

SABER LOCAL, NARRATIVAS NACIONAIS, MOVIMENTOS ÉTNICOS¹

Priscila Faulhaber

Abstract

In this paper, Indigenous territorial claims are examined through historical and ethnological documents, focusing on the discourse of these movements, which are based on the Brazilian national social imaginary. The communicative acts performed at Indigenous assemblies imply the emergence of a representation crisis imposed by the dominant political system, such that not all Indian leaders are deemed legitimate, and their leadership is questioned in the process of political participation and affirmation of collective identity. This crisis is figured in the social imaginary which establishes native representations, in which the Cobra Norato serves as a significant example. It is argued that this symbol is a local expression of national culture.

Key words: Territorial claims, national imaginary, representation crisis, ethnic movements, collective representations.

1. INTRODUÇÃO

Cabe à prática teórica, na antropologia, estabelecer a mediação entre o conhecimento científico, a cultura letrada e outras formas de saber. A figura do Cobra Norato, encontrada nas estórias contadas dos ribeirinhos do Médio e Alto Solimões, aparece tanto nos relatos dos Miranha, Cambeba, Mayorúna e Ticuna, quanto dos ribeirinhos que não assumem a identidade indígena. Figuras como esta, que aparece tanto nas narrativas literárias quanto nos relatos apresentados no bojo dos movimentos étnicos locais, não deixam de ser uma expressão, ainda

¹ Artigo elaborado com base em comunicação apresentada no *IV Encontro Nacional de Interação em Linguagem Verbal e Não Verbal: Metodologias Qualitativas*. Brasília, 22 a 24 de abril de 1999.

que subterrânea, das narrativas nacionais, tomadas como material de reflexão pela antropologia.

No trabalho de interpretação das representações dos atores e do que está implícito nos documentos escritos, escrever a história implica interpretar aspectos omitidos pela história oficial. A mimesis, considerada em termos do agenciamento dos fatos, consiste em uma representação da ação através da reconstituição do enredo dentro do qual estão emaranhadas as intenções dos atores sociais. A atividade crítica explicita as “condições de objetividade e de verdade que instauram a ruptura epistemológica entre a história como ciência e o relato tradicional ou mítico”(Ricoeur, 1983: 229).

As histórias contadas em depoimentos nativos expostos e analisados ao longo do livro *O lago dos espelhos* (1998), como os relatos sobre cidades assentadas no ‘fundo’ e sobre o Cobra Honorato, são uma expressão do saber local, e como versões da história do contato, compõem um retrato do imaginário nativo sobre a Amazônia brasileira, e correspondem a enunciados que dizem respeito a atos fundadores das práticas históricas associadas ao imaginário da territorialidade, construído no terreno das narrativas nacionais. A operação significativa das narrativas colhidas em Tefé é pensada como resultado da ação comunicativa de uma coletividade. O material de linguagem, assim produzido, é considerado como imbricado com a cultura nacional.

É plausível o estabelecimento de uma comparação do mito do ‘Cobra Norato’ com uma interpretação de um enunciado repetido em vários relatos sobre episódios da violência da ocupação das fronteiras nacionais. Contam, assim, que duas crianças, um menino e uma menina eram resgatadas durante os conflitos que se desencadeavam no extermínio ou na dispersão de povos indígenas. O destino destes órfãos era o desaparecimento, o concubinato, ou o crescimento em uma situação de sujeição. Ou então, a sua reconfiguração territorial como ‘visagem’ ativa nos devaneios dos ribeirinhos. O Cobra Norato aparece como uma figura da cultura do contato, que é reinterpretado no imaginário de grupos étnicos específicos, que se apresentam como diferentes uns dos outros. Os Ticuna do Alto Solimões, por exemplo, diferenciam o ‘filho do Povo Maguta’, do qual

acreditam descender, do filho do Cobra Norato, que aparece como uma figura da cultura do contato.

Entre índios e não índios que vivem na beira rio e na floresta, o relato sobre o Cobra Norato é enunciado como uma espécie de advertência para as moças que são suscetíveis de se tornar vítimas de sedução. Na cultura amazônica, caracterizada pela violência cotidiana, o Cobra Norato aparece como uma outra face da serpente venenosa, associada à idéia de corrupção dos ideais comunitários pelos intrusos, vindos de lugares desconhecidos. Traduz-se, assim, como a imagem vampiresca do colonizador, com a qual os próprios ‘nativos’ se identificam conforme a categoria ‘misturados’.

As fontes etnográficas, tais como os relatos nativos, recebem outro significado na cultura nacional quando reelaboradas pela literatura. O Cobra Norato não se circunscreve aos relatos dos dias de hoje, em nível local na Amazônia, tendo sido transportado para um terreno mais amplo, com a transfiguração do herói etnográfico em herói literário. Dentro da perspectiva do modernismo, Raul Bopp elaborou o seu *Cobra Norato* (1998), construindo uma anti-epopéia, reelaborando a mitologia nacional, material bruto a partir do qual é formulada a ideologia nacional. Esta obra é comparável ao *Macunaíma*, de Mário de Andrade, em vários aspectos, tanto no contraponto mito/história, quanto pela formação de seus autores, que dominavam alemão e tiveram acesso, por exemplo, aos textos de Koch-Grünberg, que fundou bases etnográficas e críticas para um pensamento etnológico americanista não etnocêntrico. A Bopp cabe o mérito das inovações poéticas de um aldeão desenraizado. É também a re-invenção polifônica a partir das fontes etnográficas, da inscrição textual da dialogia da oralidade (Massi, 1998: 20).

Mário de Andrade (1893-1945) apresenta-se, em *O turista aprendiz* (1976), como um pesquisador, contrapondo a “viagem de pesquisa etnográfica” às outras viagens “pitorescas, sentimentais” (Lopez, 1976: 36). Os diários de sua viagem (1927/28) à Amazônia, a bordo do Loyde Brasileiro, foram marcados pela preocupação etnográfica. O cronista Mário de Andrade não fica no registro documental dos acontecimentos de sua viagem ‘turística’. Os acontecimentos são transformados pela interpretação ficcional, que reelabora a própria

experiência do narrador. Partindo da ‘realidade experimentada’, Mário expressa, com um espírito nacionalista, a reinterpretação do surrealismo europeu, para, dentro de uma narrativa maravilhosa a partir da sua ótica sul-americana, (re)escrever a cultura brasileira.

As interpretações regionais que compunham, em suas especificidades locais, versões da cultura brasileira, são relativizadas, pelo esforço para construir uma “literatura universalmente válida” (Cândido, 1967: 148), em um outro momento do movimento modernista de busca de integração com as raízes brasileiras. Na desgeografização marioandradiana, são formuladas bases para uma reflexão sobre os aspectos ‘supra-regionais’ da cultura nacional (Nunes, 1999). Na ‘troca de serviços’ entre a literatura e as ciências sociais, a crítica antropológica assume um papel fundamental, tanto em termos do tratamento das fontes etnográficas, quanto da sistematização teórico-reflexiva das relações entre o particular e o geral.

Diferentemente da literatura, o saber etnológico, que se baseia em experiências de campo de longa duração, é resultado do confronto da observação etnográfica com o conhecimento acumulado, da teoria com os fatos. A cultura nacional, ou melhor, as narrativas nacionais que aparecem no saber local, são interpretadas dentro do conjunto de enfoques que caracterizam os horizontes antropológicos, e reconstruídas com o propósito da compreensão das categorias formuladas pelos atores sociais, enraizadas historicamente.

2. ANTROPOLOGIA DOS MOVIMENTOS ÉTNICOS

O movimento indígena nas diferentes terras indígenas de Tefé recusou a proposta de ‘colônia indígena’ apresentada pela Funai e organismos governamentais, mostrando maior afinidade com a forma da ‘comunidade indígena’ apresentada pelo discurso religioso, ainda que não se observe uma coincidência entre as representações indígenas e a concepção da igreja. A figura da ‘comunidade indígena’ está associada a uma concepção de sujeito de ação jurídica previsto constitucionalmente que permite a intervenção das organizações indígenas.

Trata-se de problematizar as categorias dos atores não indígenas em termos das diferentes concepções de tempo e de organização espacial, bem como dos mitos que informam as práticas e a organização social dos diferentes atores. O movimento indígena é visto pelos demais atores que com ele interagem como um ator virtual.

Os representantes civis do governo, que operam através da burocracia, concebem suas ações dentro de uma concepção de tempo histórico datado e a organização do espaço em termos de áreas indígenas, no caso da Funai, e de povoações, no caso de outras agências governamentais. Esta atividade engendra mitos políticos como o da ‘ação pioneira’ e do desbravamento da ‘mata virgem’.

O discurso militar apresenta uma concepção secular e evolutiva de tempo, segundo princípios do positivismo, tais como a integração de espaços juntamente com a homogeneização étnica em conformidade com o discurso do Estado Nacional. A formação de colônias indígenas, como expressão prática deste discurso, teria por fim integrar os ‘selvagens’ à ‘civilização’. A ‘cidadania’ que lhes seria conferida, assim, como membros efetivos do Estado Nacional, aparece como um mito político, dentre outros que integram o discurso da nacionalidade.

Os missionários católicos privilegiam a catequese baseada no Evangelho. Sua concepção de organização comunitária dos povos indígenas é informada por uma concepção identitária de tempo histórico. Esta concepção, que engendra mitos, como ‘terra livre’ e ‘índios’, opera no sentido da des-historização, segundo princípios religiosos de um tempo identitário, dentro de um processo de reformulação da ação religiosa tradicional. Os princípios do clero católico conservador se contrapõem aos das missões evangélicas primordialistas. Estas últimas concebem uma visão messiânica do tempo cíclico em mitos religiosos como ‘povo escolhido’ e ‘danação da carne’ em termos de uma organização social isolacionista, que supõe congelamento de índios hipotéticos em um espaço primordial.

Quando os próprios índios falam, incorporam ora o ponto de vista dos missionários, ora o ponto de vista dos agentes governamentais, oscilando entre padrões messiânicos e evolutivos de interpretação de suas práticas.

No entanto, as diferenças étnicas não são totalmente apagadas sob categorias uniformizadoras, como ‘índio’ e ‘caboclo’. Ao contrário, persiste a afirmação da identidade contrastiva por diferentes grupos indígenas: Miranha, Cambeba, Mayorúna, Caixana, Cocama, Canamari, etc.

Afigura-se, como uma hipótese negativa, que a autonomização do movimento dos índios passa pela representação por eles de práticas e discursos da sociedade nacional. Contudo, como esta identificação não é suficiente para apagar as diferenças, formular esta hipótese implica *o reconhecimento da força do imaginário dos índios no sentido da criação de estratégias e saberes officiosos que supõem o reconhecimento de uma territorialidade etnicamente diferenciada, que implica o reconhecimento das fronteiras étnicas.*

O discurso dos índios sobre a organização indígena irá indicar relações com duas esferas de influência: o Cimi e a Funai. Se bem que haja uma maior identificação com os princípios do indigenismo missionário, a correspondência não é total, o que indica uma autonomização das práticas dos índios e, como consequência, um fortalecimento de sua organização política. A organização indígena emerge na área de intersecção entre a organização social de cada grupo étnico e o solo desterritorializado, urbano, diferenciado e recortado por relações de poder das modernas organizações políticas. Isto mostra que o movimento indígena não pode ser congelado em comunidades supra-históricas, pois possui um caráter relacional, na sua atuação em rede em diferentes escalas, e que aparece tanto no âmbito rural quanto urbano.

No exercício da atividade política, os atores do movimento indígena e indigenista buscam formas comunicativas, como as assembléias indígenas. A ação comunicativa, no entanto, em grande parte se alimenta de sonhos e utopias, que são o outro lado de práticas relacionadas com a sua inserção na luta pelo acesso ao poder simbólico, pelo controle dos recursos econômicos, e mesmo a possibilidade de exercer violência direta. Suas práticas estão imersas em uma situação histórica caracterizada pela predominância do poder coercitivo. Trata-se, deste modo, da análise de processos políticos nos quais a violência é intrínseca.

Podem ser distinguidos, na análise de processos políticos, a dominação – ou seja, o exercício do poder –, a aquisição e a preservação deste

poder e sua gestação (Habermas, 1980: 111). A violência “exercida por meio da ação estratégica” é definida como a “capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender seus próprios interesses” (Habermas, 1980: 112). O uso da violência na gestação do poder é uma característica do Estado moderno, no qual a luta pelo poder político se institucionalizou. Entretanto, as bases de legitimidade desta forma de poder tornam-se discutíveis, pois não se fundam em convicções comuns, produzidas estas em um processo de comunicação democrática de caráter não-coercitivo. A violência, seja ela manifesta ou subliminar, “bloqueia imperceptivelmente aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora” (Habermas, 1980: 115). A gestação do poder, no plano da prática comunicativa, é, no entanto, relativamente autônoma, tanto face aos processos estratégicos quanto das formas de aquisição e preservação do poder. Este depende dos processos de legitimação que devem passar pela esfera pública, ou seja pela sua geração no campo da intersubjetividade e da interação reflexiva que caracteriza a prática comunicativa.

3. FORMAÇÕES DISCURSIVAS E DESCONTINUIDADES HISTÓRICAS

Apesar dos conflitos que instituem as fronteiras e os movimentos étnicos, no Médio Solimões/AM, os atores externos têm contestado a legitimidade da apropriação das terras indígenas em Tefé pelos Miranha, Cambeba, Mayorúna, Uitoto, Cocama e Ticuna. As terras Miranha, no entanto, foram reconhecidas pelo SPI ainda nos anos trinta, sendo outras terras indígenas desta região demarcadas em 1987.

As reivindicações territoriais dos índios são formuladas dentro do contexto das representações sobre as formas de ocupação da terra pelos representantes da sociedade nacional. Estas apresentam descontinuidades, refrações de sentido, ao longo da história. Tais representações são cotejadas com fontes históricas nas quais as informações sobre os nativos pré-colombianos também são distorcidas. A partir das diferentes formas de ocupação ao longo do tempo, destacam-se as descontinuidades históricas,

apesar do aparecimento de constantes, como as representações sobre a escravidão indígena.

O conceito de formação discursiva foi formulado por Foucault em termos das relações entre objetos, enunciados, conceitos e estratégias. Foucault se pergunta sobre as regras de formação de discursos e sobre as relações condicionadas pelas formações. A prática política determina as condições de emergência, de inserção e de funcionamento dos discursos (Foucault, 1972: 213; Machado, 1982: 167). Introduz-se a história à medida em que uma formação discursiva é substituída por outra, à medida em que se relaxam as relações que caracterizam cada temporalidade (Dreyfus & Rabinow, 1982: 74). A história, neste ponto de vista, trata das discontinuidades, que aqui são tratadas em termos da oposição entre ‘comunidade indígena’ e ‘colônia indígena’, que remete a diferentes formações discursivas.

A categoria ‘colônia indígena’ refere-se ao tempo historicamente datado da exploração da borracha e da formação dos modernos Estados Nacionais. A época da borracha aparece como mito fundador da situação de opressão à qual estão submetidos os índios. A categoria ‘comunidade’, por sua vez, é associada à intervenção religiosa, que implicou a formação de aldeamentos. O enunciado da formação das aldeias indígenas remete à chamada expansão colonial, quando prevalecia a forma de organização religiosa das missões, na qual estava incrustado o mito da ‘civilização do gentio selvagem’.

As ‘povoações’ correspondem à intervenção do Estado colonial, que tinha por objetivo a laicização da vida pública, que até então era área de influência religiosa. Esta intervenção fundamentou-se em práticas mitificadoras da libertação dos índios, como se esta fosse uma consequência natural da expulsão dos missionários.

A organização territorial das colônias indígenas instituiu-se com a organização política da transição nacional, concomitantemente à organização religiosa ministrada pelos padres franceses do Espírito Santo, que administravam a Prelazia de Tefé. Verificou-se uma dupla mitificação: os territórios não eram propriamente nacionais, pois sofriam a injunção de forças externas, transnacionais, e os atores sociais que emergiam nesta situação não serviam a uma nação ou outra, mas a seus próprios interesses.

A instituição das ‘áreas indígenas’ associa-se à figura dos Estados Nacionais (através do Serviço de Proteção ao Índio), que corresponde à atualização do mito da integração ‘do índio à comunhão nacional’, ‘das fronteiras desconhecidas’, concomitantemente com a normatização religiosa através da Prelazia de Tefé.

Nos documentos históricos, a representação sobre escravidão indígena é uma constante até os dias atuais, embora não se possa afirmar que os laços escravistas hoje sejam uma prática definidora das relações sociais. A violência da exploração da borracha foi um ponto de partida para a representação da história pelos índios da região. A partir daí apareceram, para eles, as noções de tempo e de espaço, que permitem discernir certa coerência discursiva na datação cronológica e no reconhecimento das fronteiras sociais, étnicas e nacionais.

4. O IMAGINÁRIO SOCIAL E AS FIGURAS DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL

Os relatos indígenas expressam toda sua carga simbólica na descrição de relações travadas em atividades de trabalho ou lazer, nas quais deparam tanto com os elementos da civilização quanto com a natureza incontrolada.

A oposição entre ‘centro’ (selvageria) e ‘beira’ (civilização) (Velho, 1979: 203/205) permite refletir sobre o modo de pensar das populações constituídas com o processo de colonização. O ‘centro’ é relacionado com o perigo, o desconhecido, a natureza incontrolada, a floresta. A ‘beira’ é associada à civilização, ao lazer, à cultura domesticada, cadeia de significações que remete também aos perigos apresentados pelo contato com as correntes fluviais e outros fenômenos que se manifestam nos rios, através dos quais foi estabelecida a colonização. A ‘beira’ é associada ao comércio, que submete os ribeirinhos a relações econômicas desiguais, e passa a ser relacionada, agora também, a outra categoria engendrada historicamente, ou seja, a ‘beira da estrada’, que coloca os índios em presença de signos até então ausentes em seu imaginário, como a velocidade, os sobressaltos produzidos pela urbanização e pela globalização.

A 'beira' é associada à proliferação de cobras venenosas, uma vez que desapareceram os animais do 'centro' (tamanduá, porco do mato, ou seres híbridos como a 'onça-boi', criada com o aparecimento de estradas que cortam a floresta e com os desmatamentos para criação de gado). À beira também se associam as figuras das 'cidades assentadas', relacionadas com o fenômeno da 'terra caída', como uma interpretação de transformações geo-morfológicas, em termos de uma interpretação histórica que assume o significado de sustentação para a reivindicação dos territórios indígenas como áreas tradicionais de ocupação indígena, que eram reconhecidas pelos atores regionais mesmo antes da demarcação, em 1987.

A alusão a uma interpretação histórica para fundamentar a reivindicação territorial indígena, os relatos míticos, que compõem o reconhecimento por eles das representações sociais que norteiam suas práticas, parecem atuar como elementos motores da mobilização indígena. Representações da passagem a um novo limiar social, informado por um pensamento utópico, se bem que este limiar esteja nos limites do provável e não apareça necessariamente em termos do estabelecimento de uma nova ordem.

Entre os motivos apresentados nos relatos nativos, destacam-se as narrativas de fundação (cidades assentadas), de iniciação (festa da moça), e as narrativas sobre seres liminares, como o Cobra Norato e a Sereia. Estas narrativas expressam, antes de tudo, uma cultura política da violência, relacionada com uma profanação primordial. Os relatos indígenas não são apresentados como textos sagrados, mas estórias contadas em momentos de confraternização, ou de iniciação dos mais jovens, e fazem referência aos ritos de instauração da sociedade colonial e da sociedade nacional. O tema da fundação e desaparecimento das antigas aldeias e o tema da iniciação das moças em idade de casar, por exemplo, aparecem como referência das raízes históricas das representações étnicas.

Os seres liminares, como a Sereia e o Cobra Honorato, não indicam somente representações sobre os tempos primordiais, mas sobretudo a instituição de identidades contraditórias, oxímoros constituintes da identidade genérica de índio. Os seus habitantes também são seres ambíguos, brancos ou índios, que transitam deste mundo para o Outro Mundo, o mundo do interior da floresta, do contato com a natureza incontrollada.

Em desenhos coletados em pesquisa de campo (Faulhaber, 1998), fica clara a referência às relações sociais e históricas. Um deles expressa carregadores transportando, curvados pelo peso, sacos nas costas. O esforço parece ser ainda maior quando se sobe o caminho que vai da beira do rio até a barraca, onde está o armazém, no qual os trabalhadores entram ainda com o peso nas costas. Ao lado, uma estilização do patrão maneja quadradinhos semelhantes aos degraus nos quais os carregadores sobem. Ele é representado como tendo o poder de manipular as forças e subjugar os índios ao ‘trabalho forçado’. As informações sobre índios submetidos ao trabalho forçado também se encontram nos documentos históricos sobre a ocupação.

O barco e o barracão são construções sócio-culturais diferentes da figura, representada como atraente e traiçoeira, de uma sereia dentro de um lago. Tanto a sereia quanto os carregadores ou o patrão que maneja a vontade dos outros homens compõem as histórias contadas, transmitidas de pai para filho como testemunho vivo na memória dos episódios do passado e do presente. Estas figuras imaginadas compõem as interpretações formuladas pelos atores indígenas, que não se restringem à justificação de reivindicações territoriais, mas constituem o fundamento das auto-representações de cada povo, cuja participação no movimento indígena implica a construção de uma prática comunicativa.

O enunciado mítico de uma liberdade imaginada na fronteira é constitutivo dos discursos sobre a nacionalidade, que produzem a idéia de que a existência de terras livres no Brasil seria a base de uma sociedade democrática, regulada por relações sociais livres, e que haveria lugar para todos, inclusive para as minorias étnicas. A este enunciado, no entanto, contrapõe-se a violência costumeira que parece se intensificar dia a dia, indicando que estes espaços estão deliberadamente controlados por relações de poder. Os seres liminares que aparecem nos enunciados nativos remetem aos mecanismos constituídos pelo sistema de dominação e de diferenciação: agentes interventores, representantes comunitários, mediadores de toda ordem.

A cultura política da violência se difunde por toda a Amazônia e está associada às crenças nacionais. Trata-se de um imaginário gestado no território das ideologias políticas de dominação, das quais as ideologias

étnicas e de civilização constituem um aspecto. Neste terreno, emergem as categorias etnicamente discriminadoras, como ‘criado’, ‘filho’, ‘índio’, categorias que legitimam o exercício da patronagem. Trata-se de um sistema de dominação produzido pela máquina colonial que engendrou imagens fantasmagóricas como o ‘Cobra Norato’.

Este sistema mitológico parece estar sendo reinventado no processo de mobilização dos atores sociais. A politização dos movimentos indígenas tem revelado uma mudança de atitude em situações concretas em termos das quais eles interpretam a história. A possibilidade de ascensão individual e a existência de grupos ascendentes dentro de um processo de diferenciação social não aparecem como uma atenuação das contradições sociais. A formação de uma elite letrada e a emergência de uma crise de representatividade entre as lideranças e as coletividades indígenas implicam a reprodução de mecanismos de poder, evidenciados nas assembléias indígenas.

A politização dos movimentos indígenas não significa a abolição da fantasmagoria social que embebe os processos de dominação. Ao contrário, a mobilização indígena se alimenta da maquinação de devaneios enraizada nas relações sociais da história da colonização. Isto engendra um reencantamento das práticas, bem como a simbolização das relações sociais e dos próprios meios de conhecimento.

Entende-se os relatos indígenas como seqüências de enunciados engendrados no âmbito de discursos políticos produzidos na situação histórica colonial e na ocupação da terra pelo Estado Nacional, na região geograficamente definida como Amazônia. O relato pode mitificar, naturalizar ou eternizar relações de dominação. Ou, ao contrário, em determinadas condições históricas, pode representar a politização das interpretações. Com o acesso à leitura, os índios podem filtrar, através do conhecimento textualizado, as quimeras produzidas através de práticas deformadoras, e reinterpretar o enunciado mítico, conforme a sua auto-representação identitária, que implica o reconhecimento de sua posição na estrutura social. Este reconhecimento, que não necessariamente implica relações igualitárias, desencadeia disputas, conflitos e negociações entre identidades contrastivas, no bojo de uma crise de representatividade.

5. HISTORICIDADE, REPRESENTAÇÕES E REPRESENTATIVIDADE

O estudo da historicidade das representações nativas demonstra que a argumentação dos atores indígenas não se restringe a uma busca de justificar seus direitos territoriais, mas pretende mostrar as suas razões históricas de diferença e de especificidade étnica. Seguindo a discussão habermasiana sobre as diferenças entre ação instrumental e ação comunicativa (Cooke, 1997; Habermas, 1987), seria um reducionismo considerar as reivindicações indígenas como mera instrumentalização, com o objetivo de validação dos direitos territoriais.

Os deslocamentos de sentido produzem refrações nos processos de percepção pelos atores sociais das condições que engendram suas práticas (Faulhaber, 1992: 242; 1998: 197/198). A imagem ótica da refração é, neste sentido, utilizada em termos dos deslocamentos de processos de conhecimento, considerando que o olhar é constitutivo do ato cognoscente (Cardoso de Oliveira, 1998: 19).

As descontinuidades históricas produzem o esquecimento e, em uma refração de sentido, a descontinuidade entre o que foram no passado e o que são atualmente. Os interesses específicos de cada grupo étnico produzem uma segunda refração, relacionada com a descontinuidade entre o que cada um espera de si e dos seus em relação ao que é esperado pelos outros, que deles se distinguem. O desconhecimento em relação à perspectiva do Outro está relacionado a uma terceira refração de sentido, ou seja, o desconhecimento dos condicionamentos históricos que colocaram diferentes grupos étnicos em posição equivalente na estrutura social.

Na construção da participação política e de um sistema de representação, passam a ser reconhecidas as condições históricas que produzem as diferenças. Tal reconhecimento é a base de correspondência entre a comunidade imaginada e o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo. O imaginário nativo fornece o cimento que produz a continuidade entre os ritos de fundação de identidades contrastivas e o reconhecimento das diferenças é condição de possibilidade do estabelecimento de aliança entre etnias que estão em uma posição simétrica no sistema interétnico. A organização indígena é uma forma de construção da representatividade através de um

sistema de cooperação entre alteridades. No entanto, a dificuldade de erigir um sistema de representatividade operativo se tem evidenciado. A denúncia, por parte de membros das coletividades representadas em assembléia, do abuso de autoridade dos dirigentes indígenas não impede a intervenção dos mecanismos de dominação, pois o conflito social é constitutivo das organizações comunitárias e das comunidades étnicas locais. A representação da comunidade imaginada tem como outra face as relações conflitivas entre seus membros. A inter-incompreensão cria barreiras à ação comunitária, dificultando a consecução de objetivos comuns. As aporias entre as ações e sua compreensão pelos agentes coloca dificuldades práticas às possibilidades de inter-compreensão. As bases para uma ação comunicativa, formuladas no terreno imaginário das utopias concretas, são alimentadas pelo debate sobre as condições objetivas de construção de um sistema de representatividade fundado em princípios de validação das ações legítimas. Esta validação implica que se reconheçam os limites objetivos da condição que circuncreve as práticas de cada ator, os quais não são necessariamente conscientes das estruturas significativas que orientam suas práticas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro de uma antropologia dos movimentos étnicos, o imaginário do Cobra Norato é uma simbolização da cultura da violência na Amazônia. Este 'herói etnográfico' é representado como um símbolo do contato interétnico. A interpretação desta figura do imaginário social leva à sua associação com a crise de representatividade explicitada em assembléias indígenas. Esta crise de representatividade implica um questionamento sobre a legitimidade dos representantes nativos e das condições de reconhecimento pelos atores sociais das discontinuidades históricas que estão na raiz da construção da identidade étnica. O Cobra Norato aparece como imagem invertida e refratada da situação de dominação, da qual os movimentos nativistas não podem se desvencilhar uma vez que são engendrados pelas condições sociais de instituição do sistema de dominação no qual emergem.

O processo de investigação antropológica deve ser distinguido do processo de inter-compreensão e explicitação da consciência social, pois envolve a interação com uma comunidade de pensamento concebida nos campos científico e intelectual. Trata-se de um outro nível de elaboração conceitual, envolvendo a discussão entre pares em parâmetros distintos da interação entre pesquisador e pesquisado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, M., Prefácios para Macunaíma. In: M. R. Batista, T.A. Lopez e Y. S. Lima (orgs.). *Brasil: 1º tempo modernista - 1917 / 29 - Documentação*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.
- .*O turista aprendiz*. In: T. A. Lopez (org.). São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- Bopp, R. Cobra Norato. In: A. Massi(org.). *Poesia Completa de Raul Bopp*. Rio de Janeiro: José Olímpio/Edusp. 1998, p. 148-192.
- Cândido, A. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- Cardoso de Oliveira, R. *O trabalho de antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, 1998.
- Cooke, M. Communicative action: an overview. *Language and reason. A study of Habermas pragmatics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 1-28.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. The University of Chicago Press, 1982.
- Faulhaber, P. *O Lago do Espelhos. Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/AM*. Belém: Museu Goeldi/FUNTEC, 1998.
- Foucault, M. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- Habermas, J. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. In: B. Freitag e S. P. Rouanet (orgs.) *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Atica, 1980.
- .Introduction: vers la problématique de la rationalité. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Paris: Fayard, 1987, p. 17-157.
- Lopez, T. P. A. A edição do turista aprendiz e A bordo do diário. In: T. A. Lopez (org.), 1976, *op. cit.*, p. 35-44.
- Machado, R. *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de

Janeiro: Graal, 1982.

Massi, A. Introdução. In: A. Massi (org.). *Poesia completa de Raul Bopp, op. cit.*, 1998, p. 11-35.

Nunes, B. Universidade e regionalismo: Aula inaugural. Belém, UFPA, abril de 1999.

Ricoeur, P. *Temps et récit I: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1983.

.Du texte à l'action: essais d'herméneutique, II. Paris: Eprit/Seuil, 1986.