

**25ª Reunião Brasileira de Antropologia  
Goiânia, 11 a 14 de junho de 2006**

**GT:**

**Saberes coloniais sobre os indígenas em exame:  
Relatos de viagem, mapas, censos e iconografia.**

**Coordenadores:**

**John Manuel Monteiro (UNICAMP)**

**e**

**João Pacheco de Oliveira Filho (MN-UFRJ)**

**Título:**

**Os arquivos salesianos da Diocese do Rio Negro:  
saber colonial e etnografia do movimento indígena na Amazônia.**

Esta comunicação aborda as implicações teóricas e metodológicas para a pesquisa antropológica da articulação entre os registros e os saberes coloniais constituídos em um processo específico de territorialização do poder missionário no Rio Negro, Amazonas, e a etnografia do movimento indígena na região. Revendo os documentos da Diocese do Rio Negro, relativos a atuação salesiana nos anos 1970 e 1980, fundamentais para elaboração de parte considerável da minha tese de doutorado, pretendo explicitar e aprofundar neste momento como os dados etnográficos produzidos em campo proporcionaram elementos para a investigação de um conjunto determinado de documentos históricos e vice-versa. O diálogo estabelecido com as duas modalidades de fontes foi orientado pela perspectiva de uma antropologia dos movimentos e políticas de identidade e dos processos de emergência de uma consciência reflexiva da cultura e da etnicidade para compreender a formação de uma rede associativista e de um ativismo indígena regional. Também estarão em pauta as discussões, que ainda não se esgotaram, sobre os desafios à autoconsciência antropológica advindos com a formulação de novos objetos de estudo e de novas configurações da experiência etnográfica.

Sidnei Clemente Peres,

Professor da Universidade Federal Fluminense.

Telefone: (21) 2593-8493 e (21) 9208-3061.

E-mail: [sidperes@globocom.com](mailto:sidperes@globocom.com)

## **Os arquivos salesianos da Diocese do Rio Negro: saber colonial e etnografia do movimento indígena na Amazônia.**

Sidnei Peres<sup>1</sup>

### **Introdução.**

Com a ampliação, a diversificação e a internacionalização do campo de afirmação dos direitos indígenas, a eficácia das políticas de identidade étnica ficou ligada à possibilidade de sua projeção para atingir audiências distantes, através de estratégias e instrumentos sofisticados de transmissão e difusão de imagens e mensagens, e à conquista da solidariedade de cidadãos do 1º Mundo.<sup>2</sup> Este é um novo cenário de relacionamento entre Estado, mercado e sociedade civil, no qual podem ser criados espaços transculturais de diálogo mais simétricos, mas cuja linha de separação com procedimentos burocráticos de controle ou com práticas de mercantilização de propostas de reconhecimento da diferença é muito tênue. Nos anos 90, as associações indígenas se tornaram canais de mediação entre as fontes financiadoras de projetos de desenvolvimento e as comunidades locais; e, junto com as ONGs indigenistas, ocuparam a posição de interlocutores fundamentais nos processos de regularização fundiária das terras indígenas. Surgiram esforços de incorporação da participação indígena nas identificações e demarcações.

Nos últimos quinze anos, houve um acentuado avanço na situação jurídica das terras indígenas no Brasil. A gestão territorial assumiu grande relevância nas áreas já regularizadas e novas demandas emergiram como foco das lutas pela afirmação da cidadania etnicamente diferenciada. A formulação e execução de projetos de auto-sustentação, de fontes alternativas de renda, de educação, de saúde e de valorização cultural impõem ao ativista indígena conciliar a competência para captar recursos junto à cooperação internacional, às agências governamentais e até às empresas privadas; a busca de parcerias vantajosas para intervenções de fôlego mais curto (projetos piloto); com habilidades discursivas e cognitivas para discutir e pressionar por políticas públicas mais abrangentes e permanentes; articular um modelo de ação profissional, com ênfase

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal Fluminense. Mestre em Antropologia Social (PPGAS / MN-UFRJ) e Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP).

<sup>2</sup> Para uma brilhante análise dos movimentos indígenas na América Latina a partir destes dois fatores primordiais de empoderamento das sociedades nativas, a internacionalização e a política de identidade, vide: Brysk, 2000.

na capacidade de gestão e negociação, mantendo a visão crítica e combativa dos “tempos heróicos” dos anos 70. Neste novo contexto interétnico altamente reflexivo e globalizado a autodeterminação e o caminho para o etnodesenvolvimento requerem a junção de novas competências de aquisição e processamento de informações, incluindo habilidades no manejo de novas tecnologias de comunicação, com saberes e fazeres dos povos indígenas.

Os antropólogos brasileiros estão sendo cada vez mais requisitados a atuarem como peritos em disputas e decisões envolvendo definições de identidades étnicas e de direitos culturais; e / ou como consultores e assessores de políticas públicas, de projetos de desenvolvimento ou de organizações indígenas.<sup>3</sup> Ao mesmo tempo em que a sua audiência se expande para além do universo acadêmico, a autoridade do seu discurso é mais frequentemente questionada por aqueles cujos interesses foram atingidos de alguma forma pelos seus enunciados. Em alguns casos, como nos laudos de identificação de terras indígenas, os seus juízos e postulados são elaborados frente a consideráveis limites normativos e institucionais que lhe impõem demandas alheias aos seus princípios epistemológicos. As representações e narrativas sobre o passado se tornam recursos estratégicos nos movimentos e políticas de identidade nos quais os povos indígenas, e outros grupos sociais, estão envolvidos nas suas lutas por direitos culturalmente diferenciados. Sendo assim, ressurge a necessidade do diálogo entre antropologia e história e da reformulação das bases para sua concretização devido aos debates públicos a cerca da autenticidade de tradições, cuja defesa e promoção legitimam a formulação de políticas públicas e de demandas multiculturalistas e nacionalistas de transformação do Estado e da sociedade (Friedman, 1992).<sup>4</sup>

Neste cenário — que alguns preferem chamar de pós-malinowskiano<sup>5</sup> — onde seus antigos “informantes” reivindicam o controle das representações produzidas sobre

---

<sup>3</sup> O crescimento e a diversificação da demanda social pelos conhecimentos produzidos pelas pesquisas sociais, e a redefinição das suas condições epistemológicas de produção quando seu campo de disputas extravasa a comunidade acadêmica, constitui uma marca da modernidade contemporânea e altamente reflexiva para o sociólogo italiano Alberto Melucci (2005).

<sup>4</sup> Cabe lembrar que uma referência fundamental para a formulação do postulado da “invenção de tradições” e de toda a discussão antropológica respectiva foi o livro organizado por dois historiadores, Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984), contando com a participação de apenas um antropólogo, Bernard Cohn, da Universidade de Chicago. Para um exemplo eloqüente dos debates acirrados sobre as implicações políticas da perspectiva de análise das representações nativas sobre autenticidade cultural, que foi designada como “invenção de tradições”, ver o volume nº 93 (3) da revista *American Anthropologist*, de 1991, sobre o artigo publicado na mesma revista do antropólogo Allan Hanson (1989) referente à cultura e identidade Maori e o modo pouco amistoso como foi recebido por antropólogos e nacionalistas Maori da Nova Zelândia.

<sup>5</sup> Albert, 1997.

si mesmos pelos outros, a devolução de seus objetos sagrados ou socialmente valorizados que foram expatriados, a defesa dos seus recursos genéticos e saberes tradicionais etc; caracterizado por um ativismo étnico sustentado em processos de politização e monitoramento altamente reflexivo da cultura e da identidade, o antropólogo não pode mais cumprir a função de porta-voz exclusivo e inquestionável dos índios, sobre quem se depositava a responsabilidade pelo combate heróico contra o extermínio físico ou cultural de minorias étnicas. Sendo assim, uma nova geração de pesquisadores vem construindo seus objetos de estudo, e negociando os parâmetros de realização do seu trabalho de campo, em consonância com aqueles cenários nos quais é solicitado a atuar como colaborador em programas de ação.

### **Os arquivos salesianos: história, antropologia e movimento indígena no Rio Negro.**

O trabalho de campo por mim desenvolvido no Rio Negro ocorreu num contexto interétnico regional caracterizado por uma esfera pública indígena consolidada, constituída por uma ampla rede associativa conectada ao campo da cooperação internacional.<sup>6</sup> O tema da proteção da floresta tropical e do equilíbrio ecológico do planeta é um eixo fundamental para o estabelecimento de conexões entre as demandas locais das comunidades e associações indígenas com as agendas e objetivos globais de agências ambientalistas e de desenvolvimento sediadas na Europa. A pesquisa e o engajamento na elaboração, execução e avaliação de projetos, assim como nas lutas em torno das definições legítimas e legais de identidades étnicas e de direitos culturais, tornam necessária a transformação da própria situação na qual o conhecimento é produzido em componente essencial do objeto de investigação e a uma reflexão mais refinada sobre a atuação do antropólogo como sujeito, ou seja, sobre o modo como intervém na configuração das interações estudadas e sobre as respectivas implicações éticas e epistemológicas.

As condições que possibilitaram a realização da minha pesquisa de doutorado, especialmente a decisão de focalizar a etnografia em Barcelos, são compreendidas quando remetidas ao processo histórico de formação do movimento indígena na região.<sup>7</sup> As relações com diversas pessoas e instituições foram tecidas a partir da minha imagem

---

<sup>6</sup> As atividades de pesquisa implementadas diretamente na região (nos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira) abrangeram um período não consecutivo de onze meses (maio, junho, agosto, setembro e outubro de 2000 e fevereiro, março, julho, agosto, setembro e outubro de 2001).

como assessor de um levantamento sobre populações indígenas, promovido pela FOIRN e pelo ISA. A implantação do DSEI / RN em Barcelos foi um episódio do complexo desdobramento (com as lutas e disputas inerentes) do fenômeno associativo no Rio Negro. A minha experiência etnográfica dependia acentuadamente das próprias contingências, ritmos e agendas do movimento indígena que eu pretendia compreender. Fui identificado como “antropólogo da ASIBA”, passando a constituir um elemento importante para a visibilidade e prestígio da ASIBA (e de seus dirigentes, conseqüentemente) enquanto uma organização operante em uma calha de rio carente de assessores e onde o associativismo apresentava nítidos sinais de crise.

É claro que intervieram também nas escolhas e estratégias de pesquisa por mim adotadas a minha trajetória acadêmica e profissional anterior,<sup>8</sup> que estimularam a dedicação a áreas e temas ausentes da etnologia consagrada do Noroeste Amazônico.<sup>9</sup> Cabe ressaltar também a existência de uma estrutura de monitoramento altamente reflexivo das relações interétnicas no qual são produzidas representações alternativas sobre a realidade, veiculadas tanto por outros profissionais quanto pelos ativistas indígenas, e dotadas de capacidade interpelativa equivalente ao discurso antropológico. Estamos falando das repercussões — nem sempre controláveis — do que o antropólogo diz sobre públicos específicos, da divulgação dos resultados da sua pesquisa e de autonomia intelectual. É necessário elaborar uma nova base epistemológica para as etnografias futuras dos processos sociais de construção da indianidade no Brasil, que deve ser abordada como uma arena complexa e multisituada de lutas e alianças deflagradas pela emissão de mensagens, pela projeção de identidades e significados em esferas públicas locais, nacionais e globais.

Foi no contexto sucintamente delineado acima que eu cheguei na região do Rio Negro para desenvolver pesquisa visando a elaboração da tese de doutorado sobre o movimento indígena na região. cursando disciplinas no doutorado, na Universidade Estadual de Campinas, conheci o Sub-Coordenador do Programa Rio Negro / Instituto

---

<sup>7</sup> Para a análise antropológica do processo histórico de formação de uma rede associativista indígena no Rio Negro e da emergência do ativismo étnico em Barcelos, vide: Peres, 2003.

<sup>8</sup> A minha dissertação de mestrado abordou a atuação do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Nordeste, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional / UFRJ. Daí o meu interesse por situações excluídas das etnologias indígenas consagradas.

<sup>9</sup> O médio e o baixo curso do rio Negro eram ignorados nas pesquisas etnográficas na região. Foram produzidos apenas alguns artigos e relatórios, mas nenhum investimento etnográfico sistemático e de maior fôlego teórico e metodológico. Existia, portanto, um enorme desconhecimento antropológico das comunidades indígenas que vivem à jusante de São Gabriel da Cachoeira, concomitantemente a uma alta concentração do aparato de atuação missionária salesiana e da rede de agências (oficiais e civis, nacionais e estrangeiras) de assistência, de desenvolvimento e de promoção dos direitos indígenas no Alto Rio Negro.

Socioambiental (ISA), Geraldo Andrello, que me convidou a integrar a equipe do Levantamento das Comunidades Indígenas de Barcelos.<sup>10</sup> Em Santa Isabel do Rio Negro, no final do mês de março de 2000, pela primeira vez me deparei com a marca ostensiva da presença salesiana na região: o imenso conjunto arquitetônico da antiga sede missionária, onde fiquei hospedado e cujas dimensões o colocam em destaque em relação a todas as outras edificações existentes na cidade. A nossa expedição pelas comunidades indígenas do município vizinho partiu de Santa Isabel, três dias depois da minha chegada, após a preparação das condições logísticas para realizar o trabalho. Devido ao estado precário do barco do Conselho de Articulação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (CACIR), alugamos o barco dos salesianos no bojo de uma relação não meramente mercantil, pois expressava também apoio político ao movimento indígena.

Outro elemento do conjunto arquitetônico da Missão salesiana que me impressionou pela sua exacerbada conotação simbólica foi a cruz encurvada localizada no topo da igreja que estava sendo reformada. Quando perguntei ao padre responsável pela paróquia o significado daquele formato conferido ao principal ícone do catolicismo, ele confirmou o que eu já imaginava: era o arrependimento pelos erros cometidos e o pedido de perdão da Igreja aos povos indígenas do Rio Negro. Percebi que estava diante de eloquentes indícios do que Pierre Bourdieu (1989) definiu como história reificada e incorporada, memória social materializada e atualizada nos objetos e nas práticas. É claro que tal eloquência não pressupõe atribuição automática de relevância teórica, pois esta deve ser estabelecida por um olhar reflexivo, sustentado por escolhas conceituais e metodológicas explicitamente assumidas.

De todo modo, em fases iniciais da investigação, e por muito tempo até a sua finalização, muitos destes indícios observados — e não meramente constatados — em campo permanecem nesta condição até que sejam transformados em “evidências” pelas conexões lógicas e interpelações discursivas geradas pelo relato etnográfico, nas descrições densas apoiadas na análise de dados fabricados pela observação participante, pelas representações e narrativas colhidas nas entrevistas com os agentes e pela consulta de documentação e registros de organizações estatais, missionárias, da sociedade civil e do movimento indígena. Nesta operação cognitiva a complexidade empírica é dotada de sentido antropológico para e pelo pesquisador, uma totalidade imaginada e logicamente

---

<sup>10</sup> Este levantamento foi proposto e concebido pela FOIRN e pelo ISA, correspondendo a uma fase inicial do processo de ampliação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro / DSEI-RN ao município de Barcelos.

coerente mas complexa e aberta, onde uma *obsessão cultivada pela diversidade*<sup>11</sup> constitui condição indispensável ao entendimento das articulações e dinâmicas das situações estudadas.

Também integrou as minhas primeiras impressões de campo, durante as visitas realizadas às povoações indígenas e ribeirinhas de Barcelos, o formato generalizado de organização social e espacial dos assentamentos, designados localmente como “comunidades” e nunca como “aldeias”.<sup>12</sup> Cabe mencionar a existência freqüente de um campo de futebol e outro de voleibol. A compreensão de tal “fato” será proporcionada em grande parte pela referencia à atuação pretérita dos salesianos; “comunidades” que no presente se encontram despidas de sua vinculação a projetos de mudança nas políticas pastorais na região.<sup>13</sup>

Aspectos importantes do presente etnográfico ganharam sentido em referência a processos e relações sociais, enfim a contextos de significação que remetem a escalas espaciais e temporais mais abrangentes. A memória das políticas culturais implementa-

---

<sup>11</sup> A diversidade é uma idéia-força — um valor ou princípio epistemológico traduzido em procedimentos científicos reflexivamente incorporados e monitorados — própria do ofício do antropólogo, e muitas vezes confundida com um gosto romântico pelo exótico ou com um compromisso ingênuo com concepções estáticas e rígidas das diferenças instituídas social e simbolicamente.

<sup>12</sup> Um povoado começa quando uma família ou um grupo de famílias ligadas pelo parentesco encontra um local com um bom pedaço de terra firme (onde o solo é fértil para a agricultura) e com abundância de peixes, faz uma roça e começa a construir uma moradia. Depois, mais parentes vão chegando e o sítio vai aumentando. As rezas e benzimentos estabelecem as bases sólidas de um assentamento com vistas à futuramente se tornar uma comunidade. Isto somente acontece quando são fixados os outros dois pilares que sustentam a prosperidade e a sociabilidade de um povoado: a capela e a escola. Juntam-se ao benzimento inaugural as orações católicas e o conhecimento civilizado, portanto a relação com poderes e conhecimentos “externos” é fundamental para a noção de sociedade e de pessoa no Baixo Rio Negro. As itinerâncias (administrando sacramentos católicos e promovendo a “organização” do povoado) configuravam situações cíclicas de restauração da comunidade impregnando-a com a força da civilização e da modernidade, através do contato com estes saberes e poderes estranhos. As festas anuais em homenagem ao santo padroeiro do povoado constituem os momentos de renovação ritual deste ato de domesticação/humanização de um nicho da floresta. Os rezadores se apropriaram dos poderes de regeneração (as preces católicas) dos padres inserindo-os no código do xamanismo e os benzedores e pajés constituem, por outro lado, instrumentos essenciais para forjar e preservar pessoas etnicamente diferenciadas alimentando-as com as forças da “ancestralidade”, da ordenação primordial da vida narrada nos mitos de origem. Neste caso o uso da “gíria” (uma língua indígena) é um instrumento fundamental de comunicação com o “tempo dos antigos” e de afirmação da esfera humana (Peres, 2003a e 2003b).

<sup>13</sup> Este esquema geral que orienta a formação dos povoados é oriundo de uma intensa atividade dos missionários salesianos nos anos 70 e 80 no Rio Negro no sentido de organizar indígenas e ribeirinhos em Comunidades Eclesiais (ou Cristãs) de Base. Inspirados em uma nova orientação pastoral baseada na famosa *opção pelos pobres*, as CEBs deveriam ser a unidade básica de uma vida verdadeiramente cristã e da conscientização do *povo de Deus* sobre seus problemas como o caminho para a sua salvação, autonomia e promoção social. Os pilares da organização comunitária estavam fundamentados num tripé: a capela, a escola e o centro social (ou sede). Estas três instâncias de modelagem do convívio coletivo são imprescindíveis, eram as expressões arquitetônicas das três posições de autoridade também essenciais personificadas nas figuras do presidente, do professor e do catequista. Este último perdeu sua importância nos últimos anos devido à diminuição do ímpeto da atuação missionária nos povoados, sendo substituído pelo agente de saúde (Peres, 2003a e 2003b).

das pelos salesianos nos anos 70 e 80, observada nos documentos dos arquivos salesianos da Diocese do Rio Negro, se expressou de maneiras variadas nas narrativas autobiográficas de vários ativistas indígenas, pois se tornou um tema apresentado pelo pesquisador para a consideração dos entrevistados. Foi constante a referência ao apoio, moral e material, em diversas circunstâncias, demonstrado pelos salesianos aos esforços de mobilização etno-política: cessão de locais, algumas vezes incluindo outros elementos de infra-estrutura, onde foram realizadas assembléias de criação de associações indígenas; empréstimo de embarcações ou permissão para militantes indígenas integrarem equipes das itinerâncias, facilitando as suas visitas às comunidades, etc. Em muitos relatos a figura de um padre admirado por que respeitava as “tradições” indígenas é destacada.

Ao mesmo tempo, tais “evidências” se confrontavam com outros aspectos da memória indígena da atuação missionária constituída no contexto discursivo e reflexivo das entrevistas: a repressão ao uso das línguas indígenas nos internatos que atestava a permanência de uma estratégia iconoclasta. Por outro lado, a experiência nos internatos salesianos, adquirindo disposições e capital social, foi fundamental na trajetória de muitos líderes indígenas do Rio Negro. A estrutura missionária salesiana modificada nos anos 1970 e 1980 se constituiu em **incubadora institucional**<sup>14</sup> do ativismo indígena. Mas este enunciado é uma construção lógica mediada por conceitos e teorias sociológicas dos movimentos sociais, combinadas com uma antropologia das políticas de identidade, para reconhecer e explicar a coexistência de políticas culturais tão opostas. Não era, portanto, uma percepção imediata e auto-evidente dos cenários interétnicos estudados, pois havia entre vários pesquisadores uma inabalável convicção da incongruência entre a atuação salesiana e o movimento indígena, naturalizando uma configuração historicamente específica das relações entre índios e missionários, marcado por ataques incisivos a tudo que era considerado “indígena” como pertencente a um estado de pecado, atraso e selvageria; menosprezando seu caráter dinâmico e complexo.

Em vez de se constituir em objeto de estudo e reflexão na perspectiva de uma antropologia histórica<sup>15</sup>, a mudança na atitude pastoral foi reduzida a motivações instrumentalistas e defensivas (“oportunistas”) de autopreservação institucional frente ao surgimento e fortalecimento de outros canais de mediação cultural (o Projeto Calha

---

<sup>14</sup> Sobre este conceito, utilizado na análise das conexões entre a Igreja católica e as mobilizações rurais nos anos 1970 e 1980 no Brasil, na perspectiva teórica da estrutura de oportunidades políticas, vide Houtzager, 2004.

Norte e a FOIRN) e a concomitante decadência da hegemonia salesiana, ou meramente ao conservadorismo do Bispo Dom Miguel Alagna. Como explicar então na década de 1950 a persistência de padrões de catequização cuja credibilidade foi abalada pela crescente conversão dos Baniwa no Içana ao protestantismo, ao contrário do que ocorreu na década de 1970; assim como as transformações significativas ocorridas na estrutura da atuação missionária (assembleias paroquiais, itinerâncias, participação leiga, organização de comunidades eclesiais de base, formação de catequistas indígenas, a inculturação etc.) antes da substituição de Dom Miguel Alagna, em 1986, por Dom Walter Ivan de Azevedo, considerado um bispo mais progressista? Tal processo de profunda redefinição institucional foi ignorado, e conseqüentemente a sua elevada relevância para a formação do movimento indígena na região; abordado como um conjunto aleatório de ações e de tomadas de posição isoladas e independentes de clérigos dissidentes. Deste modo, o rico acervo documental existente nos arquivos da Diocese do Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira, sobre a atuação salesiana nos anos 1970 e 1980 não atraíram o interesse de pesquisadores e foram menosprezados por muito tempo nos relatos etnográficos respectivos enquanto fontes de informações importantes para a compreensão das relações interétnicas.

Os índios foram conclamados pelos salesianos a participarem da elaboração de signos de autenticidade étnica em espaços católicos de interlocução (assembleias paroquiais, encontros e cursos de lideranças pastorais leigas, etc.). A cultura indígena a ser resgatada e preservada situa-se dentro da agenda e da linguagem missionárias e não remete a um programa autônomo e secular de reinvenção de tradições, a um conjunto relativamente articulado de políticas étnicas, mas vai conduzir a ele em uma determinada conjuntura histórica. A relação entre as missões salesianas e o movimento indígena no Rio Negro não é a de uma causalidade conscientemente planejada pelos agentes religiosos, mas de convergência imprevista pelos sujeitos entre o esforço de reforma pastoral e o surgimento de uma consciência reflexiva da etnicidade. Mudanças ocorridas na Igreja católica nos planos mundial, continental e nacional (Concílio Vaticano II, Puebla e Teologia da Libertação, criação do CIMI), rumo a uma evangelização politicamente engajada em favor dos excluídos e dos marginalizados deu nova orientação para estímulos religiosos já existentes que colocavam a cultura como objeto de política missionária, chamando os indígenas a participarem do debate público sobre sua própria cultura

---

<sup>15</sup> Sobre esta proposta de diálogo entre a antropologia e a história, vide Oliveira Filho, 1999.

e sobre as relações interétnicas nas quais estavam inseridos (Peres, 2003). A abordagem histórica e a etnografia se entrelaçaram de modo a se complementarem e se reforçarem mutuamente, viabilizando a compreensão antropológica do movimento indígena no Rio Negro, em vez de uma “contextualização histórica” externa e acessória diante do status epistemológico superior das formulações inspiradas na alteridade reificada do “presente etnográfico”. Alias, esta dimensão histórica é fundamental para situar o pesquisador nos processos constitutivos e dinâmicos de onde emergem os limites e as possibilidades da experiência etnográfica que ele vivencia e para uma avaliação ponderada do seu papel como sujeito, sem cair no subjetivismo que transforma o seu testemunho em parâmetro metodológico de unificação narrativa das situações estudadas.<sup>16</sup>

Convergingo com a problemática acima delineada cabe explicitar algumas escolhas epistemológicas que fluíram rumo a articulação de dois aspectos caros a duas vertentes importantes de interpretação sociológica dos movimentos sociais: as condições institucionais — a estrutura de oportunidades políticas, para utilizar o termo consagrado pelos adeptos desta linha de investigação — de formação do ativismo indígena; e os contextos semânticos de construção e articulação das ontologias e das ideologias étnicas, de tradução das percepções difusas das privações e infortúnios em demandas por justiça na linguagem dos direitos originários dos povos indígenas — a trama das práticas e estratégias representacionais que estão no cerne das lutas e disputas classificatórias pela definição hegemônica das relações interétnicas no Rio Negro. A antropologia dos movimentos e políticas de identidade e o debate infindável em torno da “invenção de tradições” também se apresentaram como ferramentas conceituais e teóricas do início ao fim da pesquisa. Estabelecer este diálogo entre a sociologia e a antropologia é importante para romper algumas barreiras disciplinares firmemente estabelecidas no universo das ciências sociais no Brasil; ilustrada pelo silêncio dos estudiosos dos movimentos sociais contemporâneos quanto ao movimento indígena — porque “índio é coisa de antropólogo” —, enquanto os antropólogos em geral não pesquisam os movimentos indígenas porque “movimento social é coisa de sociólogo” e seu estudo exigiria

---

<sup>16</sup> A postura subjetivista ou egocêntrica, que pressupõe implicitamente um observador onipresente e onisciente, como fio condutor do relato etnográfico pode decorrer de uma leitura equivocada do profundo questionamento da autoria no discurso antropológico.

repensar vários elementos da sua autoconsciência profissional, assim como sobre a tal “etnologia indígena”.<sup>17</sup>

Pesquisas recentes destacam a contribuição dos movimentos sociais no processo de democratização ocorrido em diversos países na América Latina, a partir de meados dos anos 80, marcando o fim de períodos mais ou menos longos de governos militares ditatoriais. Novos atores políticos e identidades coletivas reinventadas ampliam a noção de cidadania, baseada na postulação de que os direitos não se restringem àqueles que são definidos nas instâncias legais e jurídicas formais, mas são gerados nos embates cotidianos contra as desigualdades e injustiças sociais. As ações coletivas e manifestações contestatórias pressionam as políticas públicas governamentais, assim como as arenas legais e judiciárias de regulação dos conflitos sociais no sentido da democratização, inscrevendo nelas os novos significados da noção de direito. Houve uma reformulação de conceitos e paradigmas teóricos para abordar fenômenos inéditos. Vislumbra-se a possibilidade de repensar as relações entre a “política” e a “cultura”. Entra em cena então a capacidade dos movimentos sociais de injetar novos significados no terreno social e político. Daí a ênfase na **política cultural** deste tipo de ação coletiva como forma de intervir na **cultura política** prevalente (Alvarez, Dagnino & Escobar, 2000).

Interessante como a “cultura” entra na agenda teórica e metodológica da sociologia latino-americana, e na agenda política desta nova “esquerda”, no momento em que os antropólogos em várias partes do mundo questionam a neutralidade científica deste conceito, acentuando a sua condição de invenção colonialista do exótico, para domesticar a alteridade conhecendo-a e atuando sobre ela (Sahlins, 1997; e Gupta & Ferguson, 1992). Todavia, a imbricação entre política e cultura é o cerne também das pesquisas antropológicas sobre movimentos e políticas de identidade em várias partes do mundo. A chamada “teoria da invenção de tradições” explorou as contradições entre as retóricas ou ideologias étnicas — formuladas por uma elite nativa, urbana e intelectualizada — e as ontologias étnicas vivenciadas pelas pessoas comuns na vida cotidiana. As tradições não correspondem a conjuntos de valores e instituições existentes desde sempre, desde tempos remotos, imutáveis, intocados pelas dinâmicas históricas, mas construções coletivas, imaginações sociais elaboradas para lidar com questões e demandas atuais, e referentes em geral a contextos politicamente carregados. Sociólogos e cientistas políticos

---

<sup>17</sup> Marc Edelman (2001) constatou o envolvimento precário, até recentemente, dos antropólogos nas teorizações científicas da ação coletiva, no âmbito da sua análise das perspectivas de uma antropologia dos movimentos sociais.

priorizaram a contribuição das políticas culturais dos movimentos sociais à cultura política da sociedade como um todo; redimensionando as noções de direito, cidadania, sociedade civil e democracia. Alguns antropólogos privilegiaram as divergências entre as tradições inventadas por uma elite nativa intelectualizada e urbana, e as concepções e as maneiras de viver enraizadas nas comunidades ou aldeias do meio rural, em geral iletradas.<sup>18</sup>

A análise dos processos de **invenção de tradições** deve buscar a compreensão do modo como as racionalizações discursivas da identidade estão imbricadas nos esquemas e disposições que orientam as experiências compartilhadas do Self e do mundo das pessoas comuns. Entender a estreita conexão entre **ideologias** e **ontologias** identitárias remete às maneiras como a abordagem reflexiva dos militantes sobre a cultura reformula e se alimenta das noções de senso comum dos seus conterrâneos leigos (Kapferer, 1989; Friedman, 1996; e Fisher, 1999). Isto não significa pressupor um fundo cultural estático, coerente e unificado, um alicerce social e simbólico essencialista, de sustentação das ficções tradicionalistas motivadas por demandas políticas circunstanciais. Os esquemas e disposições constituintes da consciência prática da vida cotidiana não formam uma estrutura atemporal, uniforme e fechada, mas sim um universo cognitivo heterogêneo, dinâmico e aberto; permeado por consensos setoriais e mutáveis, onde coexistem múltiplas possibilidades de atribuição de sentido pelos sujeitos, que podem até entrar em conflito com alguns postulados inquestionáveis de apreensão da realidade, colocando-os em zonas reflexivas de dúvida e incerteza.

Sendo assim, o **campo semântico da etnicidade** pressupõe a possibilidade de emergência de várias **políticas étnicas** e foi nesta perspectiva que enfoquei as conexões complexas entre cultura e política para entender o associativismo indígena no Rio Negro. Não basta dizer que programas de ação formulados por uma intelectualidade indí-

---

<sup>18</sup> Dependendo do autor este dualismo pode significar a localização da “verdadeira cultura” no cerne da sociabilidade regulada pelas relações interpessoais de parentesco, vizinhança e amizade, em contraste com a experiência desenraizada de jovens nativos assimilados pelo mundo moderno e que, portanto, assume uma postura distanciada e externa de “preservação” ou “resgate” de valores não mais vivenciados por eles (Jackson, 1989, 1991, 1995a e 1995b; Spencer, 1990; e Rogers, 1996). Outros não operam com esta dicotomia, mostrando como as aldeias, onde imperam os contatos face a face, onde a comunicação rotineira acontece predominantemente em relações marcadas pela co-presença dos interlocutores, podem se constituir também em cenário para criação de novos significados, adaptação de valores e instituições antigos a situações inusitadas, etc (Linnekin, 1983; e Hanson, 1989). Até porque os mais “isolados” ou “afastados” assentamentos humanos são abarcados, em algum nível, na malha globalizada de poderes e conhecimentos da (pós) modernidade contemporânea (Friedman, 1994 e Tilley, 1997). As identidades são sempre situacionais e dinâmicas, isto é, são forjadas e negociadas na interação com outros atores sociais, se constituem reciprocamente a partir das expectativas de uns sobre outros, como num jogo de espelhos. Por isso Barth (1969) fala de fronteiras e que a identidade étnica é contrastiva.

gena — a partir de uma linguagem importada — dirigidos para suas comunidades de origem divergem da cosmologia e organização social genuínas do grupo, mas perguntar porque são aceitos ou recusados. Como as lideranças estão inseridas nas esferas de sociabilidade da(s) coletividade(s) que pretendem representar e quais as imagens e paradigmas de poder e alteridade, ligadas a figuras de mediação com universos estranhos, forças potenciais de destruição e regeneração, que podem orientar as interpretações sobre tais negociadores secularizados de benefícios coletivos?

Tendo delineado sucintamente alguns elementos da mediação teórica e metodológica e do tipo de diálogo estabelecido entre a sociologia e a antropologia, rompendo fronteiras acadêmicas firmemente estabelecidas, retorno para a articulação entre a abordagem histórica e a experiência etnográfica apresentando alguns trechos de depoimentos que sintetizam as conexões entre memória, identidade e imaginário interétnicos no Rio Negro.

*Quem acabou muito também com os antigos foram os padres. Eles não acreditavam a fé da pessoa, não acreditavam nas rezas, nas crenças, não acreditavam em nada. O que aconteceu? Os velhos ficaram tristes, aí foram... morreu. Falavam que era o diabo.*

*E agora os padres estão querendo renascer novamente. Agora não adianta mais. Uma vez vieram me convidar para falar isso. Eu falei: “Isso aí já acabou, muito tempo atrás. Se vocês quisessem até hoje existia isso, hoje em dia começava pela raiz. Mas agora muita gente não entende mais. Cada tribo que nasceu tinha a sua música, fazia bebida, eles dançavam, tudo isso (Rezador Arapaço, morador do bairro de São Sebastião, entrevista, apud Peres, 2003).*

*Naquele tempo estava bem organizado. Respeitavam as classes superiores. Os membros da mesma classe não podiam casar entre si, só com os de outra tribo, são irmãos. Mas agora esse tempo não tem mais esse regulamento não. Isso acabou. Tukano casava com Baniwa se o pai quisesse, se não... casava não. Casava com as primas. Tinha direito de casar com a filha da irmã [...]. Agora ninguém conhece mais. Isso acabou. Os padres acabaram. Hoje em dia ninguém sabe mais quem é tribo. Depois que os padres surgiram acabou tudinho.*

*Os padres querem que volte tudo como antigo, já está tudo atrapalhado. Chegaram aqui os primeiros missionários dizendo que era tudo diabólico. “Vocês são pagãos, vocês têm que benzer como os brancos, tomar café, trabalhar, roupa, tem que aprender a falar o português, essa língua de vocês é coisa feia”. Mas os brancos também têm coisa feia, de macumba, rezas, arma de guerra. Tudo coisa que deveria jogar fora e conservar coisa boa, como benzimento, fazer bem e rezar. Padre mesmo tava falando essas coisas, pros branco não tem pecado. Porque os padres vieram dizendo que o índio tem pecado, pro índio não multiplicar, pra depois do casamento ficar só com uma mulher, pra acabar essa*

*raça, pra o índio não multiplicar mais que o branco* (Morador Tukano do bairro São Sebastião, entrevista, apud Peres, 2003).

O “tempo dos antigos” está presente na memória e no imaginário de residentes indígenas de Barcelos e constitui modelo de vida tradicional, mas é representado também como um passado que não volta mais, que não pode ser objeto de práticas de “resgate cultural” proposta pelos missionários salesianos adeptos da “inculturação”. Este posicionamento é acompanhado de uma visão crítica da antiga prática repressiva salesiana ao antigo modo de vida indígena. Os “padres” trouxeram a “civilização”, mas trouxeram também a desordem, o caos, “desrespeitaram o regulamento”, estabelecido quando os ancestrais das classes e das tribos se transformaram em gente. O presente é concebido como um tempo em que a vida segue sem rumo, sem lei, sem controle: acabaram as festas, as danças, as músicas, “hoje em dia ninguém sabe mais quem é tribo”, “agora está tudo atrapalhado”, “o índio já virou branco”. Todavia, se o cristianismo é o mal, é a doença, pode ser também o bem, a cura: a alteridade pode ser fonte de destruição e de regeneração. Símbolos cristãos são incorporados e reinterpretados no sistema de pajelança vigente no Baixo Rio Negro. A configuração dos povoados segundo o modelo de comunidade (com o seu desenho formal de organização das relações de co-residência fundamentada em uma linguagem político-religiosa), proposta pelos salesianos no bojo de uma prática missionária renovada pelos ventos da Teologia da Libertação, emergiu como uma nova possibilidade de superação de um mundo desgovernado. Os moradores indígenas dos bairros periféricos da cidade de Barcelos reproduziram o modelo das comunidades no seu novo contexto urbano de vida.

As malocas não acabaram exclusivamente por causa da repressão truculenta dos missionários salesianos. Esta violência iconoclasta só foi tolerada porque os indígenas também atribuíram significados que proporcionaram sua aceitação. A maloca, a “aldeia”, se tornou sinônimo de alteridade, de atraso, miséria e selvageria, ícone do modo de vida do “índio verdadeiro”; relegada a um passado definitivamente ultrapassado ou até mesmo expulsa de uma condição pretérita e transferida para outros grupos expandindo assim a distância social frente a eles. Em contraposição, as “comunidades” se tornaram fundamentais para traçar as categorias de identidade e alteridade.

*Nós não temos aldeia não, só povoados. Na beira dos rios mesmo. Eu conheci meus pais, meus avós nunca usaram essas aldeias. É aquelas tribos derradeiras que moravam nas malocas. Pra cá que a gente veio saber que usa brejeira e desse que o nariz furado. Nossos antepassados não usavam isso não, nunca furaram a orelha. Quem usa são os Yanomami. Meus pais e meus irmãos, quando eu entendi, nunca vi eles comerem ipadu também [grifos SCP] (Moradora Tukano do bairro São Sebastião, entrevista, apud Peres, 2003).*

O “povoado” expressa o modo de ser “caboclo” — que não exclui referências étnicas precisas, como “caboclo Tukano, Desana, Arapaço...” — que os distingue dos “índios”, mas também dos “brancos”. A categoria de “índio” é situacional e relacional. Quando serve para estabelecer sinais diacríticos diante de outros “tipos de gente”, de outras “raças”, dos “índios verdadeiros”, daqueles que vivem no mato e moram em aldeias e malocas, como os Maku e os Yanomami, a categoria de “caboclo” é acionada para singularizar-se no cenário interétnico local. Estes estão classificados pelo descontrolo das suas ações e emoções, que os torna violentos e os faz perseguir os seus objetivos sem consideração e respeito pelos outros. Característica que os distancia da humanidade, sem excluí-los completamente dela.<sup>19</sup>

*O senhor pode ver, chegar lá na maloca é diferente de índio, é todo furado e tal. Eram Yanomami, índio, Maku, tem de tudo, que vivem no meio da floresta. Por isso eles gostam da floresta, assim da mata [grifos SCP] [...].*

*Por que o índio quando fica com raiva não tem pena de ninguém, ele vai e mata. Mas caboclo não, agente fica com medo... com medo não, respeito (Morador Arapaço do bairro São Sebastião, entrevista, apud Peres, 2003).*

*Por isso que os brancos não têm juízo. Nós caboclos respeitamos as pessoas muito. Índio não, quando quer vai mesmo. Assim também os brancos, quando quer tomar a terra do índio vai matar. Porque já desde o início ele roubou a arma. Por que Deus abençoou. Era para pegar a pessoa que surgiu primeiro, que saiu da terra, Deus queria assim. Cada tribo tinha sua terra, tudo colocado, ninguém mexeu um do outro. Até hoje existe isso lá no alto [rio Negro]. Aqui [em Barcelos] não tem essa conversa. Lá pro alto, onde me criei, tem as pessoas até hoje aquela terrazinha, desde o começo do avô até hoje [grifos SCP] (Moradora Tukano do bairro São Sebastião, entrevista, apud Peres, 2003).*

A memória é seletiva, implica em zonas de esquecimento e lembrança formadas em distintas experiências do contato interétnico, de modo que a imagem da maloca

---

<sup>19</sup> Na minha tese de doutorado (Peres, 2003) faço uma análise da categoria de “caboclo”, a partir das noções locais de identidade, de alteridade e de autonomia. Cabe aqui apenas salientar que o uso do termo “caboclo” não se opõe ao reconhecimento de pertencimentos étnicos Tukano, Arapaço, Baniwa, Werequena, Tariana etc.

emergiu como signo absoluto desta ordem violentada e cuja reconstrução acarretaria a possibilidade do seu retorno. Nesta perspectiva a grande casa coletiva se tornou o símbolo máximo dos esforços de domesticação do espaço urbano de Barcelos, a ponto dos militantes indígenas que fundaram a ASIBA pretenderem imediatamente à criação da organização construir uma sede no estilo arquitetônico de uma maloca. O movimento indígena constitui uma possibilidade de inserção no espaço urbano através da re-elaboração das fronteiras étnicas, portanto de comunicação e negociação de valores materiais e simbólicos com alteridades imprescindíveis para a afirmação da identidade. Constitui um canal paralelo de transformação do ambiente urbano em um espaço possível de existência de uma sociabilidade pluriétnica, no qual são redefinidas as regras de exogamia, o princípio da hierarquia, as relações de parentesco e as relações interétnicas de um modo geral.

### **Considerações finais.**

Esta comunicação, portanto, pretendeu explicitar o modo como foram articuladas a investigação de documentos e registros dos arquivos da Diocese do Rio Negro sobre a atuação missionária nos anos 1970 e 1980 e a etnografia do movimento indígena, destacando o papel da mediação teórica e das decisões epistemológicas pertinentes ao campo de discussões sobre as condições de produção do conhecimento antropológico. Tal desenho de pesquisa exige reflexões sobre as concepções da experiência etnográfica vigentes entre os antropólogos; sobre o surgimento de novos objetos, como os movimentos sociais; e sobre as ferramentas teóricas e metodológicas disponíveis. É necessário dialogar com outras disciplinas vizinhas das ciências sociais, como a história e a sociologia; reconhecer a historicidade dos sujeitos (assim como as suas representações e narrativas do passado) e dos processos de identificação social observados pelo antropólogo num determinado contexto interétnico e da própria situação etnográfica. O antropólogo deve assumir a sua condição de sujeito, inserido em relações com outros sujeitos a partir da sua condição de pesquisador ou de outras modalidades de atuação profissional (como assessor ou consultor de órgãos governamentais, de organizações indígenas e da sociedade civil); portanto, deve explicitar e avaliar a sua participação — quando for pertinente e sem cair no subjetivismo — nos cenários delineados no seu relato etnográfico, abrangendo as suas escolhas e tomadas de posição nas arenas institucionais nas quais está envolvido.

Em tal protocolo de investigação o campo semântico complexo e dinâmico das relações interétnicas e do movimento indígena inclui a análise das práticas e estratégias representacionais de vários atores, e não apenas dos indígenas, das suas conexões e ali-cerces institucionais e das lutas por recursos materiais e simbólicos relevantes. O res-peito incondicional pela diversidade não deve ser reduzido a um exotismo romântico que reifica as diferenças — fixando correspondências rígidas e estáticas entre “cultura”, “sociedade, etnia ou comunidade” e “território” — e opera com classificações dicotômi-cas sustentadas por parâmetros abstratos pré-estabelecidos de atribuição de autenticida-de. As identidades étnicas devem ser compreendidas em processos e contextos socio-culturais cuja dimensão espaço-temporal transcende amplamente os cenários intersubje-tivos dos encontros do antropólogo com os “seus nativos”, exigindo uma etnografia multisituada.<sup>20</sup>

#### Referências bibliográficas.

- Albert, Bruce (1997). 'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork. *Critique of Anthropology*. 17 (1): 53-65.
- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina & Escobar, Arturo (Orgs) (2000). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Barth, Frederic (1969). Introduction. In: \_\_\_\_\_ (editor). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen/London: Universities Forlaget/George Allen & Unwin.
- Bourdieu, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil.
- Brysk, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford/California: Stanford University Press.
- Edelman, Marc (2001). Social Movements. Changing Paradigms and Forms of Politics. *Annu. Rev. Anthropol.* 30: 285-317.
- Fischer, Edward (1999). Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism. *Current Anthropology*. 40 (4): 473-499.

---

<sup>20</sup> Sobre a noção de etnografia multisituada, vide: Marcus, 1995.

- Friedman, Jonathan (1992). The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, 94 (4): 837-859.
- \_\_\_\_\_ (1994). Ser no mundo: globalização e localização. In: \_\_\_\_\_. *Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1996). The politics of de-authentication: escaping from identity, a response to 'Beyond authenticity' by Mark Rogers. *Identities. Global Studies in Culture and Power*. Special Issue: Indigenous Peoples/Global Terrains. 3 (1-2):127-136.
- Gupta, Akhil & Ferguson, James (1992). Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*. 7: 6-23.
- Hanson, F. (1989). The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, 91: 890-902.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence, (1984). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Houtzager, Peter (2004). *Os últimos cidadãos. Conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)*. São Paulo: Globo.
- Jackson, Jean (1989). Is there a Way Talk about Making Culture without Making Enemies? *Dialectical Anthropology*, 14 (2): 127-144.
- \_\_\_\_\_ (1991). Being and Becoming an Indian in the Vaupés. In: Urban, Greg & Sherzer, Joel (eds.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_ (1995a). Preserving Indian Culture: shaman schools and ethno-education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology*.
- \_\_\_\_\_ (1995b). Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*. 22 (1): 3-27.
- Kapferer, Bruce (1989). Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology. *Ethnos*, 54 (3-4): 161-199.
- Linnekin, J. (1983). Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist*, 10: 241-252.
- Marcus, George (1995). Ethnography in / of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*. 24: 95-117.

- Melucci, Alberto (2005). Busca de qualidade, ação social e cultura — Por uma sociologia reflexiva. In: \_\_\_\_\_ (organização). *Por uma Sociologia Reflexiva. Pesquisa qualitativa e cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Oliveira Filho, João Pacheco de (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Peres, Sidnei (2003a). Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas.
- \_\_\_\_\_ (2003b). Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. *Anthropológicas* 14 (1 e 2): 121-144.
- Rogers, Mark (1996). Beyond authenticity: conservation, tourism, and the politics of representation in the Ecuadorian Amazon. *Identities. Global Studies in Culture and Power*. Special Issue: Indigenous Peoples/Global Terrains. 3 (1-2):73-125.
- Sahlins, Marshall (1997). ‘O Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura não é um ‘Objeto’ em Via de Extinção. Parte I e II. *Mana*. 3 (1): 41-73 e 3 (2): 103-150.
- Spencer, Jonathan (1990). Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka. *Current Anthropology*. 31 (3): 283-300.
- Tilley, Christopher (1997). Performing Culture in the Global Village. *Critique of Anthropology*. 17 (1): 53-65.