhecer outros países.

Cito aqui outro antropólogo Mircea Eliade (1991) para quem as situações limites do homem atravessam qualquer cultura, porque as imagens e os símbolos permitem que culturas estejam abertas. Assim, o mito que evoca alguns símbolos da sociedade envolvente em que o grupo étnico está situado pode revelar a condição humana, enquanto modo de existência próprio em um universo. E se para esse autor é possível que se discuta o sentido do mito, do arquétipo, do ritual na vida das sociedades “arcaicas”, posto que seja possível que estes revelam uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao cosmos e a si mesmo, também o é na sociedade contemporânea na qual muito desses símbolos já fazem parte da vida social do grupo étnico.

Diante disso, discuto, com base nos estudos etnográficos que realizei como se caracterizam os grupos étnicos que participam desse trânsito: tanto na sua composição em cada cenário nacional quanto no reaparecimento de subjetividades subsumidas por relações autoritárias de projetos nacionais e de revitalização de identidades estimuladas pela relação entre o Estado nacional e os grupos étnicos situados na fronteira.

A pluralidade étnica naquela fronteira internacional se expressa nas identidades e modo de vida relacionada às categorias nativas com as quais se autoidentificam e são identificados uns aos outros: “negro inglês” ou “negro guianense”, para identificar os **negros**; “caboclo” para definir os **índios**; “misturado” para referir-se a um **descendente indígena**; “inglês”, quando se deseja identificar **guianenses indistintamente** (brancos e os descendentes da mestiçagem com; europeu, negros, índios, chineses e indianos. E ainda há o uso das categorias nativas relativas à **descendência pelas nacionalidades**: brasileira, guianense, portugueses e chineses, e por fim a categoria nativa “coolie” para referir-se aos descendentes de indianos.

Essas diferentes categorizações nativas demonstram o elemento estruturante que compõe o mito na contemporaneidade, qual seja, o modo como cada um constrói uma narrativa sobre o outro. O contexto é o trânsito interétnico da fronteira. Os moradores da fronteira atualizam os mitos pelas relações binárias (nós e o outro; deus e o diabo; bom e mal), mas, essas relações binárias dizem das caracterizações que são locais, ou seja,

narrativas que se constroem com base na cultura local e por conseguinte se atualizam no jogo das relações sociais.

Nesse sentido as diferentes narrativas registradas naquela fronteira me mostravam que há em curso uma história contra-hegemônica que se inicia desde quando os indígenas e os povos negros da Guiana iniciaram seus processos de resistência à inserção da cultura branca europeia sobre as culturas dos grupos étnicos que ali viviam. Quando a cultura europeia dos colonizadores ingleses veio sobrepor-se aos indígenas Macuxi e Wapixana; sobrepor-se aos indianos trazidos pelos contratos de trabalho; e por fim sobrepor-se aos afroguianenses.

As inferências elencadas nesse texto só foram possíveis a partir da pesquisa de campo realizada nos espaços e eventos sociais etnografados na fronteira. Esses lugares e eventos ajudam a integrar e/ou agregar aqueles povos, a exemplo: a festa de rodeio, o encontro de abertura da praia do rio Tacutu, cultos evangélicos, as festas de reggae e as festas do dia do índio em sete comunidades da Serra da Lua.

Os grupos étnicos daquela fronteira quando ali se encontram em eventos socioculturais interagem diante do objetivo que os movimenta, mediados por noções e pré-noções etnocêntricas. E em todas essas manifestações etnocêntricas o mito é trazido à tona para dizer do “outro”. A exemplo da festa de rodeio: as atividades de dança, namoros, reencontros com familiares e práticas de comércio que se permitem a alguns brasileiros durante o evento. Configuram-se em situação de limites de fronteira do grupo étnico (Barth, 1969)³ como resultado da mediação das relações interétnicas em meio à diversidade cultural entre esses grupos. Ao mesmo tempo em que resgata em que lugar na narrativa está hoje à noção de criação, de origem do grupo étnico.

Para Barth (1969), quando isto ocorre é porque se mantêm as fronteiras do grupo étnico. Ele discute que pessoas de diferentes grupos, ao interagirem entre si, ainda, assim, permanecem as diferenças culturais mesmo que a interação produza similaridades. Estas, porém fazem parte das relações de contato entre os grupos étnicos e permitem a estruturação das interações que revelam as diferenças culturais.

³ - Barth (1969) explica que se podem delimitar as fronteiras dos grupos étnicos da seguinte forma: “Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente ‘jogando o mesmo jogo’, e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade. De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo” Pg.196

Cada grupo étnico parece conhecer as regras e os limites das fronteiras culturais entre si, entretanto a que compreender-se que esses grupos estão em uma mesma dimensão de poder. Fica explícito, nas regras internas, que delineiam as formas de comportamento que em ultima caso a relação de alteridade vai depender muito do que se conhece sobre o mito de origem, por exemplo, pois o saber sobre esse mito poderá mediar a relação com o “outro” na região transfronteiriça.

A Título de Conclusão

O Mito na Contemporaneidade se atualiza por uma relação política ideológica que ao meu ver está relacionada a cultura local, aos jogos identitários e a construção da resistência étnica e todos esses processos são coletivos. Ainda assim a atualização do mito obedece à estrutura apresentada por Leví-Strauss.

O Mito na Contemporaneidade também revela uma situação limite entre o homem e sua condição sociocultural, política e econômica e a perspectiva pela qual ele quer encontrar uma saída diante o processo de dominação. Algo que nos remete a relação entre saber e poder.

O Mito na Contemporaneidade, a exemplo do mito Macuxi pode ser uma narrativa que enquanto metanarrativa se impõe ao discurso dominante da usurpação da terra dos povos indígenas por que tem um poder discursivo que se atualiza nas lutas ambientais e no direito sagrado a terra, enfim o viver com qualidade de vida remetido á memória ancestral.

Pensar sobre o Mito na Contemporaneidade entre grupos étnicos em situação de fronteira requer discutir sobre um dos elementos estruturantes do mito, qual seja o tempo. Quando os Coolie e os Afroguianenses falam do tempo dos processos migratórios para o trabalho forçado suas narrativas também evocam um tempo à parte que determinou sua chegada ali ou um tempo que evoca ciclos desse vir para a fronteira.

Referências:

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras (1969) In: Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Trad. de: Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Simbolos:ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. (Tradução: Sonia Cristina Tamer), São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. (Trad. Beatriz Perone-Moisés), São Paulo: Cosacnaify, 2008.

LEACH, Edmund. *As idéias de Leví-Strauss*. São Paulo:Editora Cultrix,1970.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo:Livraria Pioneira Editora, 1976.

PEREIRA, Mariana Cunha. “A Ponte Imaginária: o trânsito interétnico na fronteira Brasil – Guiana”. (Tese Doutorado) – CEPPAC/UnB, 2005.

SANTILLI, Macuxi. Enciclopedia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil, Acessado em www.isa.org.br , 07/10/2017.

ⁱ O conceito de Sociedade Envolvente está em Cardoso de Oliveira (1976) nos seus primeiros estudos sobre indígenas e não-indígenas no território brasileiro quando este autor explica o contato interétnico.