

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünewald - Orgs.)

TEORIA E PRÁTICA DA ETNICIDADE NO ALTO JURUÁ ACREANO

Mariana Ciavatta Pantoja; Eliza Mara Lozano Costa; Mauro William Barbosa de Almeida

RESUMO

Este artigo é uma reflexão crítica sobre algumas das bases conceituais com que a antropologia opera ao tratar da constituição de novas “identidades étnicas”, retomando o conceito de “comunidades étnicas” de Max Weber, e tomando como referência o caso recente dos índios Kuntanawa do Acre. Os Kuntanawa reivindicam hoje uma Terra Indígena própria enquanto povo indígena, tendo antes conquistado direitos territoriais enquanto “população tradicional” na Reserva Extrativista do Alto Juruá em cuja criação tiveram papel de destaque. Argumentamos que a formulação de Weber dá pistas para entender processos como esse combinando dimensões que costumam ser tratadas como se fossem inconciliáveis: de um lado, a dimensão pragmática e político-territorial e, de outro, a dimensão ontológica da autoconstituição de comunidades étnicas.

Palavras-chave: Etnicidade, Habitus, Ontologia

THEORY AND PRACTICE OF ETHNICITY: A CASE STUDY IN THE UPPER JURUÁ RIVER, ACRE.

ABSTRACT

This article is a critical reflection on some of the conceptual basis which anthropology uses when dealing with the constitution of ethnical identity. In so doing, we reconsider Weber's concept of “ethnic community”, and take as our object the recent case of the Kuntanawa indians of Acre. The Kuntanawa claim today an Indigenous Land of their own as an indigenous people, having before that obtained territorial rights as a “traditional people” in the Extractive Reserve of Upper Juruá which they contributed to create. We argue that Weber's concepts give clues to understand the phenomenon of ethnic communities by combining dimensions which are usually taken as if they were irreconcilable, i.e., the pragmatic, political-territorial dimension on the one hand, and on the other hand the ontological dimension of the processes of ethnic self-constitution of ethnic communities.

Key words: Ethnicity, Habitus, Ontology.

Mariana Ciavatta Pantoja. Doutora em Ciências Sociais (UNICAMP), Professora da Universidade Federal do Acre/UFAC, maripantoja@yahoo.com.br. Eliza Mara Lozano Costa. Doutora em Ciências Sociais (UNICAMP), Professora da Universidade Federal do Rio Grande/FURG, elizacosta2005@yahoo.com.br. Mauro William Barbosa de Almeida. Doutor em Antropologia Social (Cambridge University), Professor da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, mwba@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um exercício de reflexão sobre algumas das bases conceituais com que a antropologia opera ao tratar do fenômeno de constituição de identidades étnicas, tomando como referência o caso recente dos índios Kuntanawa. Este caso pode ser tomado como um exemplo de interesse da importância da etnicidade – neste caso, indígena – em processos políticos e territoriais contemporâneos na Amazônia.

O enfoque adotado não delimita porém o foco de atenção ao grupo auto identificado etnicamente, mas em alguma medida se dirige também à população cujos direitos enquanto “povos tradicionais”, foram reconhecidos previamente com a criação de uma Reserva Extrativista, a do Alto Juruá, e que incluem migrantes, ‘caboclos’ e ‘misturados’, parte deles residente hoje no território da Reserva, parte em cidades vizinhas.

Trata-se assim de procurar entender quais os processos envolvidos na auto diferenciação étnico num contexto em que a população está conectada por redes de parentesco e de vizinhança, recobrando tanto áreas de floresta como de núcleos urbanos. Procuramos guiar a argumentação em duas direções: por um lado, evitar a redução dos processos de auto constituição étnica a ações guiadas por interesses político e territoriais, e, por outro, levar em conta os processos de ontogênese aí operantes. Procuramos também não esquecer os efeitos pragmáticos dessas reivindicações sobre as relações sociais preexistentes e que criam na área novas cisões e conflitos. Nessa argumentação, nosso diálogo é principalmente com Max Weber e com as teorias de etnicidade apoiadas na tradição weberiana.

1. A PAISAGEM MULTIÉTNICA NO ALTO-JURUÁ

O vale do alto rio Juruá e sua vizinhança é uma região historicamente ocupada por povos indígenas do tronco linguístico Pano, conforme os registros históricos mais antigos (TASTEVIN, 2009). Esses grupos, a partir de finais do século XIX, foram expulsos, perseguidos, mortos ou capturados, em consequência de levadas sucessivas de migrantes (nordestinos e cearenses, em sua grande maioria) que visavam a ocupação econômica das ricas florestas de terra firme para produção de borracha. Muitas etnias indígenas foram dadas como desaparecidas nesse processo (RIBEIRO, 1979). Os patrões dos seringais organizavam as chamadas ‘correrias’, expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas, a pretexto de retaliar ataques indígenas ou simplesmente para tomar seus territórios, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças (WOLFF, 1999; PANTOJA, 2008; IGLESIAS, 2010).

No mesmo período, povos indígenas oriundos do vale do Ucayali, no Peru, pertencendo ao tronco linguístico Arawak, migraram para o vale do Juruá, enquanto parte dos povos do tronco Pano refugiou-se nas cabeceiras dos afluentes do Juruá e do Purus, alguns em território peruano, para escapar às ‘correrias’ (IGLESIAS, 2010). Essa movimentação de povos autóctones e migrantes em um tempo de violência deu origem ao atual mosaico étnico que caracteriza a região. Entre esses povos indígenas deslocados e os migrantes de origem nordestina ocorreram uniões conjugais, e hoje em dia muitas famílias de seringueiros contam com ascendentes indígenas, sobretudo mulheres raptadas enquanto crianças, em meio

ao massacre de aldeias inteiras (WOLFF, 1999; PANTOJA, 2008). Em todo o Estado do Acre, o termo ‘caboclo’ é utilizado como sinônimo para ‘índio’, tanto com referência àqueles que se auto-identificam como tais, quanto em relação aos descendentes dessas uniões conjugais entre povos nativos e migrantes nordestinos. Os ‘caboclos’ são contrastados com os ‘cariús’, como ‘índios’ em relação a ‘brancos’.

Hoje, no Alto Juruá acreano¹, esta multiplicidade étnica ocupa um tecido contínuo de terras indígenas e unidades de conservação legalmente reconhecidas, formado pela Terra Indígena Ashaninka do rio Amônia, pela Reserva Extrativista do Alto Juruá, pelas Terras Indígenas Ashaninka e Kaxinawá do rio Breu, pela Terra Indígena Jaminawa-Arara (Shanendawa) do rio Bagé, formando um corredor que se prolonga com a Terra Indígena Kaxinawá do rio Jordão e de outras terras indígenas e reservas extrativistas no vizinho vale do rio Tarauacá.

Em 1990, ano de sua criação, a Reserva Extrativista do Alto Juruá abrigava cerca de 900 famílias “extrativistas”, em seus 506 mil hectares. Essas famílias compunham a “população tradicional” a que se refere o Decreto de criação da Reserva. Na ocasião, os seus moradores “tradicionais” eram representados pela Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, sem se confundirem com os moradores das Terras Indígenas contíguas com a Reserva. Parte dos “seringueiros e agricultores” que formavam a “população tradicional” indicada pelo Decreto de criação eram ‘caboclos’, que conviviam com ‘cariús’ e que ocuparam, na fase inicial de luta

pela criação da Reserva e de sua implantação, no final da década de 1980 e início da década de 1990, cargos importantes na diretoria da Associação e nas cantinas da Cooperativa criada pelo movimento social dos seringueiros.

No final da década 1990 e início da década de 2000, surgiram dois movimentos de autoidentificação de grupos locais, enquanto povos indígenas, acompanhados de demandas territoriais que se superpunham naturalmente com o território da Reserva.

Um desses movimentos, iniciado no final da década de 1990, é o do povo autodenominado de Arara (inicialmente designado como “Apolima-Arara”). Essa demanda deu origem à identificação e delimitação pela Funai, em 2008, da Terra Indígena Arara do Rio Amônia, que se sobrepõe parcialmente ao território da Reserva (na margem direita do rio Amônia, afluente esquerdo do Juruá), atingindo cerca de 50 famílias não identificadas como indígenas. Esta Terra Indígena sobrepõe-se ainda, na margem esquerda do rio Amônia, a um Projeto de Assentamento do Incra e ao Parque Nacional da Serra do Divisor. A demanda da Terra Indígena Arara do Rio Amônia foi pontuada por conflitos territoriais com moradores da Reserva e do Projeto de Assentamento, alguns deles com laços de parentesco com os índios agora autodenominados Arara, e que se arrastam até hoje.

Outra nova demanda territorial está associada aos Kuntanawa, no alto rio Tejo, um afluente da margem direita do Juruá. Nesse caso, o território reivindicado está inteiramente sobreposto à área da Reserva. Até o momento

1. Referimo-nos em particular ao Município de Marechal Thaumaturgo, fronteira com o Peru.

este pleito, embora reconhecido pela Funai, não conta com um processo administrativo de criação de Terra Indígena aberto, não havendo tampouco confrontos abertos com os moradores ‘brancos’ (PNCSA, 2009).

Os Arara e os Kuntanawa assemelham-se por serem compostos de ‘caboclos’ no sentido regional, isto é, por contarem entre seus antepassados sobreviventes de povos indígenas que escaparam à perseguição e destruição física e cultural. Também se assemelham por terem perdido as línguas e formas de organização social de seus grupos de origem, e porque se ‘misturam’ por casamento com migrantes nordestinos. Têm em comum, finalmente, o processo pelo qual se reconstituíram recentemente como grupos etnicamente autoidentificados e que demandam direitos territoriais.

Há, contudo, diferenças. Os Kuntanawa correspondem a uma única parentela – uma “comunidade de descendência” com continuidade genealógica ao longo de cerca de três gerações, que remonta a mulheres indígenas sobreviventes de ‘correrias’ (PANTOJA 2008). Enquanto, no caso dos Arara do rio Amônia, a própria identificação do grupo como ‘caboclos’ é criticada por regionais, especialmente enquanto um único grupo com direito a uma terra contínua, os Kuntanawa são vistos sem contestação como aqueles que no passado eram chamados, às vezes, de “caboclos do Milton”. O nome “Kuntanawa”, que tomou o lugar do termo genérico e pejorativo ‘caboclo’, além de fazer parte da tradição oral do grupo familiar, encontra-se registrado na crônica missionária (TASTEVIN, 2009: 61-71) e figura no mapa etnográfico de Curt Nimuendajú. Pode-se dizer, portanto, que os Kuntanawa compartilham uma memória de um passado histórico comum.

Já os (Apolima) Arara do rio Amônia

são formados por diferentes troncos familiares, tendo, um desses troncos, antepassados entre os Kaxinawá do Jordão e os Arara do rio Bagé, enquanto outras famílias remontam aos Chama/Conibo do Ucayali e os “Santarrosinos” de origem menos clara (talvez Canelos), unidos todos por várias uniões com descendentes de migrantes nordestinos que passaram a residir, ao longo do último século, no alto curso do rio Amônia, sem formar um único grupo de parentesco ou unidade política (AQUINO, 2010).

Notamos assim que os atuais Kuntanawa se distinguem também dos Arara do rio Amônia por terem atravessado dois processos recentes de “comunitarização”: primeiro, passando de ‘caboclos’ a ‘seringueiros’, que obtiveram importantes conquistas enquanto ‘povos da floresta’, e depois passando de ‘seringueiros’ a Kuntanawa. Com efeito, o movimento social que levou à criação da Reserva projetou a identificação de ‘seringueiros’ não apenas como um grupo profissional, mas como um ‘povo da floresta’ que compartilhava um modo de vida similar ao dos povos indígenas. Este processo de “comunitarização” da categoria de ‘seringueiros’ teve um papel essencial na mobilização política local e nacional que levou à conquista das Reserva Extrativistas (ALMEIDA 2004). O ponto a ressaltar é que, nessa fase, os ‘seringueiros’ incluíam tanto os descendentes de ‘cariús’, como os ‘caboclos’ seringueiros, descendentes de intercassamentos de povos nativos com os migrantes.

Contudo, apesar do uso político da categoria de ‘povos da floresta’ na década de 1990, para abranger tanto os povos indígenas vizinhos, como os ‘caboclos seringueiros’ no interior da Reserva, as diferenças entre ‘caboclos’ e ‘cariús’ reapareceram e foram reavivadas à medida que, já no final da segunda metade

da década de 1990, os ‘caboclos’ sentiram-se marginalizados e discriminados no interior da Reserva pelas novas direções da Associação e pela administração municipal.

Essa discriminação apoiava-se, é claro, em atitudes arraigadas há muito na população regional de origem nordestina. Os descendentes dos ‘arigós’, como eram chamados os migrantes cearenses, viam-se como marcadamente diferentes dos ‘caboclos’. Entre os traços do *habitus* branco, estava tanto comer farinha e usar leite em pó, quanto “fazer muita borracha”². Entre os traços associados pelos ‘cariús’ aos ‘caboclos’ estava a pagelança (e o potencial para fazer “feitoço”) e a falta de ânimo para “cortar seringa”, além de supostos costumes como o de “comer sapo”. Os ‘caboclos brabos’ eram mencionados amiúde como ‘bichos brabos’, para os quais era lícito, no passado das ‘correrias’, matar sem maiores escrúpulos (curiosamente, os ‘arigós’ também eram descritos como ‘brabos’ ao chegar na floresta, nesse caso, pela ausência de experiência e conhecimento sobre a vida nos seringais). Entre esses seringueiros de origem migrante, havia a percepção de uma “comunidade étnica” ativada, nos termos de Weber, pela coexistência conflitiva com grupos indígenas vizinhos – com histórias de massacres, atribuídos por um grupo ao outro, mas também com histórias de casamentos e relações de afinidade duradouras – e alimentada pela memória de um passado migrante comum. Contra esse pano de fundo é que se distinguiram, no interior do território da Reserva, as novas “comunidades

étnicas” dos Apolima-Arara e dos Kuntanawa. Vamos agora concentrar nossa atenção ao caso dos Kuntanawa, deixando a complexidade da situação dos Apolima-Arara para uma análise separada. Com recurso à noção de “comunidade étnica” no sentido discutido acima, buscaremos agora compreender as formas de ação recentes dos Kuntanawa, e dos seringueiros e agricultores com quem se relacionam.

2. KUNTANAWA, SERINGUEIROS

Os Kuntanawa de hoje são os descendentes de um índio e de uma índia capturados quando crianças, nas matas do rio Envira, por ‘correrias’, no início do século XX, separados de seus grupos originais e incorporados à sociedade de seringais.³ A menina índia, batizada pelos ‘brancos’ de Maria Regina da Silva, viveu praticamente toda sua vida no rio Jordão sob a autoridade de patrões seringalistas, e deu à luz, em 1928, a mulher Kuntanawa mais velha hoje viva, dona Mariana. O menino índio, capturado nos idos de 1900, também cresceu no rio Jordão, onde se casou com uma filha de cearenses migrantes e faleceu em seguida. Desta união nasceu o líder mais velho dos Kuntanawa de hoje, seu Milton, que por volta de 1954, uniu-se conjugalmente com dona Mariana, ainda no rio Jordão. No ano seguinte, o casal estabeleceu-se no rio Tejo, onde pai e filhos trabalharam como seringueiros para patrões até o final dos anos de 1980.

2. Assim, diz-se que famoso pagé Crispim, que transitava entre as cabeceiras do Bagé e do Riozinho do Humaitá (hoje TI Arara do Rio Bagé e TI Arara do Humaitá), reservava para os filhos de sua esposa ‘cariú’ o fornecimento de leite em pó, afirmando que “cariú é criado com leite em pó, caboclo é criado com caçuma”.

3 Para a narrativa que segue, ver Pantoja 2008.

Dona Mariana e seu Milton geraram uma extensa prole que hoje estende-se por seis gerações. Esse extenso grupo de pessoas ligadas por laços de parentesco sob o comando de uma liderança reconhecida (seu Milton), sempre foi conhecido nos seringais como ‘caboclos’; ou “os caboclos do Milton”. Dona Mariana era a “cabocla Mariana”, e assim por diante. Foi este mesmo grupo que teve ativa e destacada participação nas lutas que resultaram, em 1990, na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá: “os Milton”, como a parentela costumava ser também identificada, forneceram a principal base política local do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) no alto rio Tejo, ao lado de famílias no rio Bagé.

De fato, desde 1988, o grupo familiar de seu Milton atuou como guarda-costas de Antonio Batista de Macedo (líder regional do CNS), e vários filhos do seu Milton tornaram-se gerentes de cantinas da Cooperativa instaladas em 1989. Nos primeiros anos de 1990, o próprio seu Milton exerceu um mandato de presidente da Associação, cujo primeiro ocupante havia sido Francisco Barbosa de Melo, o “Chico Ginú” – ele próprio descendente de Rita, uma índia do Jordão com história similar à de Regina, e provavelmente aparentada a ela. Seu Milton teve, como sucessor, o antigo ‘arigó’, Antônio de Paula. Mas, após a derrota de Chico Ginú, como sucessor de Antônio de Paula, já na virada de 2000, iniciou-se um período prolongado de controle da máquina da Associação por um grupo de jovens liderados por Orleir Fortunato que, visando galgar cargos no cenário político regional, faziam questão de reforçar suas diferenças em relação aos líderes anteriores, utilizando-se de hostilidade face aos ‘caboclos’ de uma maneira geral (COSTA, 2010).

É claro que o envolvimento com a Reserva nunca apagou a alcunha de ‘caboclos’ e suas conotações pejorativas. Durante esse período, porém, essa alcunha começou a ser ostentada com orgulho: “– Nós somos caboclos!”. Essa mudança no emprego de ‘caboclo’, antes mesmo que emergisse a identidade Kuntanawa, ocorria em associação com o uso da *ayahwasca* em cerimônias que resultam de diferentes fontes, incluindo-se a dos povos indígenas vizinhos e das religiões daimistas. Merece aqui destacar o papel e carisma de Antonio Macedo, antigo sertanista, ligado ao movimento social indígena e então coordenando regionalmente o CNS. Macedo se tornou grande amigo da família de seu Milton e os presenteou seguidamente com cerimônias *ayahwasqueiras*.

Assim, o contraste entre os ‘brancos’ e os ‘caboclos’ não era novo, mas, até o final da gestão do ‘arigó’, Antônio de Paula não havia dado origem a um conflito político. Mas na nova gestão de Orleir, o contraste acentuou-se e tomou uma forma claramente política. É então, para voltar ao vocabulário de Weber, que o contexto de “vizinhança e conexão” ganha um caráter de “antagonismo” aberto. É quando o conflito político, aguçado pela marginalização dos ‘caboclos’ dos destinos da Reserva, e pelo fracasso de tentativas frustradas de retomar a Associação com apoio nas antigas bases do alto Tejo e do Bagé, ganha novos contornos com a reivindicação de um projeto próprio e separado por parte Kuntanawa.

Enquanto isso, a política dos seringueiros – que, durante a década de 1990, substituíram a produção de borracha pela agricultura e pecuária como fonte de renda, combinada a empregos públicos e serviços para a prefeitura – tornou-se crescentemente confundida com a política municipal, e cada vez menos associada

a um projeto de ‘povos da floresta’. Em outras palavras, enquanto os ‘caboclos’ se comunitarizavam, os ‘cariús’ se “societarizavam” ao entrar na esfera político-partidária convencional.

A Reserva perdeu progressivamente o papel de exemplo inovador na região, papel que foi assumido no final da década de 1990 pelos bem-sucedidos Ashaninka do rio Amônia, e pelos vizinhos Kaxinawá do rio Jordão. O exemplo dos Ashaninka, em sua Terra Indígena, próxima à sede municipal, foi particularmente impressionante: menosprezados como “os Campa” até 1990 pelo menos, já após a virada do século, a principal parentela deste grupo havia se convertido em uma das principais forças políticas indígenas do Estado do Acre, como porta-vozes da conservação ambiental e do tradicionalismo étnico, como líderes de projetos ecológicos e econômicos exemplares, e como participantes da administração estadual. Em contraste com essa brilhante trajetória, a ‘jovem’ diretoria que havia assumido a Associação em 2000, terminou sua trajetória na prisão por envolvimento com tráfico de drogas, enquanto se multiplicaram as Associações concorrentes no interior da Reserva. O abandono do movimento dos ‘povos da floresta’ foi bem expresso em um encontro recente que reuniu Ashaninka e ex-seringueiros moradores

da Reserva, quando um destes disse: “— Nós tínhamos cultura, agora não temos mais”.⁴

Essa linha de análise põe em evidência os antagonismos crescentes entre seringueiros e ‘caboclos’ como pano de fundo para constituição de uma “comunidade étnica” Kuntanawa. Esse processo de comunitarização põe em ação vários dos ingredientes mencionados por Weber, a começar pela memória de um “destino comum”, tal como é evocada pelos mais velhos, retrocedendo até às ‘caboclas’ capturadas durante as ‘correrias’ do início do século, mas incluindo também reiteração constante do *habitus* que distingue os ‘caboclos’ dos outros.⁵

Na formação de comunidade étnica, deve estar presente a “percepção subjetiva” de uma “disposição” (*Anlage*), expressão que tem aqui a conotação de uma característica física ou de comportamento, ou ainda de um “*habitus* exterior”, expressão que Weber emprega com o sentido de uma atitude ou aparência corporal adquirida culturalmente, e que absorve, por assim dizer, as disposições herdadas. “Disposições” podem ser características como cabelo liso e negro, pele escura e olhos amendoados, e um *habitus* distinto inclui o uso de cabelos longos, pintura corporal e faixas na testa, além de modos de andar e de falar⁶.

Lembremos, contudo, que na acepção

4. Sobre este processo político, consultar Costa (2010). Vale registrar, por outro lado, que a partir do início do século XXI, num movimento liderado pelos Ashaninka do rio Amônia e com a participação da Comissão Pró-Índio do Acre, uma reaproximação e aliança vêm sendo reconstruída com os moradores da Reserva com base em ações de combate ao desmatamento, notadamente a implantação de experiências agroecológicas, e tendo como pano de fundo a discussão sobre gestão territorial da região e suas fronteiras, nacionais e internacionais. Projetos financiados pelo Programa Arpa/Funbio (entre 2008 e 2011) e o Plano de Manejo da Reserva expressam esse movimento.

5. A publicação de livros com versões escritas da memória oral das matriarcas indígenas dos Kuntanawa (WOLFF, 1999 e PANTOJA, 2008), assim como a elaboração da “Enciclopédia da Floresta” com destaque visual e textual para os Ashaninka (CUNHA E ALMEIDA, 2002), foi um componente desse processo de revalorização da memória oral como fonte de legitimidade externa.

6. O termo *habitus*, tal como é usado aqui por Weber, remonta à escolástica medieval, e não deve ser lido segundo as fórmulas bem conhecidas de Bourdieu. Neste sentido, está relacionado com o conceito de *disposição* (*Anlage*), que tem aqui uma conotação de arranjo de partes. Há disposições que são inerentes ao corpo (podem ser herdadas), e as que são adquiridas. *Habitus* são disposições adquiridas, mas que se tornam “difíceis de mudar”, segundo a formulação de Aquino, apoiada por sua vez em Aristóteles (cf. ALMEIDA 2000).

weberiana não são disposições ou *habitus* que constituem uma comunidade étnica, nem mesmo a percepção subjetiva de que elas existem, e sim a mobilização dessa percepção como referência para a ação social, em particular de cunho político. Esse parece ter sido um componente importante no processo de comunitarização Kuntanawa. Recordemos ainda que a existência de “disposições” e de “*habitus*” em comum não é uma condição *sine qua non* para a comunitarização: esta pode começar ativando uma “memória de migração” comum, e só depois reconstituindo um *habitus* em comum – um processo que pode estar em curso no caso Arara do Amônia.

No caso Kuntanawa, havia um autorealhecimento pré-existente do grupo inteiro como ‘caboclos’, que foi sendo acentuando e transformando à medida que passaram a se auto identificar enquanto índios Kuntanawa, e não mais ‘caboclos’, que não eram sujeitos de direitos. Ao longo desse processo, um *habitus* de ‘caboclos’ foi reconstruído, levando a uma reformulação de modos de vestir, a uma nova postura e atitude, e novos modos de pensar.

Chegamos aqui a um ponto importante. Processos desse tipo têm sido descritos como “invenção da tradição”. Mas essa aceção, se tomada como a formação artificial de uma “comunidade étnica”, a partir de interesses político-econômicos, recobre apenas um dos mecanismos possíveis de comunitarização. Weber tinha aqui em mente, assim como Benedict Anderson, a formação de Estados Nacionais

modernos⁷.

Como foi dito acima, a crença na ancestralidade ou ascendência comum não basta para constituir uma “comunidade étnica”, mas é um componente importante de “comunidades de clã” na linguagem de Weber. Ora, no caso Kuntanawa, há tanto uma continuidade genealógica que leva a mães indígenas fundadoras, como uma “comunidade de descendência”, inclusiva e mais vaga, que remete aos “povos indígenas” que falam línguas aparentadas e que alguns Kuntanawa esforçam-se hoje para aprender. Assim, os Kuntanawa são tanto “comunidade étnica”, como “comunidade de parentes” – superposição essa que é expressa na identificação de uma com a outra.

Nessa visão, a crença num “parentesco de origem” justifica a auto percepção subjetiva daqueles que são diferentes dos demais, e serve tanto para auto-delimitar na micro-escala os Kuntanawa com uma memória genealógica local, como para substituir a categoria pejorativa de ‘caboclos’ pela de ‘índios’ unidos enquanto parentes com ancestrais precolombianos comuns. Nos dois planos, a comunitarização é associada a novas estéticas corporais e a novos ritos coletivos.

A “comunidade étnica” tem, portanto, uma clara e inegável dimensão política⁸. Mas o que marca a “comunidade étnica” não são símbolos arbitrários, e sim *habitus* – disposições “difíceis de mudar” que são reconfiguradas.

3. POLÍTICA ONTOLÓGICA

7. “Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas...de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.”(HOBSBAWM E RANGER 1984,p:9)

8. Dito ainda de outra forma pelo mesmo autor, a “consciência tribal” resulta em geral (embora não exclusivamente) de um “destino político comum”. É esta consciência que fará com que o grupo seja capaz de se reconhecer enquanto tal e unir-se contra os outros.

Talvez parte da dificuldade de escapar às antinomias entre “autenticidade étnica” e “invenção de tradições” venha da conceitualização que define “grupos étnicos” como “forma de organização social”, mas sem recurso à complexidade das diferentes formas de “comunitarização”. Essa conceitualização restritiva talvez tenha origem em uma leitura excessivamente funcionalista de Weber, por parte de Fredrik Barth (2000), ou de seus repetidores. Nessa leitura, põe-se em segundo plano as “crenças em algo comum” como fundamento da ação comunitária (tradicional ou afetiva), sejam elas referentes a uma “ancestralidade comum”, sejam referentes a “destino comum”, sejam referidas a um *habitus* percebido como igualmente comum, retendo-se as “regras que governam os encontros sociais interétnicos”. Nisso, no limite, os “traços diacríticos” passam a ser vistos como manobras de um jogo de estratégia.

Começamos com o papel da ancestralidade. O fato é que no Alto Juruá a linguagem genealógica é importante como fundamento das afirmações locais tanto de quem se considera, quanto de quem é considerado como ‘índio’ – tanto, ou mais, do que a territorialidade histórica. Isso ficou claro no caso da história de constituição dos Kuntanawa, retratada em livro que é tratado pelas próprias lideranças do grupo como um laudo que comprova seu parentesco original com índias capturadas na mata (PANTOJA, 2008). Nesse caso, a linguagem genealógica – ser descendente de uma “ín-

dia pegada a laço” através de conexões claras na memória de pessoas vivas – é critério visto como auto evidente e fundante para a crença na existência de algo comum ao grupo, e que é o fundamento de suas relações comunitárias. Os Kuntanawa, sob esse ponto de vista, são tanto uma “comunidade étnica” como uma “comunidade de parentesco”.

Essa auto imagem parece, à primeira vista, contrastar com a perspectiva antropológica que enfatiza, em lugar de “parentesco” genealógico, a produção de pessoas através de relações sociais. Sob esse ponto de vista, pertencem ao grupo dos “Milton” aqueles que foram criados por seu Milton e por dona Mariana, aqueles que compartilharam a vida cotidiana e cresceram juntos, geograficamente ou não, e que foram formados por laços de amor e afeto. Mais do que genealogia, o que importa é ter morado junto e ter sido criado junto (PANTOJA 2008; INGOLD, 2007, p. 172-188)¹⁰. Essa visão também conduz à última versão que Weber dá para as bases nas “crenças étnicas”: a “condução da vida cotidiana”. E permite dar conta igualmente de genros e noras e seus descendentes, bem como dos membros adotivos que são hoje considerados parte do grupo. Mas a visão local não separa rigidamente parentes por “criação” de parentes: todos sabem que os “Kuntanawa” incluem de fato filhos “criados” por seu Milton, sem que sejam tratados sob uma categoria separada. Para os Kuntanawa, de fato, não há oposição entre fazer parte do grupo de uma maneira ou de outra.

9. Considero que a característica organizacional que deve ser geral em todas as relações interétnicas é um conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais interétnicos”. (BARTH 2000: 35)

10. Ingold explora a tese de que as relações entre os seres humanos, e entre eles e seu ambiente, não podem ser explicadas por aptidões dadas geneticamente, mas sim como efeitos de um “habitar” (“dwell”) que resulta em habilidades, sensibilidades e disposições particulares e transformadas no tempo. Uma aplicação particular dessa tese consiste em privilegiar o “habitar” em detrimento da “genealogia” como base de reivindicações territoriais.

Consideremos agora o papel da “reinvenção” de novos traços culturais Kuntanawa no período recente – como o uso de cocares e pintura corporal. Manuela Carneiro da Cunha já havia advertido contra a idéia de que todos os traços dos costumes e do *habitus* – os “traços culturais” – teriam papel meramente instrumental, qual seja, o de servir como marcas de diferenças articuladas a fins políticos ou econômicos (CUNHA 1987, p. 97-108). Segundo afirma, não é somente o papel diacrítico dos “traços culturais” que importa, pois depois que a explicação funcionalista ou instrumental termina, fica um resíduo de sentido. Esse resíduo, a nosso ver, aponta justamente para aquilo que Weber chamou de “crença na comunidade”, subjacente ao modo de vida ou na memória histórica que distinguem os membros do grupo dos outros com os quais eles se relacionam.

Voltando ao caso dos Kuntanawa. No contexto político em que ‘caboclos’ (sem personalidade jurídica e objeto de preconceitos misturados a temor por seus poderes místicos) tornam-se reconhecidos nacionalmente como ‘índios’ (sujeito potencial de direitos e objeto de reverência internacional), os vários aspectos do modo de vida costumeiro – a cultura – tornaram-se objetos de autoconsciência e de reflexão. Quando isso ocorre, esses componentes do *habitus* passaram a ser autoreconhecidos com orgulho. Contudo, passaram ao mesmo tempo a ser objeto de ativa reconstrução, porque agora não basta o modo ‘caboclo’ de fumar, de dançar e de cantar: o *habitus* passa

a conter cantos “na língua”, o uso do tabaco à maneira indígena e corpos pintados com a pele visível. Ou os dois *habitus* se alternam – oscilando do ritmo cotidiano de vida para as ocasiões rituais e solenes, na cidade ou na aldeia.

Os traços diacríticos, eleitos num contexto político, precisam ser capazes de operar contrastes, e, nesse sentido, a etnicidade opera como uma linguagem (CUNHA, 1987, p. 97-108). Contudo, dito isso, as diferenças “culturais” que serão invocadas num contexto de demarcação de diferenças e busca por direitos, são imprevisíveis: elas serão convocadas a partir de um repertório que depende da tradição local, da vizinhança, e da capacidade de invenção¹¹. Carneiro da Cunha chama atenção, assim, para o fato de que, embora grupos étnicos não sejam explicáveis pela cultura, “a cultura entra de modo essencial na etnicidade” (Idem p. 101). Mais recentemente, ainda lidando com o caráter irreduzível da cultura, Cunha (2009, p. 311-373) chamou a atenção para a coexistência da cultura e da “cultura”, distinção que pode ser interpretada como a que existe entre o domínio do que temos chamado, seguindo Weber, de *habitus* e “disposições”, e o das marcas externas usadas em contextos interétnicos para expressar reivindicações políticas e econômicas.

Uma tradição recente de pensamento sobre essas questões associa-se aos estudos dos “índios do Nordeste” e é representada por João Pacheco de Oliveira (2004, p. 13-38). Nessa perspectiva, é central a conexão indissociável entre “processo de territorialização” e a “et-

11. Os traços selecionados para marcar diferenças podem ou não surgir a partir de “categorias brancas da etnificação”, conforme Bruce Albert (1995,p:4).

nicidade”. Ambos são vistos como fenômenos de ordem política e que têm, na vinculação a limites territoriais geridos pelo Estado, um aspecto chave de sua existência. Para o autor, identidade étnica deve ser pensada no contexto dos processos políticos por meio dos quais ela é constituída, sendo o Estado e suas políticas de gestão territorial um agente central. A circunscrição de “comunidades indígenas” a um território é um ato político que as transforma em coletividades organizadas, com identidades formuladas, com suas instâncias próprias de poder e seu patrimônio cultural, que é reestruturado em função da nova situação¹². Mas essa perspectiva, que se enraíza naturalmente em Weber, não esgota o assunto. Assim, Oliveira afirma também que a natureza dos grupos étnicos, tomando a situação do Nordeste como parâmetro, não é só política, pois o que manteria as comunidades unificadas internamente lhes seria a “dimensão religiosa” que permite, com ajuda dos “encantados”, viajarem ao distante passado para recuperar seus vínculos originários e os atualizarem. Assim, o paradoxo de lidar com grupos que se dizem “originais”, embora surgidos na cena pública há cerca de vinte anos é resolvido na expressão “viagem da volta”, uma espécie de memória sem referência genealógica ou histórica¹³. Qual é porém o nexo entre a etnicidade enquanto “ato político” e o “sentimento de referência à origem”?

Para evitar o dilema que opõe pragma-

tismo e essencialismo, também apontado por outros autores (como Arruti, 1997), convém voltar mais uma vez à formulação de Weber. De fato, como vimos acima, Weber já havia argumentado à saciedade que a “comunitarização étnica” não se explica por um fato biológico (“raça”, “disposições” inatas), nem por um fato cultural dado (“*habitus*”), nem sequer por uma “história” pregressa objetiva, genealógica ou não. Essa é a operação de desnaturalização sociológica da comunidade étnica pelo teórico. Mas Weber não deixou de lado o fato de que a “raça”, o “*habitus*” e um “destino comum” são parte da realidade das comunidades, enquanto objeto de “crenças subjetivas”. Está em questão aqui a natureza dessas “crenças subjetivas”. Ora, as “crenças subjetivas” são essencialmente a afirmação nativa de pressupostos da socialidade. Trata-se aqui principalmente do pressuposto de que existe algo em comum, seja nos corpos, na história, ou no espírito, aos membros de um grupo. Nesse sentido, a “eticidade” é apenas um exemplo de um pressuposto subjacente à formação de grupos de parentesco, grupos religiosos e nacionalidades.

Nações e “nacionalidades” se caracterizam pelo fato de que seus membros orientam ações entre si, e para com os outros, pela crença apoiada na experiência, história do povo, em raça, no caráter natural do *habitus* – como a uma aparência de uma substância compartilhada. Nada disso é incompatível com o caráter

12. “A noção de territorialização...é um ato político – constituidor de objetivos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica” (Oliveira, 2009, p. 23; grifo do autor).

13 “O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (Oliveira 2004: 33).

pragmático de movimentos étnicos e nacionais. Mas esse “algo em comum” é um outro nome para as temidas “essências”: um povo, uma raça, um destino. E o fato de que atores sociais persigam objetivos pragmáticos não apenas não dispensa, mas amiúde requer que organizem de maneira “afetiva” e “tradicional” sua relação uns com os outros e com o mundo circundante referindo-a a essências – sejam estas deuses, espíritos, ou “raça”, “povo”, “tradição”. Movimentos políticos podem conter pragmatismo e essencialismo ao mesmo tempo, em outras palavras, incluem ontologias. O termo designa aqui um conjunto de pressupostos sobre o que existe no mundo natural e social.

Ontologias – que são de resto reconstruídas e têm natureza sempre histórica – são referência para ação política. Elas precisam ser transformadas para continuarem a ter validade, isto é, para serem corroboradas pela vida. A expressão “crenças subjetivas” é em parte responsável pela desvalorização do papel fundamental que têm, para muitos grupos sociais, os fundamentos corporais, históricos e místicos da vida social. O cientista social não é obrigado a acreditar neles, mas precisa descrevê-los e etnografá-los. É tão importante descrever e entender o processo de auto constituição de “comunidades indígenas” da perspectiva pragmático-política, quanto do ponto de vista de suas ontologias em elaboração. É essa a direção que uma “viagem” no modo do sonho indica, como nas mirações *ayahuasqueiras*. Não uma “volta ao passado”, mas o acesso ao presente verdadeiro, isto é, a uma realidade subjacente à aparência imediata e que fornece à ação uma orientação poderosa.

Voltemos ao caso dos Kuntanawa: o contato, para eles, é recente, pouco mais de cem anos, e ainda estão vivos representantes

da geração seguinte ao contato. Nesse século, “perderam-se” a organização social, a linguagem, a estética corporal, a mitologia. Mas na vida cotidiana, atravessando a sociedade de seringal e incorporados a ela, conservaram-se e recriaram-se conhecimentos sobre a floresta e suas entidades e processos, visíveis e invisíveis – animais e sua ciência, *assombros e cabojos*, ‘encantados’ e ‘caboclinhos do fundo’. Como uma via de acesso a esses mundos indígenas e caboclos, não só pagés indígenas respeitados regionalmente atuavam como guias, mas também “mestres de cipó” seringueiros, atuando estes clandestinamente sob o sistema de seringal até a década de 1980, quando os barracões funcionavam ainda no rio Tejo. Não só pagés, como Crispim nas cabeceiras do Bagé e do Humaitá, mas também ‘caboclos’ comuns, ‘amansados’, e seus descendentes incorporados na estrutura dos seringais eram perfeitamente identificáveis entre o conjunto dos seringueiros, e sempre foram conhecidos e temidos por serem bons conhecedores de ‘remédios da mata’, capazes de ‘porqueiras’. Não foram poucas as ‘caboclas’ consideradas excelentes parteiras.

Os seringueiros do alto Tejo e do Alto Juruá não apenas conviviam com as parentelas de ‘caboclos’ descendentes de mulheres índias apresadas nas ‘correrias’, mas tornaram-se vizinhos dos ‘caboclos mansos’ que viviam aldeados nas fronteiras dos seringais – no Amônia, no Jordão, no Breu (IGLESIAS, 2010). Estes grupos haviam realizado desde a década de 1970, suas próprias trajetórias de conquista de território e de revitalização de conhecimentos, linguagem, rituais e cosmologias. Os Kuntanawa, ao deixarem de ser ‘caboclos’ para se tornarem ‘índios’, aliaram-se a esses povos como seus principais interlocutores para ‘reaprender’ língua, cantos, e ritos. Mas também se utilizam

sistematicamente das técnicas xamânicas e dos rituais coletivos para se reconstruírem como entes sociais – em outras palavras, para se reconstruírem no plano ontológico. Desse ponto de vista, adereços plumários e pintura corporal – além de sua importância como marcas diacríticas ou ‘cultura’ para uso externo, são *habitus* que fazem pessoas Kuntanawa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um balanço parcial da contribuição dessa perspectiva com origem em Weber começou com a rejeição da explicação da formação de comunidades étnicas como resultante, seja da raça, seja do *habitus*, seja da memória do passado, e com a afirmação do caráter político dos processos de comunitarização. Mas um segundo resultado do balanço foi recuperar a ênfase, também weberiana, no papel dos referenciais étnicos para ação, vistos agora como crenças na existência de uma essência comum a um grupo – partindo da “percepção” das disposições corporais e de um passado comum que formam um contraste do grupo em questão com seus vizinhos. Com essa dupla explicação para os processos de comunitarização – uma causal-instrumental, outra compreensiva-interpretativa –, podemos evitar relegar ao limbo da ‘ilusão’ a “percepção de pertencimento” e de “origem comum”.

Em vez de opor o ponto de vista desen-

cantado da análise sociológica ao ponto de vista do nativo, a tarefa que se apresenta assim é de reconstruir um ponto de vista nativo como pressuposto ontológico de sua ação política¹⁴.

Para os Kaxinawá (e Pano em geral), e também para não-indígenas que utilizam a ayahuasca, o mundo visível na vida cotidiana se distingue do mundo verdadeiro que é visível em certos contextos rituais, ou em sonho, ou mesmo após a morte. Ora, para muitos dos Kuntanawa a percepção de si mesmo como indígena associa-se com a presença dessa realidade profunda na força da bebida sagrada. Neste caso, é evidente que ser índio corresponde a uma realidade, e não a uma mera ideologia, como quis, por exemplo, um funcionário do ICMBio que, ao voltar do Festival Cultural Pano, realizado pelos Kuntanawa em julho de 2011, resumiu sua opinião: “– Pra mim, isso é meio de vida”.

Note-se que essa dupla dimensão – pragmática e ontológica – dos movimentos étnicos não descarta de modo algum a relevância da dimensão histórica dos processos de destribalização, migração, exploração e reorganização política que são o pano de fundo para o autorreconhecimento e o heterorreconhecimento dos novos e velhos coletivos indígenas. O aporte histórico objetivo – no caso dos Kuntanawa, na forma da reconstituição escrita da história oral, da cartografia dessa história, e de menções nos relatos de Tastevin e nos mapas de Nimuendajú – tem tanta importância, seja para

14. Neste sentido, Márcio Goldman (2009, p. 12) faz uma crítica da abordagem comumente feita pela sociologia dos chamados “novos movimentos sociais”, ou “culturais”, “que insiste em tratar com categorias bem estabelecidas processos efetivamente novos”. Este anacronismo se estenderia, segundo o autor, ao discurso não só dos estudiosos mas também dos militantes desses movimentos, em ambos os casos suprimindo sua originalidade e denunciando uma “espécie de sentimento de dívida excessiva para com experiências e trabalhos anteriores.”

o Estado como para os próprios Kuntanawa, como o acesso à sabedoria dos antepassados em cerimônias de tabaco e ayahuasca. Não há contradição entre a importância da história indígena e o papel das cosmologias históricas, assim como não há contradição, e sim complementaridade, entre os objetivos pragmáticos de lutas de povos indígenas e tradicionais e a resistência ontológica que é um componente essencial dessas lutas¹⁵.

Essa é uma das conclusões desse exercício. A outra aponta na direção de um trabalho ainda a ser feito: dar conta do caso dos índios e de seringueiros que não se auto-constituem como “grupos étnicos” para estabelecerem relações com o Estado nacional, mas que enquanto indivíduos, ou enquanto “comunidades”, fazem jus, em princípio, ao reconhecimento enquanto “índios” e enquanto “povos tradicionais”.

5. APÊNDICE CONCEITUAL: COMUNIDADES ÉTNICAS SEGUNDO MAX WEBER

Na análise feita acima, nos referimos à teoria das “comunidades” e das “comunidades étnicas” de Max Weber, sob a hipótese de que ela poderia renovar a compreensão desses processos. Para isso, foi preciso contudo reler os textos originais, dando a eles uma interpretação e uma tradução, que às vezes, diverge de outras em curso. Por essa razão, acrescentamos

ao estudo de caso os comentários seguintes que visam explicitar nossa compreensão dos conceitos que aparecem no texto.

Weber não definiu o conceito de “comunidade” (*Gemeinschaft*) em geral: em vez disso, partiu da noção de comunitarização (*Vergemeinschaftung*), um dos conceitos sociológicos fundamentais. Essa expressão será alternativamente traduzida aqui como “comunitarização” que conota melhor o caráter processual evocado pela palavra alemã, que também é um neologismo¹⁶.

Ao tratar dos grupos sociais que se constituem com base em relações comunitárias, ou seja, que se constituem por “comunitarização”, Weber preocupa-se desde o início em rejeitar qualquer reificação ou naturalização de “comunidade”, afirmando que não basta a existência de “traços herdados” em comum num conjunto de indivíduos para que haja “relações comunitárias”:

“De modo algum o compartilhamento de qualidades, de situações ou de comportamentos é uma relação comunitária. Por exemplo, possuir em comum traços herdados considerados como traços de “raça” por si mesmo não implica nenhuma relação comunitária entre as pessoas assim distinguidas. Através da restrição dos nexos sociais (*commercium*) e de casamento (*connubium*) por parte do mundo que as circunda, elas podem achar-se em

15“... a antropologia é a ciência da auto-determinação ontológica dos povos do mundo, e nesse sentido é uma ciência política no pleno sentido do termo... (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 17; tradução de MWBA).

16. Eis as definições iniciais (segundo a tradução brasileira): “Uma relação social denomina-se ‘relação comunitária’ (*Vergemeinschaftung*) quando e na medida em que a atitude da ação social...repousa num copertencimento (afetivo ou tradicional) subjetivamente sentido pelos participantes” (Weber, 1980:21; 1991:25). Em contraste, “uma relação social denomina-se ‘relação associativa’ (*Vergesellschaftung*) quando e na medida em que a atitude da ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou a fins).” (Weber, 1991:25; 1980:21). Afastando-nos da tradução brasileira, traduzimos “*Vergemeinschaftung*” por “comunitarização” e “*Vergesellschaftung*” por “societarização”.

uma situação homogênea – pelo isolamento face a esse mundo circundante. Mas, mesmo que reajam homogeneamente face a essa situação, isso ainda não constitui comunitarização (*Vergemeinschaftung*), e mesmo o mero “sentimento” dessa situação comum e de suas conseqüências ainda não é suficiente para produzi-la” (1980, p: 22; cf. Weber, 1991, p: 26).

Quando é então que se caracteriza uma comunitarização, ou seja, quando é que se produz uma ‘comunidade’? Eis o que afirma Weber:

“Uma relação social surge somente quando eles de alguma maneira orientam seu comportamento uns para com os outros – não apenas cada um deles face ao mundo circundante – com base nesse sentimento; é só na medida em que esta relação evidencia um sentimento de co-pertencimento é que surge uma ‘comunidade’ (*Gemeinschaft*)” (WEBER, 1980, p: 22; 1991, p: 26).

Weber distingue assim o processo de comunitarização (*Vergemeinschaftung*), que é a produção de relações sociais (*soziale Beziehungen*) referidas ao sentimento de co-pertencimento do produto, que é a comunidade (*Gemeinschaft*).

Na segunda parte de *Economia e Sociedade*, o conceito de “comunitarização” aparece enfatizando agora a multiplicidade dos modos pelos quais pode-se dar a formação de comuni-

dades, segundo os fins em jogo e a natureza do “sentimento de co-pertencimento” em questão. O terceiro capítulo dessa parte trata de vários tipos de comunidade assim formadas, incluindo a “comunidade doméstica” e a comunidade “de clã” (*Sippe*), a “comunidade de vizinhança” e a “comunidade política”, e, finalmente, o *oikos* (WEBER 1980, p: 212 ss.; 1991, p: 243 ss.).

Weber escreve um longo texto sobre “comunidades étnicas”, sob a rubrica de “relações comunitárias étnicas”, que se encontra no capítulo IV¹⁷. Ele inicia o texto com uma argumentação ampliada contra a ideia de que “pertencimento a raça” possa ser a causa da ação comunitária. Definindo “pertencimento à raça” como a “posse de disposições similares herdadas e herdáveis que têm como base uma efetiva ancestralidade comum” (WEBER 1980, p: 234; 1991, p: 267), Weber afirma que essas disposições só podem conduzir a uma “comunidade” (com suas) se forem “sentidas/percebidas subjetivamente como um traço comum” (WEBER 1980, p: 234; 1991, p: 267). Mas, lembremos que a mera percepção subjetiva da existência “traços comuns” a um grupo de descendência ainda não é suficiente para que exista “comunidade”: é preciso ainda que a “percepção subjetiva” de algo em comum seja mobilizada para a ação social. Isto é: é preciso que as ações dos envolvidos estejam orientadas por esse sentimento, tanto em suas relações recíprocas, como face ao “mundo circundante”.

Ora, para que isso ocorra, são necessárias condições sociológicas que Weber descreve de maneira precisa, conduzindo-nos à aplicação

17. O título do capítulo diz: *Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen*, ou “relações comunitárias étnicas”. A terminologia do autor permite distinguir relações comunitárias de comunitarização (*Vergemeinschaftung*), o que apóia a nossa tradução.

do conceito ao tema deste artigo.

A comunitarização ocorre sob duas circunstâncias: ou “quando a vizinhança ou conexão espacial de pessoas racialmente diferentes associa-se a uma ação comum (principalmente política); ou, inversamente, quando um destino comum qualquer de pessoas racialmente similares está ligado um antagonismo qualquer dos similares face aos que são marcadamente diferentes” (WEBER 1980,p:234; 1991,p:267).

No primeiro caso, parece ser o contato geográfico dos “diferentes” que gera uma unidade de ação, enquanto no segundo caso é uma unidade histórica precedente (um “destino comum”) que se associa a um antagonismo: em ambos os casos, semelhanças e diferenças são ativadas pela história de grupos sociais e por sua interação espacial. E é sempre a percepção da similitude e da diferença por sujeitos – isto é, ‘subjeticamente’—que é relevante sociologicamente.

O ponto é que, sociologicamente, “raça” deixa de ser um fator causal de ordem biológica, para atuar como um percepto no contexto da constituição de um grupo. Nessa visão sociológica, “raça” é a crença em uma “comunalidade” (*Gemeinsamkeit*) subjeticamente percebida. Weber indica que aquilo que é percebido como “comunalidades” são “*habitus* externos”, não importando sociologicamente saber se são inatos ou transmitidos pela tradição. Assim, *habitus* externos podem ser a cor da pele e a forma do cabelo, como podem ser tradições de perfume e estilos de penteado; podem ser atitudes corporais e modos de falar. O que importa é que, conforme a definição escolástica,

habitus sejam disposições do corpo e da mente difíceis de alterar (AQUINO; 2001; ALMEIDA, 2000). Weber enfatiza que a atitude “primária e normal”, face aos que são “de outra espécie” ou “de outra raça” (*Andersartig*) é repulsa, salientando que essa atitude nem é limitada aos “traços antropológicos [físicos]” comuns, nem a “diferenças herdadas”, mas a diferenças no “*habitus* externo” qualquer que seja sua origem (WEBER, 1980,p: 234; 1991,p: 267).

Em suma, a tarefa inicial de Weber é aqui desconstruir qualquer essencialismo racialista enquanto explicação causal-sociológica, destacando ao mesmo tempo o papel das “comunalidades” (tipicamente o *habitus* externo) como base da crença de que existe um parentesco real ou, ao contrário, uma oposição entre grupos que resulta de uma ancestralidade comum (WEBER, 1991,p: 269; 1980,p: 237). Por fim, a crença no ancestral comum não requer sequer o compartilhamento de *habitus* e de costumes. É suficiente que haja uma memória do passado comum, e é esse o lugar em que Weber introduz a definição de grupos étnicos:

“Chamaremos de grupos “étnicos” os grupos humanos que nutrem uma crença subjetiva numa comunalidade ancestral [*Abstammungsgemeinsamkeit*], com base na semelhança do *habitus* externo de costumes ou de ambos, ou pela lembrança da colonização e da migração, e a tal ponto que esta crença se torna importante para a propagação da comunitarização – não importando que haja ou não objetivamente uma comunalidade de sangue” (WEBER 1980,p:237; 1991,p: 270).

A definição completa tem a ressalva de que ela se aplica “quando não se trata de clãs”,

isto é, de um grupo de descendência identificado por uma genealogia. Ora, a relevância dessa ressalva é que ela chama a atenção para a passagem da identificação genealógica de um grupo de descendência para a “comunidade étnica” que se associa a uma “crença na ancestralidade comum” em um sentido amplo e que não mais requer conexões de consangüinidade, e nem mesmo a comunidade de língua. Nesses casos, diz Weber, “... restam por um lado, diferenças estéticas perceptíveis do *habitus* manifesto externamente, e por outro lado, sem dúvida com igual direito, as diferenças evidentes aos olhos da vida cotidiana” (WEBER, 1991,p: 271; 1980,p: 238).

Esse parece ser o fundamento para a ideia de que “etnicidade” reduz-se a um conjunto de traços diferenciais, e de que comunidades étnicas são “artificialmente” construídas, particularmente através da reinterpretação das relações societárias em termos de “relações comunitárias pessoais”. Por exemplo, membros de associações profissionais de pescadores e de trabalhadores rurais podem se comunitarizar, na medida em que seus membros passam a compartilhar a crença de que compartilham uma substância comum: sindicalistas se vêem então como irmãos.

A noção de comunitarização como processo de constituição de comunidades étnicas pode aplicar-se agora à escala de nacionalidades. “A ‘nacionalidade’ compartilha com o ‘povo’, no sentido ‘étnico’ corrente, minimamente, e normalmente, a vaga representação de que uma comunidade de descendência tem que estar subjacente àquilo que é percebido como ‘comum’ (WEBER, 1980,p:242 ss.; 1991,p:275 ss.).

Ao mesmo tempo, porém, abre-se a possibilidade de que a comunitarização seja tanto um processo com origens históricas não-

planejadas e que aparece como resultado de um “destino comum”, como o resultado artificialmente produzido por uma política de constituição de nacionalidades. O tema das “comunidades imaginadas” é assim uma elaboração da tese weberiana sobre a formação de estados nacionais no período moderno (ANDERSON 1991). Essa ambigüidade estará latente também na formação de etnicidades indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, BRUCE. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995. Série Antropologia, n. 174.

ALMEIDA, MAURO W. B. **Notas sobre o habitus em Tomás de Aquino.** Manuscrito,2000.

ALMEIDA, MAURO WILLIAM DE. “Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas” in: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 19, n. 55, 2004, pp. 35-52.

ANDERSON, BENEDICT. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.** Londres, Verso, 1991.

ARRUTI, JOSÉ MAURICIO ANDION. “A emergência dos “remanescente Mana, vol. 3, n.2., 1997, p s””: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas” in: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**, IV. I Seção da II Parte, Questões 49-54. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

AQUINO, TERRI VALLE DE. “Apolima Arara do Rio Amônia” in: **Povos indígenas no Acre.**

Rio Branco, Fundação Elias Mansur, 2010, p. 20-28.

BARTH, FREDRIK. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. **Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, 173p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 436p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA (org.). **Tastevin, Parissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009, 247p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA E ALMEIDA, MAURO W. B. de. **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, 735p.

COSTA, ELIZA MARA LOZANO. **Uma floresta politizada: relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre (1994-2002)**. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2010, 457p.

GOLDMAN, MÁRCIO. Introdução: políticas e subjetividades nos “novos movimentos culturais”. *Ilha – Revista de Antropologia*, vol. 9, n. 1 e 2. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009, p. 8-22.

HOBBSAWM, ERIC E TENENCE RANGER. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IGLESIAS, MARCELO PIEDRAFITA. **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Brasília: Paralelo 15, 2010, 528 p.

INGOLD, TIM. “Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world” in: **The perception of the environment**. Essays in livelihood, dwelling and skill. Londres e New York: Routledge, 2007, 465 p.

OLIVEIRA, JOÃO PACHECO (org.). **Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, 361 p.

PANTOJA, MARIANA CIAVATTA. **Os Milton. Cem anos de história nos seringais**. Rio Branco: Edufac, 2008, 420 p.

PNCOSA. **Kuntanawa do Alto Rio Tejo, Alto Juruá, Acre**. Rio Branco: PNCOSA/UEA Edições, 2009, 11 p.

RIBEIRO, DARCY. **Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1979, 509 p.

TASTEVIN, CONSTANTIN. “Na Amazônia (Viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo), 1914” in: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009, 247 p.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. **And. Conferência Decenal da Associação de Antropólogos Sociais do Reino Unido (ASA)**, Man-

chester, 2003, 19 p.

WEBER, MAX. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, vol.1. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991. Tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa, com revisão técnica de Gabriel Cohn.

WEBER, MAX. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Quinta edição. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980.

WOLF, CRISTINA SCHEIBBE. **Mulheres da Floresta**. São Paulo: Hucitec, 1999, 291 p.