

Sítios, comunidades, associações

Antropologia, história e agência na margem esquerda do Médio Rio Negro

Farms, communities, associations: anthropology, history and agency on the left bank of the Middle Negro River / Sítios, comunidades, asociaciones: antropología, historia y agencia en la margen izquierda del Río Negro Medio

Sidnei Peres

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor titular da Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.
sidneiperes@id.uff.br

RESUMO

Proponho refletir sobre a articulação entre etnografia e história a partir de pesquisa sobre a formação das “comunidades” no Médio Rio Negro. Delinéo o percurso no qual a historicidade se tornou mais relevante aos relatos etnográficos e discuto a importância da categoria de campesinato indígena para a compreensão das dinâmicas territoriais nas situações de conflito étnico.

Palavras-chave: povos indígenas; Amazônia; antropologia; história; territorialidade.

ABSTRACT

I propose to reflect on the articulation between ethnography and history based on research on the formation of “communities” in the Middle Rio Negro. I outline the path through which historicity has become more relevant to ethnographic reports and discuss the importance of the category of indigenous peasantry for understanding territorial dynamics in situations of ethnic conflict.

Keywords: indigenous peoples; Amazon; anthropology; history; territoriality.

RESUMEN

Yo propongo reflexionar sobre la articulación entre etnografía e historia a partir de investigaciones sobre la formación de “comunidades” en el Río Negro Medio. Esbozo el camino por lo cual la historicidad se ha vuelto más relevante para los informes etnográficos y discuto la importancia de la categoría de campesinado indígena para comprender la dinámica territorial en situaciones de conflicto étnico.

Palabras clave: pueblos indígenas; Amazonas; antropología; historia; territorialidad.

Introdução: antropologia e história, um diálogo difícil e necessário

As relações entre antropologia e história nunca foram simples. A antropologia se constituiu no início do século XX, buscando afirmar seu estatuto científico, refutando o caráter especulativo das reconstruções históricas baseadas na ideia de evolução e enfatizando a necessidade de fundamentação das pesquisas na observação direta e convivência prolongada com os “nativos”. Concomitantemente, a etnografia se tornou o eixo principal da autoimagem do antropólogo e o trabalho de campo foi desprovido da sua historicidade ao ser concebido como um encontro entre o antropólogo e o “outro” – em um presente reificado – em lugares distantes e exóticos, isolado da “civilização”, separado dos confortos e dos agentes da modernidade e em íntimo contato com povos que não partilhavam da sua contemporaneidade (Clifford, 1998).¹

A antropologia, em meados do século XX, reincorporou a dimensão histórica e a consideração dos contextos de dominação, conflito e mudança que condicionavam as situações da pesquisa e as realidades sociais estudadas (Balandier, 1951; Gluckman, 2010). Se até meados do século XX a antropologia dava as costas para a história, a partir deste momento o diálogo entre as duas disciplinas se tornará cada vez mais valorizado, contrapondo ao modelo funcionalista/malinowskiano uma concepção processual da experiência etnográfica (Van Velsen, 2010).² A própria antropologia se debruçou sobre as suas ligações históricas com o colonialismo e a formação dos Estados nacionais, gerando um olhar autocrítico sobre suas formas de representação e escrita (estratégias retóricas) de outras realidades socioculturais (L’Estoile et al., 2002; Clifford; Marcus, 2016). A virada hermenêutica contribuiu para a concepção da ação humana e dos atores sociais em seus contextos históricos. A história não é apenas o pano de fundo, mas a dimensão temporal é percebida como intrínseca aos fenômenos sociais (Marcus; Fischer, 1986a).

1 Nos Estados Unidos, Franz Boas (2004) identificava as limitações do evolucionismo no seu método comparativo, que pretendia formular leis históricas universais. Com o seu relativismo, não negava a historicidade dos povos e culturas e propunha a multiplicidade dos percursos históricos das várias sociedades e esferas da vida social. Todavia, alguns de seus discípulos, ao consolidarem um conceito de cultura como totalidade fechada e coerente, expurgaram a dimensão histórica das suas etnografias (Benedict, 2013).

2 Evans-Prichard (1950) e Malinowski (1970) reformularam suas abordagens funcionalistas a partir da necessidade por eles reconhecida de dialogar com a história e inscrever a dominação colonial como elemento imprescindível nas etnografias. Nos Estados Unidos, os estudos de contato cultural implicavam uma perspectiva histórica, porém os conceitos de integração e assimilação enclausuravam o estudo dos intercâmbios culturais em uma antropologia das perdas (Redfield et al., 1936).

Os conceitos de sociedade e cultura, nas suas versões predominantemente holistas e estáticas da realidade social, foram questionados e a categoria de agência se tornou central nos debates acadêmicos e na formulação de novos desenhos de pesquisa (Barth, 2000a e 2000b; Wolf, 2003a e 2003b; Gupta; Ferguson, 1992; Abu-Lughod, 1991). O tema, inaugurado pelo estudo seminal de Marcel Mauss (2003) sobre a noção de pessoa, da história social das categorias e representações da subjetividade, foi retomado criticamente nas discussões sobre prática, agência e poder (Sökefeld, 1999; Abu-Lughod, 1985). O pesquisador passa a operar com novos instrumentos teóricos e metodológicos, partindo do ponto de vista dos sujeitos, das suas experiências e estratégias constituídas diante de grandes sistemas históricos de dominação, exploração e discriminação, em geral vistos sob o prisma de processos históricos abstratos (Bensa, 1998; Marcus; Fischer, 1986b). Os sujeitos não são mais vistos como atores passivos diante de processos de assimilação ou aculturação (de imposição absoluta da civilização, do progresso ou da modernidade), tampouco determinados por cosmologias entendidas como universos autônomos, esquemas mentais ou códigos simbólicos que processam a mudança social, mas permanecem inertes diante dela.

No Brasil, o diálogo entre antropologia e história nos estudos com os povos indígenas ocorria no âmbito do paradigma de aculturação em que o presente era contrastado com um passado supostamente mais autêntico culturalmente, menos maculado pelas forças inevitáveis da assimilação pela civilização moderna. A referência a um grau zero do contato também estava implícita em muitas etnologias sobre os povos amazônicos ou do Brasil Central, expulsando a história para reencontrar a era de ouro da cultura indígena genuína nos sistemas simbólicos que o etnólogo supunha ter acesso privilegiado ou exclusivo. Neste tipo de etnografia (apresentado em formatos mais ou menos funcionalistas) a história era mero acessório, pano de fundo apresentado nas introduções ou primeiros capítulos, abandonada nas descrições e análises formais da organização social, parentesco e cosmologia desvinculados das situações concretas que conferem significado às conexões complexas entre passado e presente. Darcy Ribeiro (1982) e Roberto Cardoso de Oliveira (1972) buscaram superar as limitações do paradigma aculturativo – bem como o paradigma americanista, no qual a história não tinha relevância nas etnografias que visavam encontrar o primitivo absoluto nos mitos e rituais – formulando os conceitos de transfiguração étnica e fricção interétnica. Suas respectivas abordagens representaram importantes avanços, mas ainda apresentavam limitações quanto à persistência de alguns pressupostos dos estudos de aculturação.

A reorientação dos estudos sobre o fenômeno étnico, nos anos 1960, provocou uma profunda redefinição dos parâmetros de produção do conhecimento sobre formação de grupos e processos identitários. O antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000) foi fundamental para o surgimento dessa nova abordagem relacional, dinâmica e situacional dos grupos étnicos; enfocando as categorias de inclusão e exclusão através das quais a identidade e a alteridade são organizadas socialmente e simbolicamente, em contextos complexos e plurais de interação social e de intercâmbio cultural. A incorporação da perspectiva de estudo das fronteiras étnicas redesenhou as pesquisas desenvolvidas junto a povos indígenas, impulsionando o debate público e acadêmico sobre a produção de laudos para subsidiar as decisões, nas esferas administrativas e judiciárias, referentes à atribuição de direitos balizados em demandas de reconhecimento de diferenças culturais (Oliveira Filho, 1994). É nessa trajetória de diálogo interdisciplinar, apresentada em breves linhas, que inscrevo este artigo.

O Médio Rio Negro tem sido o cenário das minhas pesquisas e atuação profissional como antropólogo há vinte anos, onde realizei minha pesquisa de doutorado e, mais recentemente, coordenei um grupo de identificação de terras indígenas.³ Foram 16 as comunidades envolvidas, na área de abrangência das bacias dos rios Padauri-Preto e Aracá/Demeni,⁴ que concentra as reservas de piaçabais e constitui uma zona de altíssimo interesse vinculado à cadeia produtiva e comercial desse recurso florestal.⁵ O material empírico que serve de base para as reflexões aqui empreendidas é oriundo dessa experiência de perícia antropológica na margem esquerda do rio Negro, visando delimitar a ocupação tradicional indígena na área.⁶

3 O rio Negro é um afluente da margem esquerda do rio Amazonas. A bacia hidrográfica do Rio Negro abarca uma gigantesca região no Noroeste amazônico do território brasileiro, cinco municípios e abriga uma imensa diversidade étnica e linguística. Seus municípios estão entre aqueles que apresentam grandes contingentes de população indígena no Brasil, tanto em termos relativos quanto absolutos. As línguas mais faladas são o tukano, o baniwa, o nhengatu e o português.

4 Os indígenas se identificaram com os seguintes grupos étnicos: baré, tukano, baniwa, tuyuca, tariana, desana, piratapua e alguns moradores não indígenas. As comunidades eram as seguintes: Águas Vivas, Acuacu, Acuquaia, Campinas, Ilha Nova Vida, Floresta, Mangueira, Malalahá, Nova Jerusalém, Tapera, Bacabal, Elesbão, Bacuquara, Samaúma, Terra Preta e Romão.

5 A extração da fibra da piaçaba começou a ocorrer com mais intensidade a partir do início do século XX, principalmente com a queda do preço da borracha no mercado internacional (Peres, 2013). Atualmente, a exploração dos piaçabais é importantíssima na economia do município, mas a produção extrativista correspondente é subestimada nos órgãos de registro competentes, pois há uma subnotificação para fins de sonegação de imposto (Menezes, 2014).

6 Eu fui convidado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), no final de 2009, a coordenar as atividades de identificação e delimitação de terra indígena. Os estudos respectivos (de campo, consulta documental e bibliográfica, elaboração de relatórios) ocorreram entre 2010 e 2016. A última versão do relatório antropológico foi entregue à Funai em meados de 2016 (Peres; Nascimento, 2016).

Durante minha pesquisa de doutorado sobre o movimento indígena, realizada anos antes, eu visitei as comunidades, mas o meu foco era a articulação entre associativismo, etnicidade e engajamento político, cujo palco privilegiado era a cidade (Peres, 2013). Dialogando com a bibliografia histórica, documentação e memória oral,⁷ me interessei, nesses anos de pesquisa no rio Negro, sobre a sociogênese do regime de aviamento:⁸ história social da categoria caboclo, introdução da navegação a vapor no rio Negro, incremento da comercialização de vários produtos extrativistas, o ciclo da borracha, instalação das casas comerciais, formação de uma elite local (coronelismo amazônico), recrutamento de mão de obra indígena no Alto Rio Negro, crise dos seringais e diversificação do extrativismo, a centralidade da piaçava na economia extrativista, a pesca de peixes ornamentais. No contexto de perícia, meu interesse de pesquisa se voltou para os processos de formação das comunidades, suas dinâmicas e políticas territoriais. A metodologia escolhida então foi a de traçar as trajetórias familiares (através de entrevistas, observação de campo e elaboração de mapas de lugares e uso dos recursos naturais) e investigar as estratégias de reprodução dos grupos domésticos em condições ecológicas de dispersão dos recursos naturais, áreas limitadas de terra firme e propícias à agricultura, atividades produtivas variadas, alta mobilidade espacial e fluxos constantes entre comunidade e cidade.

Aqui enfocarei as “comunidades” como uma modalidade de organização social, historicamente determinada, causa e consequência de estratégias de reprodução dos grupos domésticos, acionadas em relações de subordinação sob o regime da dívida. As “comunidades” têm um peso relevante na configuração dos conflitos sociais e processos de afirmação étnica. Portanto, o foco incidirá sobre as estratégias dos sujeitos, fundamental para uma etnografia do “fazer a comunidade” em contraposição ao “fechar o rio” ou “trabalhar para patrão”, apreendidas no registro das escolhas/cálculos econômicos e projetos familiares, mas também de processos e sistemas de relações mais amplos. Pretende-se demonstrar que em qualquer estudo (acadêmico ou perito) sobre ocupação tradicional de grupos indígenas é fundamental articular etnografia e história, no

7 Importante mencionar os arquivos salesianos da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, os arquivos da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e das associações indígenas da região. Outras fontes importantes para a história indígena no rio Negro são os relatos orais obtidos por meio de entrevistas.

8 O aviamento é uma forma de recrutamento e exploração da força de trabalho extrativista através do fornecimento de mercadorias, em adiantamento, para o sustento do trabalhador enquanto está em atividade. A relação entre os preços das mercadorias e os produtos da floresta trocados com os extrativistas é sempre excessivamente prejudicial para os últimos. Estes, portanto, estão sempre endividados.

âmbito de uma antropologia processual que considera essencial a agência indígena na compreensão da historicidade do território e da manufatura de direitos étnicos.

Campeinato indígena e subordinação da força de trabalho: formas de reprodução social e resistência

Nas bacias dos rios Paduaíri-Preto e Aracá-Demeni, indivíduos e famílias indígenas que constituíram as comunidades atuais viviam em colocações extrativistas ou sítios próximos das áreas de extrativismo, ou ainda em antigas fazendas e povoados (como Pai Raimundo, Samaúma). A comunidade Romão, por exemplo, era uma capoeira, resquício de uma antiga vila chamada São Romão. Era próxima a um castanhal da família Lacerda, um antigo patrão que comandava uma rede de patrões aviados e de fregueses subordinados ao regime de aviamento que se estendia ao rio Aracá e afluentes (Peres; Nascimento, 2016).

As comunidades dos rios Paduaíri-Preto estão mais submetidas aos patrões, devido aos moradores se dedicarem mais à extração da piaçava do que a outras atividades produtivas, resultando em menor quantidade de roças e menor extensão das áreas cultivadas em relação à bacia do Aracá-Demeni.⁹ A trajetória e a memória de muitos indígenas são marcadas pela experiência no extrativismo e, para muitos, estabelecer residência definitiva na cidade ou nas comunidades significou libertar-se do cativeiro da dívida e de uma brutal subordinação ao patrão. Dona Guri, seu marido e filhos trabalharam para o patrão conhecido como Zé Padrão, extraindo piaçava no rio Curuduri, afluente do rio Aracá, no igarapé Tucunaré. Cortaram piaçava durante sete anos nesta colocação e moravam em São Tomé do Marará (antiga fazenda), onde tinham roça, quando resolveram ir para o local onde hoje é a comunidade Romão: “Meu marido matou duas pacas aqui nesse igarapé e comentou que aqui era bem bonito para morar e fazer roça. Descemos do Curuduri para o Madexi [colocação de piaçaba] no mês de julho e então nós fizemos um roçado bem grande para morarmos por aqui” (dona Guri, baré, comunidade Romão, apud Peres; Nascimento, 2016, p. 110).

A “sociedade cabocla” (situada entre a “maloca” e a “metrópole”) que Eduardo Galvão (1979) concebeu num modelo aculturativo de análise tinha como eixo central de estruturação o regime de aviamento. O antropólogo descreveu um quadro regional – nas suas dimensões sociais, econômicas, religiosas

⁹ Utilizo os dados etnográficos e análises pertinentes ao relatório de identificação e delimitação de terras indígenas realizado nas bacias dos rios Aracá-Demeni e Paduaíri-Preto (Peres; Nascimento, 2016).

e culturais – em uma década na qual a cadeia produtiva e comercial da seringa estava em decadência. Entretanto, o cativo da dívida estava se ampliando, abarcando outros produtos como a castanha e a piaçava, consolidando a formação de uma sociedade do avião no Médio Rio Negro, que terá nos piaçabais seu maior ícone atualmente. Nesse processo histórico, os grupos indígenas subordinados ao regime de avião e aos centros missionários salesianos terão como unidades fundamentais das suas formas de organização social, econômica e territorial o sítio e a comunidade. Ambos se constituíram nas bases da organização política da etnicidade em associações, a partir de meados dos anos 1980 (Peres, 2013).

No século XX, os núcleos urbanos, povoados e fazendas surgiram e desapareceram conforme a dinâmica da cadeia produtiva e comercial do extrativismo (seringa, balata, castanha, piaçava, piaba etc.); e também conforme o fluxo das famílias indígenas que se deslocavam do Alto Rio Negro, recrutados como força de trabalho e inseridos nas redes de dependência e subordinação pessoal que constituem os vínculos entre patrão e freguês. Nos anos 1970 e 1980, com a mudança na política missionária salesiana menos voltada para os internatos nas sedes, incentivando a participação leiga na vida paroquial e buscando organizar os “caboclos” dispersos nos sítios em comunidades eclesiais de base (as CEBs), a comunidade surge como um modelo ressignificado de organização social que orientará as estratégias de reprodução dos grupos domésticos e os projetos de autonomia frente aos patrões (Peres, 2013). “Fazer a comunidade” passa a constituir uma prática de reprodução social de um campesinato indígena amazônico que ao mesmo tempo se articula e contrapõe a lógica de reprodução social do regime de avião (o “fechar o rio”).

Nos anos 1980, as escolas rurais instaladas no interior pelos salesianos serão municipalizadas e as comunidades serão reconhecidas oficialmente pela prefeitura como referência administrativa, para a gestão pública, e política, para a barganha de compromissos com fins eleitorais. Com a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), em 1987, surge um espaço social de militância étnica, propício a posturas de inversão do estigma ligado à condição indígena, e conectado a uma agenda ambientalista global reinterpretada no contexto dos conflitos e demandas locais (Peres, 2013). Com a entrada constante e abundante de recursos, diversificação das demandas e consolidação do ativismo étnico, as comunidades adquirem visibilidade nas instâncias consultivas, deliberativas e executivas da Foirn quando organizadas politicamente em associação. Os conflitos e as disputas (assim como as estratégias de confronto e negociação) se traduzem nesse contexto institucional no qual o associativismo engloba e incorpora a organização social indígena em comunidades,

constituindo-se como principal modalidade de interlocução com o Estado (com a cooperação internacional, com a sociedade civil e com o mercado) para a obtenção de recursos (através de projetos) e para seu reconhecimento jurídico em territórios étnicos federais.

O antropólogo Eduardo Galvão (1979), em seus estudos de campo pelo Médio Rio Negro, em meados do século XX, registrou o processo de deslocamento de indivíduos e famílias indígenas, oriundas dos rios Vaupés e Içana, para trabalharem na extração da seringa (e de outros produtos da floresta, como balata, sorva, piaçava, castanha) sob o regime de aviamento. Tais indígenas abandonavam suas aldeias no Alto Rio Negro e se fixavam próximos aos locais de trabalho (no interior dos domínios territoriais do seringalista) estabelecendo sítios que congregavam uma ou poucas famílias, onde viviam da agricultura, da pesca, caça e outras atividades extrativistas que forneciam os produtos necessários ao consumo doméstico. Assim, foi se constituindo um campesinato indígena vinculado à empresa seringalista, subordinado ao poder e autoridade despótica dos patrões, em relações de produção nas quais se inseriram na condição de “fregueses”. Galvão percebeu a centralidade de pensar os grupos indígenas no interior de processos intensos de mudança nos quais a força de trabalho indígena era incorporada em regimes de subordinação e recrutamento compulsório, formando as categorias do “freguês” e do “sitiante” indígena (o caboclo), integrando-os a mercados mundiais, nacionais e regionais através do extrativismo da seringa, da castanha, da piaçava e de outros produtos da floresta.

Tornou-se difícil falar de um campesinato indígena – e ainda mais na Amazônia –, fora do quadro explicativo da aculturação, considerando-se uma completa contradição, uma contaminação classificatória, um encontro estapa-fúrdio de termos supostamente inconciliáveis por uma antropologia ingênua e empiricista, obsessivamente zeladora dos limites reificados da alteridade radical e das competências disciplinares nas ciências sociais. Os estudos sobre sociedades camponesas e indígenas se constituíram como dois eixos fundamentais no desenvolvimento da antropologia no Brasil, mas eram concebidos como duas áreas separadas.¹⁰ Campesinato indígena então era uma categoria da ordem do impensado e do impensável acadêmico, uma monstruosidade categórica, cujos obstáculos epistemológicos foram muito arduamente e lentamente superados. “Caboclo” se tornou um refúgio semântico (e um objeto mal construído) diante

¹⁰ A antropologia brasileira desenvolveu um arsenal de estudos etnográficos sobre situações de conflito e processos de mudança social envolvendo povos indígenas e campesinato, principalmente na Amazônia e no Nordeste, que deixaram sua marca como um reservatório de recursos teóricos e metodológicos preciosos para as pesquisas posteriores.

do silêncio (a censura epistemológica) sobre a formação de um campesinato indígena amazônico no contexto de transformações sociais ligadas ao desenvolvimento capitalista e à formação do Estado brasileiro, que permite à etnologia indígena propor diálogos interdisciplinares e ferramentas conceituais e metodológicas inéditas para as etnografias sobre conflitos fundiários e socioambientais etnicizados.¹¹ Portanto, a categoria “campesinato indígena” não serve para apagar a diversidade étnica por um rótulo genérico, pois é essa diversidade que será destacada com a descrição e análise de configurações étnicas de formação social e econômica camponesa.¹² Por isso devemos articular categorias de análise e interpretação muitas vezes consideradas inconciliáveis para entender esses arranjos empíricos complexos.

Comunidades, fluxos e redes: trajetórias familiares e estratégias de reprodução dos grupos domésticos

As comunidades são configurações sociais caracterizadas por vínculos pessoais de parentesco, afinidade e vizinhança, nos quais se estabelece um universo moral que define as normas coletivas de acesso aos recursos naturais e os limites flexíveis dos direitos territoriais frente a outras comunidades e grupos sociais; estão alicerçadas no tripé sede ou centro social, capela e escola; dotadas de um esquema de posições de autoridade formal representado nas figuras do presidente ou administrador, do professor e do agente de saúde; e que na esfera religiosa se expressa por uma relação de reciprocidade com um santo protetor (exceto naquelas que não são católicas).

Um sítio se inicia quando uma família ou rede familiar encontra um local com um bom pedaço de terra firme e abundância de peixes, onde constrói uma casa e faz uma roça. Há um forte senso de pertencimento coletivo às comunidades, articulado a uma memória dos percursos biográficos e familiares pelas redes sociais do aviamento, à identificação com forças espirituais protetoras

11 Roberto Cardoso de Oliveira (1972) foi pioneiro nos esforços de montar espaços acadêmicos de interlocução entre os estudos sobre povos indígenas e campesinato (Almeida, 2013). Ele propôs uma sociologia do campesinato indígena. Ao propor a noção de fricção interétnica, estabelece diálogos com outras disciplinas das ciências sociais, incorporando a discussão sobre as frentes de expansão que repercutirá nas pesquisas posteriores sobre campesinato e fronteira na Amazônia (Velho, 2013).

12 João Pacheco de Oliveira (2015), nos anos 1970, avança no uso da categoria de campesinato indígena na sua etnografia sobre as relações entre ticunas e patrões na empresa seringalista e na formação de grandes aldeias urbanas. As etnografias sobre os processos étnicos no Nordeste trouxeram novas perspectivas de estudo do campesinato indígena (Oliveira, 1999). Os estudos sobre as comunidades negras rurais se constituíram como área de pesquisas que puseram em diálogo campesinato e etnicidade (Almeida, 2002).

(santos padroeiros católicos) e desejo de autonomia frente ao patrão. A casa e a roça constituem os elementos simbólicos da filiação a uma comunidade; o que não exclui a possibilidade de se ter uma casa em outro lugar, como a cidade de Barcelos. Existe um entrelaçamento entre a produção do parentesco e da comunidade – a comunidade faz os parentes e os parentes fazem a comunidade – com as escolhas de alternativas econômicas privilegiadas num determinado momento do ciclo reprodutivo do grupo doméstico.

A atuação salesiana¹³ deve ser compreendida em perspectiva histórica e etnográfica porque, além de ter se constituído em incubadora institucional do movimento indígena, com a mudança radical na sua política pastoral, interferiu nas formas de organização dos povoados indígenas.¹⁴ Logo, a formação das comunidades está conectada às mudanças no campo religioso em escalas variadas. As comunidades atuais consistem em resultados imprevistos pelos missionários salesianos. Sendo assim, as capelas e as festas de santo se tornaram elementos fundamentais da estrutura e dinâmica territorial das unidades sociais básicas de reprodução social dos grupos domésticos. Cabe assinalar que outros atores do campo religioso (como benzedores, rezadores, pajés e sacacas) constituem fatores relevantes ao estabelecimento de uma boa comunicação com agências espirituais (santos, encantados, curupiras, mapinguari, cobra-grande) que interferem nas condições de realização das atividades produtivas e na ocorrência de doenças e mortes.

Escola e capela (católica ou evangélica) são os dois pilares na formação das comunidades, no processo e na dinâmica de organização social de um espaço habitável na floresta, que incorpora um modelo de sociabilidade ou boa sociedade fundamentado em parentesco e vizinhança. As expressões, recorrentes nos relatos indígenas sobre a formação das comunidades, “era tudo cerrado”, “era tudo mato”, “era muito feio”, fundem juízos éticos e estéticos que se contrapõem à expressão “fazer a comunidade” enquanto produção social de um lugar

13 Os salesianos se instalaram no rio Negro em 1914-1915, com a criação da Prefeitura Apostólica em São Gabriel da Cachoeira. Em 1925, a Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi elevada à prelazia, subordinada à Inspeção Missionária em Manaus, e em 1981 tornou-se diocese. Até os anos 1970, a ação missionária se atribuía a tarefa de transformação dos indígenas em “bons cidadãos para a pátria e bons cristãos para Deus”, visando libertá-los da condição de atraso, selvageria e pecado em que viviam (Peres, 2013).

14 A política missionária salesiana, nos anos 70 e 80, modificou seus princípios e programas, enfatizando a formação das comunidades eclesiais de base (CEBs). A reformulação da prática missionária concedeu um papel relevante à capacitação de agentes pastorais leigos e catequistas, às atividades localizadas nos assentamentos indígenas e à participação dos leigos no planejamento e avaliação dos trabalhos paroquiais, em detrimento do internato e da limitação do raio de ação às sedes (Peres, 2013).

habitável no meio da floresta, ou seja, resultado de uma economia política do parentesco que envolve memória, religião, trajetórias familiares e conhecimentos socioambientais.¹⁵ Há um vínculo de reciprocidade estreito, estabelecido entre o santo, o núcleo familiar mais antigo e a comunidade, fundamental para a garantia da prosperidade e da boa sociabilidade entre parentes, afins e vizinhos, ou seja, do “fazer a comunidade”.

A padroeira da comunidade Romão é Santa Luzia, escolhida por dona Guri porque, após a morte do marido, ela estava perdendo a visão. Prometeu então à santa comprar uma imagem e seu problema ocular melhorou: “A Santa Luzia é nossa padroeira e nos ajuda muito” (Peres; Nascimento, 2016, p. 172). Todo domingo tem missa na capela, das 8 às 9 horas da manhã. O professor dirige a celebração com o folheto da igreja de Barcelos. Depois da reza na capela, retornam ao trabalho. A festa de Santa Luzia é no dia dez de dezembro, mas todo mês de maio a estátua de Santa Luzia é conduzida num andor, em procissão, da capela para a casa de dona Otilia, onde permanece por duas noites e, na terceira noite, é levada para a casa da dona Aparecida e depois para a casa de dona Guri. Quem comanda a reza do terço é o dono da casa. Depois da reza, o café é servido e então é realizada a procissão. No chão em frente às casas mencionadas, são desenhados corações com uma cruz nas pontas. A estátua da santa retorna então para a capela.

As festas de santo, portanto, são importantes para a dinâmica entre as comunidades, para a mobilidade espacial e para a regulação de normas, bem como se constituem elemento base para a consolidação de redes sociais: “Vem pessoas de Barcelos, o pessoal da comunidade do Romão, do Elesbão, Bacabal, enche de gente. E quando é a festa deles nós vamos para lá. A festa é em abril” (morador desana da comunidade Samaúma apud Peres; Nascimento, 2016, p. 154). As festas remetem a laços intra e intercomunitários, articulam o profano e o sagrado em uma forma privilegiada de manifestação pública e simbólica da comunidade; são focos que concentram e deflagram trocas econômicas e intercâmbios rituais que abrangem mas ultrapassam os laços entre parentes e afins, dispersos pelas várias comunidades, e moradores das cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro.

¹⁵ Relatos obtidos nas comunidades indígenas durante o trabalho de campo realizado no âmbito dos estudos de identificação de terra indígena (Peres; Nascimento, 2016).

Considerações finais

As relações entre antropologia e história sempre foram complexas. A construção da principal metodologia de pesquisa e eixo de uma autoimagem profissional, a etnografia, no início do século XX, se constituiu em uma perspectiva estrutural-funcionalista que jogava fora qualquer possibilidade de diálogo mais consistente com a história, ao confrontar o caráter especulativo do evolucionismo. Em meados do século XX, uma antropologia processualista se apresentou como solução frente à ausência de preocupação com o conflito, a mudança e a agência nos relatos e análises etnográficas. Desde então, esse diálogo interdisciplinar, do ponto de vista do antropólogo, continua não sendo fácil, devido à persistência de concepções sobre sociedade, cultura e identidade ainda estáticas e substancialistas.

No Brasil, na primeira metade do século XX, as pesquisas com os povos indígenas logo foram dominadas pelos estudos de aculturação, nos quais as abordagens sobre mudança e conflito excluía a agência indígena, que ficava submetida a processos inevitáveis e irreversíveis de integração e assimilação culturais resultantes de fatores ecológicos, tecnológicos, econômicos, políticos e ideológicos. Esses trabalhos trouxeram contribuições importantes à etnologia dos povos indígenas, mas estavam presos à noção de marco zero do contato e de remanescências. Essa busca das origens (do tempo perdido) do exótico (ou da alteridade absoluta), se refugiou em abordagens supostamente opostas que situavam a cultura ontologicamente genuína em elementos de organização social, parentesco ou cosmologia, enquanto estruturas simbólicas potentes (e inconscientes) de processamento das mudanças. Em um caso, os grupos indígenas estão submetidos a uma história cuja lógica da perda de autenticidade cultural é absolutamente previsível; e, no outro caso, postula-se uma alteridade reificada que opera e persiste contra a história, em vez de na história.

A etnologia dos povos indígenas no Brasil sofreu uma importante inflexão com os estudos sobre as relações interétnicas, reformulando o diálogo com a história e as noções de sociedade, cultura e identidade que provocavam os ruídos em tal interlocução. Os fenômenos étnicos reinscrevem os povos indígenas na contemporaneidade, afirmando a dimensão histórica das situações etnográficas e de perícia; rompendo com as fáceis antinomias, como aquela que opõe condição camponesa e étnica. São outras as condições epistemológicas para a retomada do conceito de campesinato indígena, que Roberto Cardoso de Oliveira (1972) deflagrou nos anos 1960, inspirado na categoria de situação colonial de Balandier (1951) e nos limites de sua teoria da fricção interétnica. Mas,

juntar as categorias campesinato e indígena fora dos modelos antropológicos da aculturação e da categoria/refúgio de caboclo ainda é para muitos uma aberração classificatória, pois a condição camponesa supostamente contaminaria a autenticidade cultural ameríndia. Por isso, a formação das comunidades e o regime de aviamento no Médio Rio Negro são bons para (re)pensar o diálogo entre antropologia e história, sob o prisma da agência indígena. Nos estudos que fizemos para identificar a ocupação tradicional indígena na margem esquerda do rio Negro, as expressões dos sujeitos implicados na luta pelo território étnico “fazer a comunidade” e “fechar o rio” nos deram pistas sobre um processo muito interessante de formação étnica de um campesinato amazônico, em condições sociais e históricas particulares de (i)mobilização compulsória da força de trabalho.

Centros missionários, regime de aviamento, associativismo indígena e comunidades são horizontes de significação relativamente autônomos e analiticamente discerníveis, que fornecem os quadros interpretativos para ação dos sujeitos nos contextos de conflito étnico e socioambiental em torno de direitos territoriais. Os grupos indígenas não são entidades isoladas de contextos sociais e históricos, não se situam fora do tempo que contaminaria seu “primitivismo autêntico e irremediavelmente perdido”, mas constituem sua diferença cultural, sua identidade étnica e territorialidade específica em diálogos complexos e dinâmicos com o presente, em cenários diversos de relações de poder, portanto politicamente carregados. Ocupação tradicional não remete a espaços geográficos naturalizados, associados a uma suposta cultura concebida de maneira estática e rígida e a uma suposta imemorialidade (antiguidade de uma ocupação ininterrupta histórica e sociologicamente absurda), mas às estratégias e padrões de reprodução social e cultural que se referem a modos de existência coletiva nos quais memória e tradição transformam terra (enquanto reserva de recursos) em território.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, R. G. (org.). *Recapturing anthropology*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 137-162.
- _____. A community of secrets: the separate world of Bedouin women. *Signs, Communities of Women*, v. 10, n. 4, p. 637-657, summer, 1985.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação: a “turma do Brasil Central” e a “antropologia da Amazônia”. In: VELHO, O. G. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Manaus: UEA edições, 2013. p. 9-24.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002. p. 43-81.
- BALANDIER, Georges. *La situation coloniale*:

- approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*, v. 11, p. 44-79, 1951.
- BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000a. p. 107-139.
- _____. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000b. p. 167-186.
- _____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000c. p. 25-67.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 211 p.
- BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. p. 39-76.
- BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana (1883-1911)*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da UFRJ, 2004. 423 p.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Eduerj; Papéis Selvagens Edições, 2016.
- _____. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. *A experiência etnográfica: antropologia no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998. p. 17-62.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Social anthropology: past and present. *Man*, n. 198, p. 118-124, sept. 1950.
- GALVÃO, Eduardo. Aculturação indígena no Rio Negro. In: _____. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 135-192.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FIELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 237-364.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, v. 7, p. 6-23, 1992.
- L'ETOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). *Antropologia, impérios e Estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Faperj, 2002. 295 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Les dynamiques de l'évolution culturelle: recherche sur les relations raciales en Afrique*. Paris: Payot, 1970. 183 p.
- MARCUS, George; FISCHER, Michel. Taking account of world historical political economy: knowable communities in larger systems. In: _____. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986a. cap. 4, p. 77-110.
- _____; _____. Conveying other cultural experience: the person, self, and emotions. In: _____. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986b. cap. 3, p. 45-76.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.
- MENEZES, Elieyd Souza. Os "piaçabeiros" no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais. Brasília: Paralelo 15, 2014. 268 p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015. 249 p.
- _____. *A viagem da volta: a reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. 350 p.
- _____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, O. S.; LUZ, L.; HELM, C. M. V. (org.). *Perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994. p. 111-139.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil. In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. São Paulo: Editora da USP, 1972. p. 141-149.
- PERES, Sidnei. Política da identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Valer, 2013. 419 p.
- _____; NASCIMENTO, José Augusto. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena aracá-padauiri*. Brasília: Funai, 2016.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, New Series, v. 38, n. 1, p. 149-152, jan./mar. 1936.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982. 510 p.

- SÖKEFELD, Martin. Debating self, identity, and culture in anthropology. *Current Anthropology*, v. 40, n. 4, p. 417-447, 1999.
- VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FIELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 437-468.
- VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Manaus: UEA Edições, 2013. 185 p.
- WOLF, Eric. Cultura: panaceia ou problema? In:_____. *Antropologia e poder*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003a. p. 291-306.
- _____. *Inventando a sociedade*. In:_____. *Antropologia e poder*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003b. p. 307-324.

Recebido em 28/8/2020

Aprovado em 25/3/2021