

**O Médio Rio Negro, Eduardo Galvão e os estudos de mudança:
antropologias, histórias e povos indígenas.¹**

Sidnei Clemente Peres

Universidade Federal Fluminense (UFF/RJ)

Palavras-Chave: Povos Indígenas; Amazônia; Antropologia.

O objetivo da antropologia, afinal de contas, não é apenas descrever as culturas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural (GALVÃO, 1979).

Introdução:

Eduardo Galvão é um dos grandes nomes da antropologia brasileira, junto com Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Esses três antropólogos constituíram o protótipo do pesquisador preocupado com a situação e o destino dos grupos com quem realizaram seus estudos etnológicos, buscando articular interesses e valores acadêmicos e políticos, intervindo nos debates antropológicos e públicos. Além dos estudos convencionais sobre as “culturas e sociedades” indígenas (conforme um modelo estrutural-funcionalista), empreendeu investigações sobre os processos de contato com a sociedade nacional e a política indigenista. A partir destes estudos avaliou criticamente e propôs mudanças na agência e na política indigenistas.² Galvão fez algumas incursões a campo no Rio Negro, nos anos 1950 e no início dos anos 1970, enfocando principalmente os processos de contato interétnico, no âmbito do modelo dos estudos de aculturação, ao qual ele se filiava e ao mesmo tempo tentava romper algumas limitações importantes que eram percebidas por ele.

Eduardo Galvão foi o primeiro doutor em antropologia no Brasil, adquirindo tal título na Universidade de Columbia, EUA. Seu orientador foi o antropólogo Charles Wagley, que foi aluno de Franz Boas. Por isso a influência da antropologia culturalista norte-americana (anos 1930/40/50) na formação e nas escolhas teóricas desse pesquisador

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

² Galvão e Ribeiro foram os formuladores do projeto de criação do Parque Nacional do Xingu (PNX), em uma época em que havia uma participação oficial de antropólogos nos quadros do órgão indigenista (LIMA, 2002). O sistema de classificação dos povos indígenas em áreas culturais foi uma referência fundamental para a elaboração da proposta do PNX.

brasileiro, principalmente seu enfoque privilegiado sobre os processos de mudança cultural envolvendo o contato entre sociedades diferentes. Galvão conheceu Wagley por intermédio da diretora do Museu Nacional na época, Heloísa Alberto Torres, quando ele era estagiário desta instituição. Wagley estava fazendo pesquisas junto aos Tenetehara, no Maranhão, através de um convênio entre o Museu Nacional e a Universidade de Columbia, tendo sido recomendado a Heloísa Torres por Franz Boas.³ Foi então que começou a amizade pessoal e colaboração acadêmica entre ambos. Em Columbia, Galvão também foi aluno de Julian Steward, eminente representante e importante proponente dos estudos de ecologia cultural. Outras referências importantes no percurso acadêmico de Galvão são os autores norte-americanos Ralph Linton e Robert Redfield, figuras importantes nos estudos de aculturação e de campesinato.

No final dos anos 1940, em colaboração com Wagley no estudo de uma comunidade amazônica, Gurupá (que recebeu o nome fictício de Itá), Galvão elaborou sua tese de doutorado, publicada em livro intitulado “Santos e Visagens”, sobre religião e o modo de vida do caboclo ribeirinho (GALVÃO, 1955). Na linha dos estudos de comunidade, realizados nos EUA, esse pequeno núcleo rural-urbano ribeirinho, Gurupá, no sul do Pará, foi considerado uma unidade empírica de observação para a investigação antropológica da população rural amazônica, da formação de uma sociedade cabocla e de um ethos regional, resultante da fusão de traços biológicos e culturais indígenas, negros e portugueses. Percebemos um certo freirianismo aqui, despido do pressuposto do encontro harmônico entre as raças constituintes da nação brasileira. Existe aqui uma proposta de antropologia regionalista, no sentido de integrar uma produção intelectual preocupada em construir uma identidade amazônica? Em vários momentos há a formulação da ideia de um tipo humano amazônico ou ribeirinho, ecologicamente determinado pela exuberância e predominância da natureza sobre o homem ou pelos sistemas adaptativos (cultura), e por uma tecnologia simples, característicos do cenário de floresta tropical. É certo também que ele relativiza tais enunciados em outros trechos de “Santos e Visagens”.

Tanto Wagley (1957 e 1967; MAUÉS, 2017) quanto Galvão (1955) não reproduziram integralmente o modelo, já muito criticado, das pesquisas norte-americanas de comunidade enquanto microcosmos ou miniaturas da cultura nacional mais ampla, pois afirmaram que para entender aquela realidade local era preciso considerar

³ Charles Wagley participava de um programa de pesquisas sobre aculturação coordenado por Ralph Linton, no qual a pesquisa com o Tenetehara estava integrada (SILVA, 2007 e LEITÃO, 2017).

determinações e fatores múltiplos (sociais, políticos, econômicos, religiosos) que configuravam as instituições, os eventos e ações observados no presente imediato do trabalho de campo. Discordava também do conceito norte-americano de aculturação, reduzido aos contatos permanentes e prolongados entre sociedades culturalmente distintas (GALVÃO, 1979). A simples presença de um indivíduo de outra cultura, como um missionário por exemplo, poderia ser um agente de mudança importante. Por outro lado, uma sociedade poderia sofrer a influência de outra indiretamente, através do acesso a objetos provenientes de fora por intermédio de indivíduos em contato direto com as fontes de tais mercadorias.⁴ Seu conceito de aculturação não pressupunha a ideia de estágios evolutivos, encontros entre sociedades em etapas de evolução mais avançadas ou atrasadas, superiores ou inferiores culturalmente, mas relações de dominação e hierarquia (ou sua ausência, verificada empiricamente), portanto de imposição ou de resistência cultural em contextos de expansão econômica (extrativista, pastoril ou agrícola) da sociedade nacional.

Sendo assim, a assimilação (incorporação plena de elementos de outra cultura e completa descaracterização de tradições originárias) não remete a um fenômeno inevitável e irreversível, o intercâmbio cultural não tem um sentido único; e certos fatores políticos (como o deslocamento para áreas de refúgio ao contato e a proteção indigenista oficial, incluindo a criação de um sistema de reservas) poderiam atrasar ou até interromper a assimilação. Admite inclusive a possibilidade de permanência de “sentimentos de pertencimento tribal” (ou étnicos), mesmo em grupos em fases adiantadas de assimilação como os povos do Nordeste, diante da expectativa ou efetivação da garantia de direitos territoriais. Reviu sua previsão (e do seu ex-orientador Charles Wagley) sobre a inevitável assimilação dos Tenetehara e sua transformação em caboclos, em não mais do duas gerações:

É bem possível que os Tenetehara em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla, a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do Sul, onde, atingida certa estabilidade de população e de relações com os “brancos” e a consciência da impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto em seu degrau mais inferior, o índio resolva permanecer “índio”, categoria sócio-cultural que lhe garante condições de sobrevivência e de status social nas comunidades regionais (GALVÃO, 1979: 131).

⁴ Linton no mesmo ano de publicação do memorando sobre aculturação, 1936, fez uma revisão conceitual (SILVA, 2007).

Posicionamento muito próximo àquele de Darcy Ribeiro, ao elaborar o conceito de transfiguração étnica (RIBEIRO, 2017). Podemos vislumbrar a ideia de processos de formação de agentes sociais, “índios” e “brancos” (atenção nas aspas), e de identidades constituídas em contextos de interação a partir da apropriação de categorias de status social e jurídico, reconhecida pelo Estado. Essa mudança de “perspectiva mais correta” foi atribuída pelo próprio Galvão a sua experiência no SPI, onde pode se familiarizar com “uma variedade de situações de contacto e assimilação de grupos indígenas”.

No entanto, na definição das áreas culturais tais aspectos evolucionistas e especulativos negados retornam na inclusão de grupos como intrusos, como os Juruna para o Alto Xingu e os Maku para o Rio Negro, a partir de quadros referenciais associados linearmente a culturas como sistemas adaptativos a ambientes naturais específicos (conforme seus níveis tecnológicos) (GALVÃO, 1979 e SILVA, 2007). Quando trata de aculturação intertribal no Rio Negro, em relações simétricas, a abordagem neoevolucionista (mesmo que multilinear, conforme Steward) se explicita, por exemplo, no caso em que classifica os Maku, os Tukano e os Baniwa em termos de estágios evolutivos de civilização. Os grupos falantes de línguas aruak seriam mais evoluídos que aqueles falantes de língua tukano. A aculturação dos Tariana (originalmente falantes aruak) que se tucanizaram se explicaria por fatores demográficos (que junto a fatores econômicos) seriam determinantes dos processos de aculturação.

Charles Wagley e Eduardo Galvão, são considerados os fundadores dos estudos antropológicos sobre a população rural amazônica ou sobre o caboclo amazônico ou ainda sobre o modo de vida ribeirinho (LEITÃO, 2017). Suas obras constituem importantes e originais contribuições aos estudos de comunidade, aculturação e ecologia cultural, tomando o contexto amazônico como foco privilegiado. Eles também foram importantes personagens na consolidação institucional da antropologia na Amazônia, principalmente quando Galvão ocupou a direção do Museu Goeldi. Galvão se esforçou em ultrapassar as classificações antropológicas vigentes das áreas culturais, não se limitando aos critérios meramente culturais ou ecológicos, mas introduzindo a historicidade do que designou como aculturação simétrica entre sociedades tribais e assimétrica entre estas e a sociedade regional ou neobrasileira (GALVÃO, 1979). Sua concepção de áreas culturais não era estática, pois além de provisória enquanto construção teórica ele a restringiu temporalmente sua validade para o período da primeira metade do século XX. Portanto, os fenômenos de mudança cultural que ocorrem quando sociedades distintas entram em

contato são fundamentais para entender a difusão e distribuição (a homogeneidade) de traços culturais em um espaço geográfico definido. Todavia, tais estudos deveriam ultrapassar o levantamento de itens de cultura modificados, mas inscrevê-los em processos e configurações sociais que geram tais mudanças. Galvão não estava confortável com os modelos explicativos apresentados pela antropologia norte-americana para confrontar os temas de aculturação, adaptação ecológica, comunidade e áreas culturais, visando compreender a realidade dos povos indígenas no Brasil.

Galvão e o Rio Negro.

O Rio Negro foi incluído por Galvão na grande área cultural norte amazônica, como uma subárea. Não pretendo entrar nas dificuldades e impasses teóricos de definição de uma área tão ampla e diversa e da necessidade de indicação de subáreas, pois não é relevante aos objetivos deste trabalho. Cabe salientar aqui que as pesquisas no Rio Negro, juntamente com o Alto Xingu, foram importantíssimas para a formulação do esquema teórico de Galvão sobre os processos de mudança cultural, envolvendo indígenas e caboclos. As primeiras viagens ao Rio Negro ocorrem quando Galvão era funcionário do SPI, ocupava o cargo de diretor da seção de orientação e assistência, no início dos anos 1950. Este foi um período em que os antropólogos foram incorporados nos quadros funcionais do órgão indigenista, ou seja, quando surge um vínculo institucional e não apenas relações pontuais e esporádicas da antropologia e indigenismo no Brasil. Neste contexto, se consolida a ideia de fundamentação (e, portanto, legitimação) científica das ações governamentais frente aos povos indígenas, sob a influência do indigenismo mexicano. A categoria indigenismo, inclusive, passa a ser utilizada com maior regularidade para definir, pelos próprios sujeitos, este campo de ação governamental (LIMA, 2002).

Foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) como órgão consultivo das políticas indigenistas, que tinha como um dos representantes o diretor do Museu Nacional; como também a seção de estudos (criado em 1942) no SPI e o Museu do Índio (criado pelo antropólogo Darcy Ribeiro). Em 1947 foram contratados pelo SPI os antropólogo Darcy Ribeiro e o linguista Max Boudin, que realizaram pesquisas com os Kadiwéu e com os Fulniô, respectivamente, “evoluindo assim de uma equipe de documentação cine-fotográfica, para um centro de pesquisas etnológicas” (MALCHER, 1953: 31). Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro buscavam intervir na agência indigenista

oficial encarregada de definir os destinos dos povos indígenas, orientando as ações de governo nos conhecimentos etnológicos existentes e incluindo no orçamento do órgão os novos estudos necessários para o planejamento das intervenções.

A primeira viagem de Galvão ao Rio Negro aconteceu em 1951, acompanhado da sua esposa Clara Galvão. Na época seu vínculo institucional era com o Museu Nacional, readmitido como pesquisador depois de ter sido exonerado a pedido (1947-1949) para fazer doutorado na Universidade de Columbia, no departamento de antropologia (SILVA, 2007). No ano seguinte, 1952, foi admitido no SPI para o cargo de antropólogo, ocupando a chefia da SOA até 1955, quando foi admitido pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), quando chefiou a Divisão de Antropologia do Museu Paraense Emílio Goeldi. Era um jovem antropólogo quando terminou seus créditos do curso de doutorado na Universidade de Columbia e procurava uma nova área para seus estudos sobre mudança cultural. Ele se interessou pela região, que visitou em 1951/52 (setembro a janeiro) e 1954/55 (setembro a março), devido aos processos de aculturação inter e extra-tribal em curso, conforme sua própria terminologia (OLIVEIRA, 1991). Nessa época, a Inspetoria Regional I (IR 1) estava em situação orçamentária precária e alguns postos indígenas no Alto Rio Negro estavam inoperantes, enquanto as missões salesianas recebiam verbas do governo federal para funcionarem plenamente.⁵ Ajudância de Iauareté foi transferida, em 1952, para São Gabriel da Cachoeira (chamada então de Vaupés), por ser considerado um local mais estratégico para controlar os deslocamentos de “índios e civilizados” que descem ou sobem o rio Negro (MALCHER; RIBEIRO, 1953).

No relatório da Seção de Estudos (SE) de 1953 são apresentados os seguintes objetivos propostos e realizados naquele ano: organização do Museu do Índio, inaugurado em 19 de abril; prosseguimento do programa de pesquisas etnológicas em andamento e das atividades de documentação; e manutenção dos arquivos cine-fotográficos, da discoteca e da biblioteca e sua ampliação para servir aos objetivos de divulgação do Museu do Índio. A estreita articulação entre indigenismo e antropologia é afirmada explicitamente e o foco das pesquisas nos fenômenos de mudança cultural e aculturação, completamente sintonizado com os objetivos estratégicos do órgão: “Passando a encarar as comunidades indígenas não só como objeto de estudos, mas também como problema de adaptação à sociedade nacional, aquelas pesquisas ganharam

⁵ Os postos indígenas fechados eram os seguintes: Içana, Melo Franco, Querari. Postos em funcionamento: Ajuricaba, Cauaburís, Waupés.

em acuidade” (RIBEIRO, 1954: 6). Galvão estava bem sintonizado com o então diretor do SPI, José Maria da Gama Malcher, no sentido de dirigir os estudos de aculturação para traçar programas de antropologia aplicada visando orientar administradores encarregados da política indigenista (GALVÃO, 1979).⁶

O primeiro estudo sistemático sobre assimilação dos índios no Brasil, com os auspícios da Seção de Estudos, foi realizado por Darcy Ribeiro em 1952 e 1953, no âmbito de um programa de cooperação com o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO. A pesquisa incorporou levantamento de documentos nos arquivos do SPI, além de trabalho de campo junto a vários grupos indígenas. Neste contexto é mencionada a pesquisa de Eduardo Galvão no Rio Negro, prevista para meados de 1953, mas que foi adiado devido à falta de substituto para a chefia do setor de orientação e assistência. Foram destacadas também a cooperação técnica com outras instituições, na qual foram realizadas as pesquisas de Harald Schultz, no Alto Guaporé, do Museu Paulista; e dos antropólogos Robert e Gertrude Carneiro da Universidade de Michigan, no Alto Xingu, apresentados por Leslie White e Emílio Willems ao SPI. São nítidos os esforços de legitimação científica da prática indigenista neste momento.

No Plano de trabalhos da S.E. para o ano de 1954, apresentando um dotação orçamentária naquele ano de 300 mil cruzeiros⁷, aponta o seguinte programa de trabalho científicos: a) A assimilação dos índios do Rio Negro, sob a responsabilidade de Eduardo Galvão; b) Problemas sociais da população indígena da região dos formadores do rio Xingu, a cargo do professor Alfred Metraux; c) Estudos etnológicos dos grupos Guaranis do sul do Mato Grosso, a cargo do professor Egon Schaden; d) Estudos etnológicos dos índios Waurá, a cargo de Mário Ferreira Simões; e) Estudos etnológicos dos índios Urubus, a cargo de Darcy Ribeiro. A previsão orçamentária da viagem de campo ao Rio Negro foi definida em 40 mil cruzeiros do total de 125 mil cruzeiros destinados às pesquisas etnológicas, para uma permanência de três a quatro meses na região.

Vou me debruçar sobre três artigos referentes ao Rio Negro: o primeiro, publicado no Simpósio socio-etno-sociológico sobre comunidades humanas no Brasil, nos anais do Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 1954; o segundo, publicado no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1959; e o terceiro,

⁶ Merece destaque o seguinte fato, ele estava apresentando um trabalho sobre os estudos de aculturação indígena no Brasil, na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953.

⁷ Que englobava além dos estudos etnológicos, documentação cine-fotográfica e fonográfica e manutenção do Museu do índio.

publicado em *Actas y Memorias do Congresso Internacional de Americanistas*, México, 1964. Estes textos integram o livro *Encontro de Sociedades*, na coletânea de artigos do autor, publicado postumamente, em 1979 (GALVÃO, 1979). Pretendo mostrar que, mesmo nos limites de sua adesão ao modelo da aculturação e de áreas culturais, Galvão abordou de maneira articulada as principais forças sociais de mudança (o regime de aviamento, as missões salesianas e a formação de um campesinato amazônico que ele denominou de caboclo), afirmando a historicidade como dimensão explicativa fundamental daquela “situação de contato” ou daquele “encontro de sociedades”. Ele tinha a preocupação de construir uma antropologia da mudança, que superasse os estudos monográficos sobre grupos indígenas como entidades isoladas das relações sociais, historicamente condicionadas, que inscrevia suas existências e modos de vida na contemporaneidade. Quais as possibilidades e limites que as suas investigações empíricas e propostas teórico-metodológicas apresentaram para confrontar o culturalismo reinante nos estudos sobre povos indígenas? Desejo fazer esta reflexão à luz dados etnográficos, descrições e análises construídos em pesquisa realizada por mim no Médio Rio Negro há muitos anos.

O primeiro texto, “Mudança Cultural na Região do Rio Negro”, é um artigo pequeno (seis páginas), mas muito denso quanto aos posicionamentos teóricos e metodológicos ali apresentados. O segundo texto, “Aculturação indígena no Rio Negro” é mais longo (57 páginas, contém fotos e desenhos), o autor desenvolve mais descritivamente alguns temas e problemas apontados sucintamente no primeiro texto. Seus posicionamentos teóricos e metodológicos não mudaram muito, mas há uma flexibilidade maior quanto ao suposto caráter inexorável e direção unívoca da aculturação rumo à assimilação das sociedades e culturas tribais. O texto está assim dividido em partes; introdução (há três parágrafos antecedentes no início do artigo), população indígena atual, área cultural, extrativismo e agricultura, roças, processamento da mandioca, coleta, armas, fiação e redes, cerâmica, trançado, trabalhos em madeira, indumentária, objetos de adorno, malocas, grupos locais e sibs, religião, assimilação. No terceiro texto, “Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas” (14 páginas) dedica-se mais ao relato histórico das relações interétnicas no Rio Negro. Afirma a necessidade de investigações históricas de processos de aculturação e mudança cultural em áreas geográficas e culturais específicas.

Galvão (1979) admite que a aculturação pode ser adiada e até interrompida dependendo de mudanças causadas por fatores externos como uma frente econômica mais

modernizante, tecnologicamente mais avançada, que favoreça a constituição de centros urbanos. A manutenção da situação de fronteira da frente de expansão, ou seja, enquanto área fornecedora de matéria prima, principalmente proveniente do extrativismo, economicamente estagnada e empobrecida, integrada marginalmente ao mercado nacional e internacional, servindo ao enriquecimento de outras regiões.⁸ Tal cenário impediria a integração dos grupos tribais remanescentes na economia regional, exceto nas camadas mais inferiores da população, possibilitando a retração e conservação para um modo de vida coletivo em um sistema de reservas.⁹ Neste contexto sugere que pode surgir um *sensu tribal* a partir de insatisfação com a precária integração na economia e na sociedade regionais, conduzindo a reivindicações de áreas protegidas pelo governo, baseadas no status de indígena.¹⁰

O autor (1979) delimita seu objetivo de estudar uma sociedade e cultura cabocla em formação, o processo de integração diferenciado de povos indígenas em contato com populações rurais, nas camadas subordinadas da sociedade, de classes, brasileira.¹¹ Afirma não lhe interessar a reconstituição etnológica de culturas tradicionais, mas sim o processo de transformação cultural e integração na sociedade regional (1979). Expressa tal intento de conhecimento operando com a imagem Redfieldiana do continuum folk-urbano: “Entre a cidade de Manaus e as malocas do alto Rio Negro, vive uma sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos. A maior ou menor proximidade desses centros resulta em cambiantes diversas de amalgamação cultural”.¹² Este enunciado é impressionante, temos aqui a fórmula constitutiva do Efeito Galvão¹³, da legitimação

⁸ Fronteira não remetia a divisão política-administrativa entre países vizinhos, mas a situação de contato entre sociedades, diferenciadas culturalmente (Galvão, 1979). Cabe lembrar que ele propõe para os estudos de contato a consideração das frentes de expansão econômica como fator explicativo central, como foi também na construção dos conceitos e das abordagens de transfiguração étnica, de Darcy Ribeiro, e de fricção interétnica, de Roberto Cardoso de Oliveira (1972).

⁹ Talvez já estivesse pensando na replicação do modelo de territorialização de povos indígenas em grandes extensões, amparado na sua classificação das áreas culturais, como no caso do Parque Nacional do Xingu.

¹⁰ Em trabalho sobre os estudos de aculturação indígena no Brasil (1960), apresentado na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953, desenvolverá mais esta proposição. Esta comunicação foi publicada depois na Revista de Antropologia da USP, em 1957.

¹¹ Diversamente de Gurupá, onde pesquisou uma sociedade cabocla já constituída, onde não existem mais grupos indígenas, pois a assimilação (fusão biológica e cultural) já se consumou gerando uma população mestiça, sem nenhuma marca de diferenciação cultural.

¹² Esta formulação é tão enfática que está nos dois artigos (1954 e 1959) quase com as mesmas palavras. Ele inclusive utiliza os termos regionais “índios maloqueiros” para os povos dos rios Vaupés e Içana (neste caso usa também o termo regional “índios içaneiros”). No Médio Rio Negro esta categoria tem uma conotação pejorativa, associando essas pessoas e grupos com feitiçaria, “envenenam”, “jogam malefícios” (PERES, 2013).

¹³ É necessário mencionar, entretanto, que ele reviu este posicionamento criticando o modelo do continuum folk-urbano, de Redfield, afirmando que o encontro de sociedades no Rio Negro não pode ser compreendido contrapondo duas fontes polares, a metrópole de Manaus e as malocas do Içana e do Vaupés, que irradiariam

científica que consagra e reforça a crença bem fundamentada da topografia imaginária da indianidade (e da civilização) no Rio Negro, (o senso comum interétnico, imaginário colonial ou o campo semântico da etnicidade).

A moderna população indígena do Rio Negro se encontra distriuida ente Tapuruquara (antiga Santa Isabel) e as cabeceiras do Içana e Uaupés. [...] As tribos Baniwa (Aruak) e Tukano (Betoya), ocupando respectivamente, o Içana e o Uaupés, constituem o núcleo indígena da área (GALVÃO, 1979: 145)¹⁴

Estou me referindo a um complexo dinâmico (sistema de classificação) de categorias e noções (ferramentas cognitivas) que transitam entre o discurso antropológico e os fluxos comunicativos da vida ordinária no Rio Negro. Neste contexto, não existem mais sociedades isoladas, segundo Galvão, exceto um pequeno grupo de “índios tribais” (Maku e Yanomami), objeto privilegiado das etnologias canônicas, em contato esporádico com os “caboclos”, mas temos uma “sociedade campesina”, composta por membros de uma classe de trabalhadores rurais dependente do centro urbano.¹⁵ É o ponto final da assimilação. Há uma ambiguidade aqui, pois ao mesmo tempo em que tenta articular campesinato e povos indígenas na análise, o conceito de assimilação (acamponesamento) impede a possibilidade de existência de um campesinato étnico. Entretanto, ele conecta a desarticulação de uma organização social linhageira (em malocas) (que ele chama de “destribalização”), com o regime de subordinação da força de trabalho e formação de um campesinato caboclo (étnico, posto se tratar de uma categoria de descrédito social, um rótulo desabonador, em cenários de interação que classifica e desonra tipos de gente segundo sua origem ou passado indígena ou selvagem).

O trabalho em qualquer uma dessas formas de extrativismo tem sido uma das principais forças para o deslocamento de

influências culturais produzindo um gradiente de mudanças entre a cidade e a aldeia. A situação de contato então seria melhor compreendida considerando-se os fatores históricos, culturais e ecológicos implicados na sua formação (Galvão, 1979: 268-269). Todavia, a topografia imaginária da civilização (ou da aculturação indígena) consagrada pela legitimidade científica do antropólogo pode ser verificada em campo

¹⁴ Em contraposição ao rio Negro, onde estariam os caboclos, submetidos a economia de extração da seringa. Esta topografia imaginária da civilização/indianidade é dinâmica e relativa, pois pode se deslocar para bacias hidrográficas específicas, do Alto Rio Negro. No baixo Içana, por exemplo, localizam-se grupos mais aculturados porque mais próximos da confluência com o rio Negro e falantes da língua geral (o nhengatu): “[...] praticamente não se distinguem dos seringueiros ou caboclos das vizinhanças de Uaupés [esse era o nome da cidade de São Gabriel da Cachoeira]” (Galvão, 1979: 153). Por outro lado, proclama o maior apego às tradições dos Baniwa que habitam no alto Içana ou no rio Aiari que, “[...] embora seu contato eventual ou relações de comércio com Uaupés [centro urbano, sede do município de São Gabriel da Cachoeira], distinguem-se pelo apego às técnicas tradicionais e capitalizam esse conhecimento vendendo raladores, cestos, etc para os índios e caboclos do baixo” (Galvão, 1979: 153).

¹⁵ Distingue os caboclos dos remanescentes tribais, localizados nos rios Vaupés e Içana.

indivíduos e famílias, das aldeias para as margens do Rio Negro. Aí se estabelecem segundo o padrão caboclo, em pequenos sítios onde abrem roças e fazem pouco durante o inverno. Essa integração ao meio rural importa em sacrifício da vida associativa das aldeias, pois os sítios são mais isolados e neles as atividades econômicas são de feição individual (GALVÃO, 1979: 156).

Esse processo de atomização social (organização baseada em núcleos familiares, os “sítios”, localizados como satélites, dentro ou nas vizinhanças de povoados, fazendas e colocações) sob domínio territorial dos patrões e/ou comerciantes foi muitas vezes constatado, mas não foi devidamente tomado como objeto de reflexão teórica e conceitual, a não ser na perspectiva culturalista.

Essa estrutura social [linhagens, exogamia e patrilinearidade], embora atenuada e modificada pelo longo convívio com os caboclos e outros segmentos da sociedade nacional, ainda é um fator importante de coesão social. A participação cada vez mais imperativa de indivíduos nas várias formas de atividade econômica regional, sobretudo na indústria extrativa, leva à dispersão dos sibs e à quebra de padrões de solidariedade entre membros do mesmo grupo de parentesco. Obriga também a um recondicionamento das regras de casamento, acentuando a exogamia tribal, como foi explicado adiante com referência ao sítio de Campina. Contudo a filiação a um sib ainda é o ponto mais forte de referência que tem o indivíduo para situar-se dentro da vaga unidade tribal. A língua, que forneceria outra base igualmente forte, no caso do Içana, já foi obliterada pelo “geral”, patrimônio comum de caboclos e índios aculturados (Galvão, 1979: 175).

A etnologia canônica no Rio Negro, presa a uma antropologia das permanências exóticas, se limitou a constatar a perda ou a persistência de princípios cosmológicos e de organização social linhageira sem indagar pelo surgimento de outra forma de organização social e suas consequências e implicações ao entendimento das relações interétnicas e da vida social no Rio Negro, expressos nas comunidades. Por incrível que pareça, os problemas empíricos encontrados no campo se resolvem com o seguinte passe de mágica intelectual: “a maloca não existe mais como fato concreto, tangível, mas existe como como fato mental, intangível”. E é isso que importa e ponto final. Artifícios retóricos (afirmações descontextualizadas de informantes privilegiados, os anciãos, guardiões da tradição) se impõem para atestar que ainda existe (na mente) o mundo das malocas, no

universo simbólico vinculado superficialmente com a prática da vida cotidiana. Galvão é muito arguto quando menciona o uso de designações linhageiras (os sibs)¹⁶, no Médio Rio Negro, como fatos de memória de certos indivíduos descidos do Alto Rio Negro que subjazem a persistência de um “sentimento tribal” ou “étnico”.

Embora esses fatores desagregadores, o sentido tribal é bastante aparente entre os grupos do Içana e do Uaupés. Os próprios indivíduos que se deslocam das aldeias para os sítios e povoados caboclos, retêm durante algum tempo essa identificação tribal por um processo de inércia sócio-cultural, que faz a população cabocla discriminá-los como “índios”; em razão de sua ascendência, mesmo quando sua cultura, seu modo de vida, sua língua são as mesmas. Em outros casos, essa identificação é favorecida pelo próprio indivíduo, emocionalmente mais apegado às comunidades tribais ou consciente de que o status legal de “índio” lhe garante benefícios de ordem jurídica e de assistência social que possa receber das agências do governo (Postos Indígenas) ou das missões religiosas (GALVÃO, 1979: 143).

Faltou a ele conferir maior densidade teórica e desenvolvimento analítico a tal modalidade de formação de um “senso tribal”, talvez por reduzir a uma inércia cultural que nada explica e que deve ser explicado com o contexto de acionamento da memória daqueles que ainda não foram atingidos pela amnésia da gênese da comunidade (e do fim da maloca) por aqueles interessados em lembrar e ressignificar um passado antes naturalizado.¹⁷ Em que contexto essa memória é acionada como recurso social valorizado nas relações sociais, se tornando patrimônio coletivo e público do grupo e substrato de identidade, ou permanece no domínio doméstico e/ou individual, como “coisa de velho”?

¹⁶ Mesmo quando continuam a processar casamentos e parentesco segundo essas filiações e regras linhageiras (sibs, grupos hierarquizados de irmãos, exogâmicos e patrilineares). No Alto Rio Negro, onde ainda impera os princípios linhageiros de descência e aliança, parece ser geracional a obediência a tais regras, havendo muita disputa, no espaço urbano de Yaureté, em defesa de e em ruptura com identidades e posições geracionais, em torno do controle familiar sobre os jovens. Tais conflitos ocorrem na linguagem da oposição entre tradição e modernidade, rural e urbano, maloca e comunidade ou bairro, passado e presente, contrapondo os costumes dos antigos aos desvarios da juventude (ANDRELLO, 2006).

¹⁷ A preservação da língua e de hábitos linhageiros até por duas gerações em contexto de organização social em sítios (e depois em comunidades) podem ser compreendidos ou porque adquirem outros significados, condizentes com a nova situação social, sendo que a naturalização do desaparecimento dos constrangimentos pretéritos (e do aparecimento de novos), ligados aqueles padrões de relação social, ainda não ocorreu. A memória de práticas sociais e a força dos princípios morais subjacentes continuam tendo força para gerações mais velhas, em contextos diferentes das condições de sua efetivação anterior, pois se tornaram hábitos, foram incorporados e tidos como modos inquestionáveis de viver a vida. A isso Galvão designou como inércia cultural. O problema desta categoria é não remeter à dinâmica e complexidade da histerese, ou seja, da incompatibilidade possível (conforme as diversas situações) entre o habitus herdado e o seu contexto de efetivação (BOURDIEU, 2000).

Essa memória dos mais velhos pode ser manejada pelas gerações mais jovens em processos de emergência étnica, como observamos em Barcelos, município. Essa memória de filiações clânicas, que servem mais como recurso de controle e apreciação moral sobre as gerações mais jovens em situações de perda de coercitividade prática¹⁸, assim como a presença da cerimônia do Dabucuri, ainda existente em alguns sítios (e comunidades) tornam-se sinais de identificação étnica nas situações de luta por terra legitimada na linguagem indigenista contemporânea. O mesmo vale para a persistência de crenças nos encantados (muitas vezes sem referência a trajetória mítica de ancestrais) e outras forças sobrenaturais que remetem ao tempo da maloca ou aos costumes dos antigos, que servem como recurso simbólico para atestar a condição indígena, em uma hierarquia de autenticidade que inverte o estigma antes vinculada à ideia de selvageria e atraso, produzindo inflexões no campo da etnicidade.

O dabucuri¹⁹, para o autor, não tem o mesmo significado de celebração coletiva devido ao relativo isolamento, nos “sítios” e “ilhas”, imposto pelo trabalho extrativista sob regime de aviamento e são mantidos por causa de seu afastamento maior da ação missionária salesiana. Nos anos 1950, os salesianos vivenciavam uma crise de legitimidade da tutela eclesiástica no Rio Içana, quando muitos Baniwa estavam se convertendo ao protestantismo. Os missionários católicos apelaram para os sentimentos patrióticos do governo federal e das forças armadas solicitando a intervenção (incluindo a prisão) contra aquela “seita demoníaca”, pois seriam parte de uma conspiração norte-americana de anexação da região. Denunciavam ainda o abandono pelos Baniwa das missões salesianas, estimulados pelos pastores, retornando a sua vida antiga de pecado, selvageria e atraso (PERES, 2013). Os salesianos durante muito tempo reclamavam do afastamento dos bons valores e atitudes cristãos daqueles que ingressavam no trabalho extrativista sob domínio dos patrões. Os padres lastimavam que os indígenas se entregavam novamente a vida de pecados e idolatrias que tinham abandonado, por causa do isolamento e afastamento dos ensinamentos e do controle missionários. Galvão está reproduzindo quase integralmente os argumentos e inquietações dos padres, não dando informações no texto se ele observou diretamente esses dabucuris. Apresenta indicações da importância dos salesianos na organização social das relações interétnicas no Rio Negro, ou nas suas palavras, na “situação de contato”, um agente de mudança

¹⁸ Isso quer dizer que tal coercitividade prática não era necessariamente absoluta no tempo da maloca, para usar um termo local. Sobre parentesco prático, cf. Bourdieu, 2000.

¹⁹ Festa de oferta de caxiri, caça, frutos e peixe.

importantíssimo, provocando novas segmentações nos padrões de solidariedade prescritos pela tradição. As missões reforçariam o processo de desagregação da organização social tribal. Chega a afirmar que não seria tanto a proximidade da sede municipal, Vaupés (atual São Gabriel da Cachoeira), como a vizinhança das missões (Taracuí e Iauareté) o fator de maior influência aculturativa.

Todavia, o autor afirma enfaticamente que o indígena não é passivo nas trocas culturais com os caboclos, imprimindo sua marca, mesmo que em posição subordinada, na configuração cultural resultante, como nos casos de incorporação de figuras e ideias cristãs aos mitos Baniwa e Tukano:²⁰

É necessário, porém distinguir entre as verbalizações de idéias cristãs, aprendidas nas missões ou filtradas através do convívio com caboclos, e a atitude íntima do índio contemporâneo em relação ao universo que o cerca. É bastante ver a diferença entre a concepção de Cristo, hoje um herói cultural Baniwa, como vista pelos índios e pelos cristãos. [...]

Os excertos de mitos, apresentados acima, evidenciam a penetração de ideias cristãs na moderna religião Baniwa, ao mesmo tempo que a identidade do sistema religioso dessa tribo com as do Uaupés [...] (GALVÃO, 1979: 179).

Em Barcelos, observei algumas pessoas recentemente vindas do Alto Rio Negro, ou até mesmo aquelas que já residiam há muito tempo nesta cidade ou no município de mesmo nome, que recorriam a patrilinearidade e a exogamia para julgar o comportamento alheio e perceber a mudança enquanto ruptura entre passado e presente (principalmente a violência e a sexualidade dos jovens) como uma régua de valores e crenças individualizados e difusos, sem o peso de sanções coletivas efetivas, ritualmente consagradas, na prática da vida cotidiana (PERES, 2013).²¹ Havia condições objetivas mais amplas para individualização e conduta reflexiva na esfera moral própria de uma

²⁰ Aborda também nessa linha de raciocínio os movimentos milenaristas que ocorreram no Rio Negro, em que líderes religiosos Baniwa e Tukano batizavam e se apresentavam como Cristo, anunciando um novo tempo no qual as relações entre índios e brancos seriam invertidas em favor dos primeiros. O último desses movimentos ocorreu em 1950.

²¹ Só para citar um exemplo: um senhor Tariana que condenou seu tio, irmão do seu pai, que já morava há mais tempo na cidade de Barcelos, por ele ter se casado com uma Desana, uma prima irmã. Era recorrente entre essas pessoas que nasceram no Alto Rio Negro e residiam em Barcelos reclamarem que a cidade era um lugar em que não se respeitava os costumes dos antigos, era um mundo desordenado. Alguns até acusavam os “padres”, os salesianos, por terem trazido a desordem ao incentivarem o rompimento das regras deixadas pelos ancestrais num tempo originário.

experiência de mudança acentuada, especialmente em contexto urbano, assim como na esfera religiosa.

A convivência com estranhos na cidade, ícone extremo da civilização, permitia maiores possibilidades de diversificação de pensamentos, comportamentos e sentimentos. Viver numa “sociedade grande” (termo local) implicava um maior leque de escolhas e decisões, necessidades mais agudas de iniciativa e inovação, uma sensação difusa entre os “mais” (quero dizer os casados com filhos) de viverem num mundo à deriva, sem rumo, sem direção. O desejo de mergulhar de corpo e alma na civilização era enorme, mas existia também o medo de afundar e se afogar nela, ao perder as referências normativas (e ontológicas) com os ancestrais. Ser “índio civilizado” ou caboclo étnico correspondia a esse estado de equilíbrio desejado entre modernidade e tradição. A cidade é, na visão dos sujeitos, um ambiente ambíguo, ao mesmo tempo atraente e ameaçador, onde aumentam os riscos de contrair doenças proveniente de ataques dos encantados e de sacacas, mas contando também com uma concentração (e, conseqüentemente, acesso) maior de pajés, rezadores e benzedores. Portanto, as práticas xamânicas de cura e contato com agências sobrenaturais (patogênicas ou terapêuticas) são mais diversificadas, num sistema aberto e criativo de incorporação de elementos simbólicos do cristianismo no qual a inovação religiosa é a norma e um requisito para o sucesso em um mercado acentuadamente concorrencial (ausência de monopólio institucionalizado dos meios de mediação espiritual) pela reputação diante daqueles que buscam solução para seus infortúnios físicos, sentimentais ou econômicos.

Interessante também é a formulação de Galvão na qual destaca a importância do sítio (mais do que o povoado) enquanto modalidade de ocupação e de organização social (eu acrescentaria), estruturalmente ligado ao regime de aviamento. Ele esboça uma descrição e análise do sítio como expressão espacial de um modo de reorganização social e reprodução social dos grupos indígenas em situação de subordinação à cadeia produtiva e comercial da economia extrativista. Temos a abertura de um horizonte de possibilidades para pensar nos processos de construção social das categorias de patrão e freguês, caboclo e arigó (ou brabo); como também a historicidade do regime de aviamento. Quando menciona as festas de santo, no entanto, não atribui a elas qualquer papel na produção de um senso de coletividade, pois resultariam de meras iniciativas individuais, dependentes dos patrões e comerciantes, e condicionadas pela dispersão da população ribeirinha em “sítios” e “localidades”.

Na minha experiência de campo, constatei que as festas de santo constituem oportunidades estruturadas de intercâmbio ritual e econômico entre comunidades e famílias dispersas e um espaço de representação pública e mobilização de senso de pertencimento na esfera religiosa e através da liturgia e simbolismos cristãos. É a manifestação pública e ritualizada do grupo de famílias unidas por vínculos de parentesco e residência sob a proteção de um santo, como uma coletividade, um sujeito moral. Os grupos domésticos organizados em comunidade controlam a celebração de homenagem ao padroeiro local, mesmo que patrões e comerciantes contribuam para a festa e intervenham nela de algum modo, todo o evento é estruturado pelos devotos daquela localidade que estabeleceram uma relação pessoal de favores e obrigações recíprocas com o santo. Muitos indígenas contrapõem a vida em comunidade junto aos parentes (botar roça e construir uma casa) a “trabalhar para patrão” ou ao “serviço do mato”, logo a comunidade é símbolo de emancipação e independência frente aos patrões e comerciantes, simbolicamente expresso pelos laços rituais de dependência ao santo (PERES; NASCIMENTO, 2016).²²

Ainda sobre o controle social dos patrões sobre os fregueses a ele subordinados, Galvão nos apresenta a figura do regatão que substituiu os grandes seringalistas no momento de crise da borracha. Nos anos 1970, Adélia Engrácia de Oliveira, ex-aluna de Galvão, relata esta predominância do regatão (sobre os patrões) nas relações de aviamento junto ao Baniwa de São João, uma comunidade no Médio Rio Negro (OLIVEIRA, 1975). E mesmo assim Adélia de Oliveira constatou que poucos moradores da comunidade tinham dívidas com os regatões. Não eram bons tempos para os regatões e patrões. Certamente existem fatores de ordem econômica, como os preços dos produtos da floresta no mercado nacional e internacional, mas concorreram também outros fatores para a explicação da decadência ou afrouxamento das relações de endividamento. Cabe dizer que nesta época os salesianos desenvolveram seu ataque mais agudo ao regime de aviamento, organizando os sítios e localidades em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), elegendo os patrões como empecilhos para a promoção de experiência, entre os

²² Mesmo nas comunidades dos rios Preto e Padauri que estão mais subordinadas ao domínio dos patrões, portanto apresentando uma autonomia mais restrita pelo seu menor número e tamanho das roças, os patrões devem respeitar o calendário das festas e o pacto moral de seus fregueses com o seu santo de devoção. Apontei também nos meus trabalhos antropológicos na região para a economia moral do regime de aviamento, principalmente em se tratando da extração de piaçava, na qual a exploração da força de trabalho e relações comerciais se inscrevem em códigos de honra e jogos de reputação. Resta saber se antes de existir a comunidade no sentido atual (e não apenas os povoados construídos nas vizinhanças de uma capela) os sítios e localidades exerciam menor controle sobre o santo, ou seja, sobre o seu ritual.

fregueses, de uma vida comunitária cristã. Essa verdadeira comunhão religiosa seria geradora da consciência sobre seus próprios problemas, e um deles, na visão missionária era a dominação e exploração pelos patrões.

Décadas depois, no meu trabalho de campo, constatei a presença forte dos patrões, inclusive sua influência no cenário político regional, e a ampla rede de dependência pessoal restabelecida sobre os fregueses. Havia apenas um regatão, o Carioca, em conflito com os patrões, pois ameaçava seu monopólio comercial, que se tornou um dos patrões mais poderosos em Barcelos. Portanto, ocorreram avanços, recuos e avanços novos do domínio territorial e comercial dos patrões. Fiz entrevistas em Barcelos que mostraram que a economia da borracha nunca excluiu completamente a exploração extrativista de outros recursos da floresta (como a piaçava, a castanha, a balata, a piaba ou peixe ornamental), nem mesmo a agricultura, a caça e a pesca. Com a crise da borracha, outras alternativas econômicas, mesmo que menos lucrativas, já existiam na região, abarcadas pelo regime de aviamento que sustentou a elite municipal, durante décadas no século XX. Portanto, mesmo nos momentos mais difíceis o regime de aviamento mostrou uma enorme resiliência e capacidade para renascer das cinzas.

Galvão aponta a relevância do fator econômico no estudo dos fenômenos de aculturação ou de mudança cultural no Rio Negro²³ (o fator demográfico também era muito importante, na sua visão). Estabeleceu um programa de pesquisa, no primeiro artigo, elencando objetivos a serem alcançados, que formaram o esqueleto do seu segundo texto sobre a região. Inscreve tal proposta no seu interesse pelo estudo de áreas culturais, sendo o Rio Negro uma subárea ou setor da área Norte Amazônica.

Não obstante a diferença de língua e de alguns padrões sócio-culturais, as grandes tribos Baniwa e Tukano partilham de traços culturais basicamente semelhantes, constituindo uma área cultural, dentro do chamado Tipo Floresta Tropical (cf. Steward, 1948 e 1949) (Galvão, 1979: 147).²⁴

Um laboratório privilegiado (ao lado do Alto Xingu), pois aí se verificava a existência de processos de aculturação intra e extra tribais e, conseqüentemente, padrões

²³ O fator demográfico era muito importante também para ele e o fator linguístico tinha também, especialmente no Rio Negro, um peso grande no processo de aculturação. Considerava a língua dos caboclos e dos índios descidos.

²⁴ Como podemos constatar, ele articula sua proposta de áreas culturais com a classificação de Julian Steward, mais restrita a fatores ecológicos e concebendo a cultura como sistema adaptativo.

culturais compartilhados pelos grupos em interação regular, como também sistemas adaptativos comuns, em uma extensão geográfica definida. Destacou então o peso fundamental do que chamou de indústria extrativa, ou seja, de uma frente de expansão cujo alicerce é uma modalidade de mobilização compulsória da força de trabalho. Aqui o cativo da dívida conduziria inexoravelmente a formação de uma sociedade cabocla ou mestiça, resultado da fusão (física e biológica) de traços culturais de procedência tribal e brasileira. Estou usando quase literalmente as suas palavras. Todavia, ele não podia prever o desenvolvimento inverso, a etnização deste campesinato de fronteira, a transmutação social de caboclos em índios, pois via uma incompatibilidade intrínseca entre regime de aviamento e sistema de reservas, um sendo o empecilho para o surgimento ou manutenção do outro. O regime de aviamento, que dispersa as famílias em sítios e localidades e as integra completamente na economia regional como *trabalhadores rurais*, estaria em contradição com o retorno ao regime tribal, a um modo de vida coletivo em aldeias em relativa autonomia, exceto no Alto Rio Negro onde ainda se vivia em malocas ou seu desaparecimento era recente.

Considerações Finais.

Galvão criticou a predominância dos estudos etnológicos sobre os povos indígenas que os tomavam como entidades sociais isoladas da dinâmica e estrutura do contato com a sociedade nacional. Advertiu que os antropólogos estavam mais preocupados em reconstituir a cultura tradicional, enquanto a tarefa deveria ser a formulação de generalizações sobre a mudança (cultural) e não apenas a produção de etnografias das tribos do Brasil.

O antropólogo Eduardo Galvão 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. Assim, foi se constituindo um campesinato indígena vinculado a 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 no qual 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.

Todo trabalho de campo e relato etnográfico são feitos em contextos históricos diferentes e momentos distintos do desenvolvimento das teorias e métodos da produção acadêmica em determinada área de estudos. Gostei muito de retornar aos textos do autor para refletir sobre uma antropologia dos processos de mudança e comprometida com os destinos dos grupos indígenas, considerando alguns problemas e preocupações comuns e alguns elementos das circunstâncias nas quais ele realizou seus estudos na região. Trata-se apenas de um texto bem inicial sobre antropologia e indigenismo no Brasil, tomando como caso privilegiado os estudos de Galvão sobre aculturação indígena no Rio Negro. Nos estudos que fizemos no Médio 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.

Bibliografia:

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

_____. *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEITÃO, Wilma Marques (org.). *Legados de Charles Wagley na Amazônia*. Belém: EditAEDI, 2017.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo. In: L'Estoile, Benoît; Neiburg, Federico; Sigaud, Lygia (orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; FAPERJ, 2002.

MALCHER, José da Gama; RIBEIRO, Darcy. SPI – Relatório, 1953.

- MAUÉS, Raymundo Herald. Charles Wagley e a VII Reunião Brasileira de Antropologia: discussão teórica sobre estudos de comunidade. In: LEITÃO, Wilma Marques (org.). *Legados de Charles Wagley na Amazônia*. Belém: EditAEDI, 2017.
- ROSS, Eric. Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy : The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology*, v. 19, n. 1, march, 1978.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia. Impressões e reflexões de Eduardo Galvão, em Manaus – Notas de viagem, 1951. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Séria Antropologia, 7 (2), 1991.
- _____. São João — Povoado do Rio Negro {1972}. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Séria Antropologia, 58, 14, maio, 1975.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: Editora da USP, 1972.
- PERES, Sidnei. *Política da Identidade: Associativismo e movimento indígena no Rio Negro*. Manaus: Editora Valer, 2013.
- PERES, Sidnei; Nascimento, José Augusto. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Aracá-Padauri. Brasília: FUNAI, 2016.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Global, 2017 [1970].
- _____. Plano de Trabalho da Seção de Estudos para o Exercício de 1954. SPI, 1954.
- SILVA, Orlando Sampaio. *Eduardo Galvão: índios e caboclos*. São Paulo: Annablume, 2007.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- WAGLEY, Charles. O estudo das comunidades amazônicas. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. V. 2 (Antropologia), 1967.