

Fernando Sergio Dumas dos Santos

**O processo de transfiguração étnica dos índios
brasileiros e o fortalecimento dos movimentos indígenas
nas últimas décadas do século XX
(the Latin America ethnicity: a watching from
the revolutionary Darcy Ribeiro's position)**

O pensamento de Darcy Ribeiro insere-se no contexto de constituição de um espaço de trabalho intelectual latinoamericano, o qual tem sido "um desafio permanente, ainda que nem sempre tematizado, para nossa intelectualidade."¹ Permanentemente envolvido com as questões da multiculturalidade e da interculturalidade, Darcy Ribeiro abordou a temática da identidade latinoamericana sob os aspectos histórico-culturais, políticos e sociais, buscando constituir um *corpus* teórico capaz de explicar o desenvolvimento desigual, tanto dentro da América Latina, quanto na relação desta com a Europa e a América do Norte. Para ele, as desigualdades e particularidades não poderiam ser explicadas a partir das teorizações elaboradas para as realidades socioculturais específicas dos países do Norte, principalmente, sem levar em conta os processos históricos locais.

Assim, ao formular uma proposta teórica de compreensão da constituição histórica de um "povo brasileiro", Darcy apontava, também, para a formulação de um "povo latinoamericano", forjado nas vicissitudes do movimento da história, e, principalmente, na luta pela autonomia cultural, social e política das populações do continente. Neste sentido, propõe uma tipologia das sociedades americanas, na qual procura observar as culturas nacionais através de sua caracterização em três conjuntos: os povos testemunhos, os povos transplantados e os povos novos. Esta tipologia foi pensada a partir dos processos de civilização impostos à América Latina, e da forma como estes incidiram sobre as populações nativas, escravizadas na África ou importadas da Europa. É importante destacar que, para chegar a estas conclusões, Darcy Ribeiro se valeu de instrumentos analíticos interdisciplinares, utilizando um ferramental teórico que perpassava a história, a sociologia, a antropologia e a economia.

Este artigo tem, então, por finalidade apresentar o conceito de "transfiguração étnica", formulado por Darcy Ribeiro, na década de 1960, como uma ferramenta fundamental para a construção de uma interpretação das transformações sócio-culturais vivenciadas pelas populações do continente americano.² Este conceito foi construído a partir de um método histórico de interpretação antropológica, o qual levava em conta não apenas os processos históricos transcorridos, como também os acontecimentos mais marcantes dentro destes processos. Darcy Ribeiro não teve,

¹ Valdés, Eduardo Devés. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Buenos Aires: Biblos, 2004, p. 77.

² Ver: Ribeiro, Darcy. *Os Índios e a Civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d. (1ª ed.: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970); Ribeiro, Darcy. *Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972; Ribeiro, Darcy. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1978.

todavia, nenhum rigor historiográfico nesta construção, até porque esta disciplina não era o objeto central de suas reflexões. A "transfiguração étnica" foi visualizada mais amiúde, por ele, como o resultado das trocas culturais estabelecidas entre os povos originais das Américas, os colonizadores europeus e, mais tarde as sociedades nacionais, com seus matizes próprios.

Assim, vou desenvolver esta idéia a partir do processo perpassado na Amazônia brasileira nos últimos quatro séculos, o qual ancorou-se em dois pólos principais: de um lado a permanência de valores e práticas vinculados aos saberes tradicionais dos povos indígenas; e de outro, a absorção de valores e práticas vinculados aos saberes oriundos das sociedades burguesas ocidentais. Assim, a marca que se destaca no processo geral é a da integração pela transformação. Efetivamente ocorreu um processo geral de transfiguração étnica, envolvendo não apenas a região focada neste artigo, mas, como já destacamos, toda a América Latina. Este processo histórico absorveu etnias culturais, econômica e socialmente diferentes, que culminou, nas últimas décadas do século XX, com uma crescente organização política dos povos indígenas, principalmente no Brasil.

Uma pequena história do processo de transfiguração étnica na Amazônia

A ocupação humana do vale do Amazonas deu-se desde muitos séculos antes da chegada dos conquistadores europeus, através de diversos povos originais, cada qual com suas tradições e vinculações culturais. A área cultural amazônica, que tomamos como pano de fundo para esta reflexão, configurou-se a partir do legado colonial português, portanto, nos modos de viver e de produzir impostos aos nativos sobreviventes das guerras e das epidemias, acrescidos de cerca de quinhentos mil nordestinos introduzidos nos seringais durante um século. A Amazônia possuía, antes da chegada dos europeus, uma multiplicidade de povos e culturas que conviviam naquele espaço, em meio às guerras, alianças, um comércio baseado no escambo e, principalmente, uma contínua movimentação em busca dos sítios mais férteis. Os modos de fazer, a língua, os hábitos de cada etnia, relacionavam-se entre si, configurando um mosaico de culturas que, ao longo do tempo, foram interpenetrando-se.³ As culturas européias vieram somar novos conhecimentos e novas práticas a este universo.

Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses e franceses, dentre outros, mantiveram contato com a região, estabelecendo uma base econômica centrada no extrativismo e apoiada na mão-de-obra indígena. Neste período, as missões religiosas desempenharam um papel preponderante em relação à difusão do *modus vivendi* das sociedades européias entre os nativos. Avançando pelos leitos dos principais rios, os missionários –

³ Na região do rio Negro, por exemplo, o povo Hohódene é tido como um grupo "Makú aruakanizado". O que significa que esta população teve sua origem na cultura Makú tendo, todavia, passado por um processo de incorporação de traços característicos Aruák, os quais levaram Curt Nimuendaju a classificá-los entre os grupos Aruák. Da mesma forma, a cultura tukâno incorporou antigos habitantes de língua desconhecida, como os Miriti-tapuia e os Tariâna" (Ribeiro, Berta G. (1995), *Os índios das águas pretas*, Companhia das Letras, São Paulo pp.18-19).

franciscanos, carmelitas, mercedários, jesuítas e capuchinhos – oficializaram os contatos com os habitantes destas regiões e fundaram numerosas aldeias.

A partir de 1750, quando Portugal já era conduzido pelo Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, meio-irmão do Marquês, foi nomeado governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Sua gestão ficou marcada pelo ato intitulado "Directorio que se deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mudar o contrário". Assinado em Belém, em 3 de maio de 1757, o "Diretório dos Índios" veio complementar a legislação pombalina em relação à Amazônia e que consistia, grosso modo, na proibição legal da escravização dos índios, na criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e na retirada do poder de governo dos missionários sobre as aldeias⁴. Esta regulamentação introduziu uma nova forma de administrar as comunidades, implantando um modelo que vigorou por mais de um século e lançou as bases das relações produtivas que ainda persistem, em pleno século XXI, em numerosas regiões da Amazônia.

Para exemplificar, vamos observar o que aconteceu em alguns territórios amazônicos da calha sul do grande rio. Valendo-nos de duas relações de nações indígenas que habitavam a Amazônia, construídas com cerca de cem anos de diferença – sendo a mais antiga produzida pelo Barão de Sant'Anna Nery e publicada em 1884 e a mais recente por Darcy Ribeiro, no final da década de 1960⁵ procuramos identificar quem eram os antigos habitantes da região. Até o século XIX, segundo estas fontes, existiam, pelo menos, 28 diferentes nações indígenas na área estudada. Destas, apenas sete – Apurinã (2891/91 e 3131/96), Paumarí (539/88 e 531/95), Jamandí (250/87 e 715/95), Kaxarari (220/89 e 110/96), Manitenerí (Manchineri 332/94 e 345/95), Kanimarí (1330/94 e 647/96) e Katikína (250/90) – permaneciam presentes na relação do século XX.

Este quadro parece consolidar a análise de Darcy Ribeiro, para quem "grande parte das tribos do Juruá-Purus desapareceu antes que fosse possível qualquer documentação sobre seus costumes."⁶ Ele afirma que o início da exploração econômica dos seringais da região trouxe uma característica singular: os comerciantes e aventureiros, que chegavam cobiçosos da goma que lhes traria riquezas, teriam antecedido, até mesmo, os missionários religiosos, desempenhando um papel predatório em relação aos povos nativos. Assim, teriam sido "eles próprios os desbravadores da terra, os descobridores das tribos e seus algozes". Aos seringueiros, não interessariam as distinções culturais: "com uns poucos nomes batizou todas as tribos, fazendo-os recair sobre grupos completamente diferentes."⁷

Quando, em 1865, William Chandless subiu o rio, buscando reconhecer seu curso em relação ao famoso rio peruano Madre de Dios, alguns dos povos

⁴ Reis, Arthur César Ferreira. *Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia*. Manaus: Ed. Gov. do Estado, 1966; Silva, Marilene C. da. *O Paiz do Amazonas*, Manaus: Ed. Da Universidade do Amazonas, 1996.

⁵ Néri, F. J.S. (Barão de Santa-Anna Nery), op. cit. e Ribeiro, Darcy. *Os Índios e a Civilização*, op. cit..

⁶ Ribeiro, D. *Os Índios e a Civilização*, op. cit., p. 44.

⁷ Idem.

autóctones citados pelo Barão de Sant'Anna Nery e por Darcy Ribeiro foram identificados. Em seu relatório, por exemplo, o geógrafo inglês cita os Apurinã (que ele chama de "índios Hypurinás"), os Manitenerí ("Mantenerý") e os Kanimarí ("Canamary"), além dos Karitiãna ("Catiana"), indicados por Chandless como habitantes das margens do Purus e, mais tarde, no trabalho de 1970, localizados geograficamente na "área cultural indígena Guaporé", às margens do rio Candeias, tributário do Madeira⁸. Segundo Tavares Bastos, o geógrafo inglês recomendava

a tribo dos índios Hypurinás, ribeirinha do Purus, da qual se pode colher o mesmo proveito que dos Mundurucus do Tapajós. Fala dos Manetenerys, que cultivam o fumo e dele fazem uso, colhem 30a salsa e o algodão, o fiam, tecem e colorem admiravelmente. Do tecido fazem camisolas compridas de que se vestem e capuzes com que se cobrem. Diz que os Canamarys têm ainda melhor índole: também fabricam o pano de algodão e fazem as mesmas camisolas. Acrescenta que os Catianas, outra tribo ribeirinha, têm os mesmos usos e indústria, e colhem os mesmos produtos que os Manetenerys.⁹

Na citação podemos ver que Tavares Bastos indica esta incorporação do indígena ao esforço de integração da Amazônia no cenário nacional, destacando que estes povos já possuíam uma organização produtiva, tanto ao nível da agricultura quanto de atividades manufatureiras.

Se voltarmos os olhos para o Norte do Rio Amazonas, veremos que o território localizado ao longo do rio Negro e de seus afluentes é habitado por numerosas nações indígenas, oriundas de diferentes grupos e tradições culturais. Na época da chegada dos primeiros europeus, as populações das calhas dos rios principais estiveram, sempre, mais expostas à exploração dos colonizadores e à evangelização dos missionários. Os descimentos de índios para prover de mão de obra as missões religiosas e os colonos. Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses e franceses, dentre outros, mantiveram contato com a região, estabelecendo uma base econômica centrada no extrativismo e apoiada na mão-de-obra indígena. Neste período, as missões religiosas desempenharam um papel preponderante em relação à difusão do *modus vivendi* das sociedades européias entre os nativos. Avançando pelos leitos dos principais rios, os missionários – franciscanos, carmelitas, mercedários, jesuítas e capuchinhos – oficializaram os contatos com os habitantes destas regiões e fundaram numerosas aldeias.

Em 1639, o jesuíta espanhol Acuña, cronista oficial da expedição de Pedro Teixeira – primeira a subir o rio e que tomou posse oficial dele em nome da Coroa Portuguesa – já indicava a introdução de elementos da cultura européia, como terçados e machados de ferro, entre os nativos do alto rio Negro, os quais teriam sido obtidos através do escambo com comerciantes holandeses. A referência à presença de comerciantes holandeses e ingleses não é um fato isolado. Organizados em pequenas companhias, estes grupos representavam a ponta de lança dos capitais

⁸ Idem, p. 410.

⁹ Bastos, A. C. T. *O Vale do Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975, p.187.

de homens de negócio e da nobreza de Londres e de Flandres.¹⁰ Já na primeira década do século XVIII, teve início o processo de aldeamento dos grupos que viviam na região do rio Negro com a chegada dos frades carmelitas. Pela Carta Régia de 29 de novembro de 1694, coubera-lhes esta área de atuação.¹¹ A esta Ordem religiosa foi delegada a missão preponderante de primeiro civilizar o gentio, ensinando-lhes uma "língua geral", aldeando-os e engajando-os compulsoriamente nas atividades do extrativismo. Então, numerosos grupos Baré, Pasé, Manáo e Warekêna, entre outros habitantes do baixo e médio rio Negro, foram sendo aculturados, destribalizados e extintos.¹²

A proibição de escravizar os nativos, decretada pelo ato de 1757 (o "Diretório dos Índios") raramente foi respeitada, e, além disso, o tipo de cativo imposto nestas terras foi se modificando. Ao destituir povos inteiros de seus valores, de suas línguas, de suas tradições, os missionários haviam gerado um outro povo, que ainda dependia dos seus saberes ancestrais para sobreviver na floresta, mas já não sabia mais levar a vida tribal (Ribeiro, 1995). Entretanto, o trabalho indígena era remunerado com mercadorias e não em dinheiro. Esta situação gerava sua espoliação, além de uma inserção anômala no mercado que se formava na região. Tavares Bastos, em meados do século XIX, já destacava o fato de que "desde tempos imemoriais servem-se os brancos de índios, que recolhem em suas casas e educam nos hábitos da sociedade", não vendo nestas práticas nenhum sentido negativo ou depreciativo das ações colonizadoras. No entanto, o modo pelo qual este indígena era incorporado ao mercado como mão de obra parece-lhe fundamental, pois ele criticava fortemente uma "coisificação" dos índios, ou, em outras palavras, a transformação do próprio indígena em mercadoria, trocado ou comprado nas tribos (da mesma forma como ocorria com os negros escravizados).¹³

¹⁰ Apud: Reis, Arthur César Ferreira. *A Amazônia que os portugueses revelaram*. Rio de Janeiro: Min. da Educ. e Cultura, 1956, p.36. Segundo o mesmo autor (idem), "ao empreender a viagem em direção a Quito, em 1637, Pedro Teixeira cumpria decisão oficial para conter a expansão espanhola, criando uma nova fronteira no interior da região." (p.40) Sobre a expedição de Pedro Teixeira, ver: Acuña, Cristóvan de (1941), *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, Ed. Nacional, São Paulo.

¹¹ Sobre a presença das Ordens religiosas na Amazônia, ver: Maués, Raymundo H., Façanha, Leonor M. S. e Rodrigues, Fernando M. *Ação das Ordens e Congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Grêmio Literário Português, 1968; REIS, Arthur César Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. S.P.: Escolas Profissionais Salesianas, 1942; "O vale do rio Negro", in: Calmon, Pedro, *De Tupan a Cristo. Jubileu de Ouro das Missões Salesianas no Amazonas*, 1965, pp. 35-40.

¹² Em relação à "língua geral" ou *nheengatu*, Berta Ribeiro (op. cit.), afirma que os missionários carmelitas, no século XVIII, "julgavam ser essa a língua indígena do noroeste do Amazonas, quando na verdade não havia nenhum grupo tupi na área." (p.19) Ela prossegue afirmando que o "tupi da Amazônia", "difundido e gramaticado pelos missionários, é uma deformação do tupi-guarani, idioma dos grupos tupinambá que ocupavam a costa durante a descoberta e de outros tupi interioranos". p. 245.

¹³ "Não terminarei sem falar no tráfico de índios selvagens que, raptados das tribos ou permutados por seus pais e chefes vão em nossas povoações ou nos arredores servir sem salário, como se fossem escravos", *ibidem*, p. 208.

O contato entre a sociedade brasileira e os diversos grupos indígenas que ainda viviam na Amazônia, autóctones e catequizados, foi determinante para a constituição da identidade cabocla do território. A partir do último quartel do século XIX, a nomenclatura consolidou-se e vulgarizou-se, tendo na empresa extrativista um forte elemento propagador, em um contexto no qual eram dominantes as relações sociais constituintes da cultura do barracão (Santos, 1996). Estas privilegiaram ali, como em toda a Amazônia, um pequeno grupo de proprietários e exploradores da terra, conhecidos como patrões; e incidia, basicamente, sobre as populações tradicionais do vale, uma massa de indivíduos deslocados de diferentes culturas e contextos, contando com um sem-número de mestiços gerados no próprio processo de reconstrução cultural pelo qual todos passaram.

Os barracões e armazéns, onde se dava a comercialização local das safras de produtos extraídos da floresta, eram tidos como os lugares onde efetivamente exercia-se o poder do patrão sobre a força de trabalho responsável pela coleta e preparação da produção. A mediação entre estes arquétipos sociais engendrava-se através do pessoal administrativo, público e privado, e pelos comerciantes de menor expressão, fossem aqueles fixados em algum ponto intermediário, nas calhas dos rios nos quais havia áreas de produção, fossem outros, navegando a imensa malha fluvial que recortava o território, no caso dos regatões. Este papel possibilitava a estas pessoas, juntamente com os trabalhadores urbanos especializados, ascender a um outro *status* social e econômico, a meio caminho entre os patrões e aqueles que enfrentavam cotidianamente o seio da floresta. Tratava-se de uma estrutura social solidamente vinculada ao ambiente em que se desenvolvia e, ao mesmo tempo, às necessidades do capitalismo internacional.

A atividade borracheira tinha, então, um ritmo febril que tomara conta de toda a Amazônia. No Rio Negro, devido à existência de poucas áreas de várzea propícias à frutificação das *Hevea brasiliensis*, a quantidade de látex produzida era pequena, muito inferior às de outros vales, como o Purus e o Juruá, por exemplo. Esta mesma observação comparativa já aparecia no relatório redigido por Carlos Chagas após sua viagem, no ano de 1913:

*Segundo informações colhidas do Secretário de Intendência, a produção anual de borracha do município de Moura é na média de 60 a 80 mil quilos; o que representa cifra realmente mínima, inferior à dos seringais mesmo dos pequenos do rio Acre.*¹⁴

Arthur Cezar Ferreira Reis trouxe à luz alguns dados estatísticos que dimensionam melhor esta diferença. Enquanto o Rio Purus produzira, entre 1900 e 1902, 5.520 toneladas, 6.016 e 6.750, respectivamente, e o Rio Juruá ficava com 2.361, 2.925 e 3.642. O Rio Negro apresentava, no mesmo período, a produção de 512 toneladas no primeiro ano, 521 no seguinte e apenas 313 em 1902.¹⁵

¹⁴ Cruz, Oswaldo, "Relatório sobre as condições médico-sanitárias do Vale do Amazonas", in: *Sobre o saneamento da Amazônia*. Manaus: P. Daou, 1972, p. 105.

¹⁵ Reis, A. C. F. *O seringal e o seringueiro*, op. cit, p. 108. Ver também, Leonardi, V. *Os historiadores e os rios*, op. cit, p. 130.

Entrementes, um quadro bastante diversificado de atividades extrativistas exercia forte atração sobre as malocas das cabeceiras do rio.

Em 1927, o etnólogo Curt Nimuendaju, atuando como auxiliar da Inspetoria no Amazonas e Acre do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), realizou uma "estatística dos índios da região do Uaupés", na qual deixam de ser contabilizados aqueles "que trabalham nas propriedades dos civilizados, que fazem um total aproximado de 1.600 almas."¹⁶ A confusão para definir quem eram os índios, que deveriam estar a cargo do SPI, e quem eram os caboclos, levou-o a considerar "inteiramente supérfluos os delegados nomeados para os caboclos civilizados, moradores na margem do Rio Negro."¹⁷ A principal distinção se dava, segundo o etnólogo, pela localização geográfica dos grupos, ficando os índios nos afluentes das cabeceiras do Rio Negro, e os caboclos de São Gabriel para baixo. Nem mesmo o fato de que todos se envolviam com as fainas do extrativismo, permitia uma diferenciação, como ele mesmo admitia.

Ao avaliar os candidatos ao cargo de Delegado Geral do SPI no Alto Rio Negro, ele descartou "os moradores civilizados atualmente estabelecidos no município de São Gabriel" porque, entre estes, não haveria "um único amigo dedicado dos índios", um único indivíduo que pusesse os interesses das populações autóctones "acima dos seus lucros particulares e das suas boas relações pessoais na zona."¹⁸ Mais do que isso:

*Muitos deles fazem até grande empenho de serem nomeados delegados do S.P.I. na convicção de que este cargo entrega-lhes nas mãos a ambicionada posse dos índios, capacitando-os ao mesmo tempo de proceder contra qualquer outro que queira disputar esta posse. Os poucos civilizados que nesta região se encontram são ou foram negociantes e balateiros e como tais viciados no sistema compulsório acima estigmatizado.(...) No mais, o delegado, monopolizando a exploração dos 'seus' índios, ao menos evita que estes estejam expostos à exploração de todo mundo.*¹⁹

É claro que se pode inferir, após a leitura completa do relatório produzido pelo Inspetor Bento Pereira de Lemos, que ele e Nimuendaju construíram uma classificação entre "caboclos civilizados" e "silvícolas" baseada, fundamentalmente, na manutenção da vida, no caso destes últimos, em aldeias comunais, organizadas social e ritualisticamente de forma tradicional e pela preservação da linguagem original, conforme cada grupo étnico.²⁰ Por este raciocínio, os caboclos eram aqueles que se acomodavam "nas propriedades dos civilizados",²¹ falando o português e o *nheengatu*, a língua geral inventada pelos jesuítas e ensinada nas missões, porém, não mais as línguas ancestrais.²²

¹⁶ Inspetoria no Amazonas e Acre do Serviço de Proteção aos Índios. *Relatório do Inspetor referente ao ano de 1927*. Manaus: 1928, p. 33.

¹⁷ Idem, p. 28.

¹⁸ Idem, p. 27.

¹⁹ Idem, pp. 27-28.

²⁰ Idem, p. 33.

²¹ Idem, p. 33.

²² Em relação à "língua geral" ou *nheengatu*, Berta Ribeiro afirma que os missionários carmelitas, no século XVIII, "julgavam ser essa a língua indígena do noroeste do Amazonas,

Este novo povo, meio cristianizado, meio tupinizado, passou a modelar suas ações cotidianas pelas necessidades dos colonizadores, entregando-se às tarefas de prover a Europa das especiarias para receber em troca o direito de morar numa aldeia, caçar, pescar e colher frutos e tubérculos para se alimentar e, talvez, possuir alguma quinquilharia das muitas que os europeus derramaram nestas terras. Assim, desenvolveu-se um tipo de sociedade, ao longo das calhas dos principais rios da bacia amazônica, marcada por uma hierarquização que tinha no topo um pequeno grupo de abonadas famílias herdeiras das terras e dos índios acumulados pelos missionários, e trazia na base uma massa de indivíduos deslocados de diferentes culturas e contextos e acrescida de um sem-número de mestiços gerados no próprio processo de desmontagem cultural pelo qual todos passaram. Aos olhos das elites brasileiras oitocentistas, iniciar os povos nativos no progresso da civilização industrial poderia parecer uma tarefa nobre. No entanto, para os índios, o significado do processo de aculturação era perverso e mortal. Significava

perder a fartura da aldeia, com seus extensos roçados, suas caçadas e pescarias coletivas, suas horas de lazer após cada trabalho extenuante, seu gosto de viver, proporcionado pelo convívio com uma centena de pessoas que vêm o mundo como eles próprios e cultivam uma rica fantasia para interpretá-lo alegoricamente. Civilizar-se é viver a vida do seringueiro isolado com a mulher e os filhos em sua choça num braço de rio. (...) Suas oportunidades de gozar os benefícios da civilização são praticamente nulas. Para os índios da Amazônia, civilização é a condição de seringueiro, de castanheiro, de remador.²³

A civilização era, então, o produto final da transfiguração étnica, onde o índio transformara-se em caboclo, ao fim de um processo histórico marcado pela violência física, cultural e econômica. O caboclo traz as marcas da movimentação de toda uma população que envolvia que terminou por fixá-lo num modo de vida híbrido, onde os costumes mais arraigados das sociedades tribais permanecem dominantes, embora articulados à economia capitalista do extrativismo florestal, que o absorve enquanto mão de obra e modifica seu modo de vida.

O termo caboclo está preso ao desenvolvimento de um processo histórico específico, convivendo com as designações de "índio destribalizado" e de "caboclo tapuio", ambas oriundas deste mesmo movimento e que poderiam sugerir uma certa seqüência cronológica entre os termos.²⁴ Na historiografia, Victor Leonardi define o "modo de vida caboclo tapuio" como tendo prevalecido "no baixo rio Negro, no período 1750-1850", possuindo como marco definidor inicial a instauração do Diretório dos Índios, pelo Marquês de Pombal. Para ele, trata-se de um "período anterior à formação de um estilo de vida sertanejo amazônico ou caboclo

quando na verdade não havia nenhum grupo tupi na área". (Ribeiro, Berta G. *Os índios das águas pretas*, op. cit., p. 19). Ela prossegue afirmando que o "tupi da Amazônia", "difundido e gramaticado pelos missionários, é uma deformação do tupi-guarani, idioma dos grupos tupinambá que ocupavam a costa durante a descoberta e de outros tupi interioranos." (Idem, p. 245)

²³ Ribeiro, D. *Os Índios e a Civilização*, op. cit., p. 307.

²⁴ Em seu artigo, Véronique Boyer se propõe a historicizar "a construção do significado de caboclo", como ela mesma diz. Ver: Idem, pp. 10-17.

amazonense."²⁵ Arthur Reis optou pela mesma denominação, de "caboclo tapuio", compreendendo-a como uma combinação nascida do próprio processo oficial de colonização da Amazônia, quando se juntaram estas duas peças, originando "a grande massa humana que ocupou as vilas, os povoados, as beiras dos rios e lagos", e "mantendo as características do índio."²⁶ Entre os etnólogos, prevaleceu a categoria de "índio destribalizado."²⁷

Para Eduardo Galvão, a "população indígena, pela convivência e pela mesclagem com o colono, imprimiu sua marca na moderna sociedade cabocla."²⁸ Berta Ribeiro, ao analisar este processo, chega a afirmar que "a fusão de tradições várias, tanto indígenas como civilizadas (do Brasil e dos países limítrofes) 'cosmopolitizou' os índios do Noroeste amazônico."²⁹ Esta colocação pode ser compreendida a partir das intensas trocas culturais vivenciadas na Amazônia; mas também suscita, se aliada à colocação inicial de Galvão, a idéia de que o caboclo traz as marcas culturais de uma movimentação que terminou por fixá-lo num modo de vida híbrido, onde os valores mais arraigados das sociedades tribais permanecem dominantes, embora articulados à economia capitalista do extrativismo florestal, que o absorveu enquanto mão de obra e modificou seus costumes e anseios.

O caboclo não apenas mantém seus nexos com o passado histórico apropriado das culturas autóctones, como inclui os saberes e as práticas ancestrais entre seus principais elementos. Assim, a compreensão de que a identidade cabocla relaciona as antigas tradições com outras, as quais foram sendo progressivamente assimiladas, formalizadas e ritualizadas, permite-nos visualizar concepções de vida forjadas desde as próprias práticas da população, plasmadas no cotidiano, nas relações entre as pessoas, na organização sócio-produtiva da comunidade e nas maneiras de viver dos grupos sociais. Era um outro povo, diferente dos indígenas, mas que ainda dependia dos saberes ancestrais para sobreviver na floresta. O resultado final deixa a impressão de que, se houve realmente um projeto hegemônico de aculturação para a Amazônia, ele não se completou. Mas, nem por isso, fracassou o modelo econômico, formulado na metrópole, para explorar as drogas do sertão. Impensadas pela avassaladora diminuição das distâncias que os separavam de um modelo "civilizado" de vida e pelas opressivas condições de vida impostas pelos dominadores, as diversas etnias foram empurradas para fora de suas culturas sem, contudo, passarem a usufruir dos benefícios da modernidade ocidental, que serviu de parâmetro para a civilização.

O estudo de caso

Em uma pesquisa realizada na calha do Rio Negro, na qual foi utilizada a metodologia de construção de histórias de vida dos moradores das comunidades ali

²⁵ Leonardi, Victor Paes de Barros, *Os historiadores e os rios*, op. cit., p. 105.

²⁶ Reis, Arthur Cezar Ferreira, *O seringal e o seringueiro*, op. cit., p. 61. Ver pp. 229-236.

²⁷ Podemos citar: Galvão, E. "Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro," Amazonas, in: Galvão, E. *Encontro de sociedades*, op. cit., pp. 259-260 e Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro*, op. cit., pp. 318-319.

²⁸ Galvão, Eduardo, *Aculturação indígena no Rio Negro*, op. cit., p. 138.

²⁹ Ribeiro, Berta, *Os índios das águas pretas*, op. cit., p. 28.

localizadas, conhecemos a história do clã comandado por um antepassado do Seu Nilson Nogueira da Cruz pode ilustrar um destes níveis de permanência, aqui enfrontado no contexto da exploração da *hevea* e do aquecimento da indústria extrativa na Amazônia. Numa aparente estratégia para fazer frente ao crescente avanço da civilização ocidental, toda uma comunidade descendente dos Baré partiu de Massarabi com destino a Maturacá, um afluente localizado ao Norte de São Gabriel da Cachoeira.

Em depoimento ao jornalista Alexandre Medeiros, ele informou que "os Barés [sic] primitivos habitavam Massarabi, mas foram para o rio Cauboris, em Maturacá, onde tiveram filhos e se estabeleceram."³⁰ Horas depois, contava-nos esta saga com um pouco mais de detalhes:

O meu bisavô... eram moradores daqui, mas acontece que tinham uns parentes no Maturacá. Ai foram para lá. A origem deles é o Baré, tribo Baré. Então, decidiram ir para lá. Anos e anos, mais ou menos vinte e tantos anos. E tinha, lá no meio deles, um homem que era filho da serra. Então, ele fazia toda a pajelança. Eles sabiam o que ia acontecer no futuro, o passado ele descobria. Era o Deus deles, lá de Maturacá. Ai, com vinte anos de residência, foi aparecer esses Yanomami. Esses Yanomami não tinham contato com gente civilizada. Vinham-se chegando até que, uma vez, no tempo da extração da balata, um produto que nós temos aqui dentro do Cauboris... Ai, muita gente foi para esta safra de balata. Então, eles foram atacados pelos Yanomami. Desde lá, então. Estes moradores lá do Alto Maturacá, do Cauboris, ficaram com medo, ai, vieram se chegando para cá, para o rio Negro, novamente. Então eles vivem por aqui, por essas ilhas, até saírem os índios todos de lá.³¹

Seu Nilson tem o ano de 1927 como referência da refrega com os Yanomami, o que situa por volta de 1900 a mudança de Massarabi para Maturacá. Na virada do século, as terras da região em que se situa Massarabi, distante cerca de uma noite de barco de Santa Isabel, descendo o rio, vinham sendo progressivamente ocupadas pelos comerciantes envolvidos com a produção extraída da floresta. É muito provável, então, que o fato de se decidirem, nesta época, a ir morar com os parentes num sítio mais retirado, tenha se dado para resistir ao assédio de um modo de produção que eles sabiam, já pela experiência histórica deste convívio - transmitida de geração para geração -, ser nefasto ao seu modo de vida e à própria integridade física da comunidade. Muito embora eles tenham ido se engajar nas franjas do extrativismo, ao menos "no tempo da extração da balata, (...) aqui dentro do Cauboris".

Cerca de vinte anos antes de este grupo se transferir para lá, "o Major Dionísio de Cerqueira, como ajudante da Comissão Parima foi incumbido de fazer o levantamento topográfico do Maturacá",³² não tendo reportado nenhuma observação

³⁰ Santos, Fernando S. Dumas dos *et alli*. *Revisitando a Amazônia*, op. cit., p. 62.

³¹ Entrevista com o Seu Nilson Nogueira da Cruz, em Massarabi, 19/08/1995 (CNB 29).

³² Souza, Boanerges Lopes de, *Do Rio Negro ao Orenoco*, op. cit., p. 224. "Comissão Parima" é o nome pelo qual ficou conhecida a *Comissão de Limites Brasil-Venezuela*, atuante no período 1879-1882 e tendo comandante da contraparte brasileira o Tenente-Coronel Francisco Xavier Lopes de Araújo, agraciado posteriormente com o título de Barão de Parima.

acerca da presença de índios hostis.³³ Já em 1928, percorrendo o Rio Cauboris, no qual deságua o Maturacá, o Major Boanerges de Souza obteve, através de relato do Seu Amâncio José de Lima – um explorador que vivia naquele trecho havia muito tempo e que estava morando na localidade de Castanheiro, a seguinte informação:

*[O Rio Cauboris] constituiu antigamente uma linha de comunicação para os venezuelanos, mas hoje está abandonada porque os índios guahajaribos (como lhes chamam os venezuelanos) que estão aldeados na cordilheira Parima, fazem contínuas incursões no Caabori e no alto Padauari e atacam os exploradores que tentam invadir seus novos domínios.*³⁴

Este dado, contemplado à luz dos novos conhecimentos etnográficos sobre o povo ianomâmi, tende a confirmar o depoimento de Seu Nilson e, também, a linha de argumentação aqui desenvolvida, a qual aponta para a importância das relações interétnicas na organização do território estudado. No período decorrido entre 1880, ano da viagem do Major Dionísio de Cerqueira, e 1928, quando da expedição do Major Boanerges, houve uma explosão demográfica entre os Yanomami que tornou possível e necessária a expansão geográfica pelas encostas da cordilheira Parima. Para Bruce Albert, este fato teve como causa principal a introdução de novas plantas de cultivo e de ferramentas metálicas, até então inusuais entre este povo, através de trocas e guerras com grupos indígenas vizinhos.³⁵

Tal quadro teria proporcionado, aos diferentes grupos desta etnia, transformações cujo sentido geral era o de uma aproximação entre o seu modo de vida autóctone e os padrões de vida ocidentais. Desta forma, a introdução de novos elementos culturais – como objetos, ferramentas, alimentos, remédios – e, mesmo, novos saberes – entre os quais, a língua portuguesa e outras disciplinas formais – e novas técnicas e práticas – higiênicas, alimentares, agrícolas – geraram novos hábitos e novas demandas sociais, fortalecidas pelo contato direto que passaram a manter com a sociedade brasileira a partir de então.³⁶

³³ Idem, pp. 224-227.

³⁴ Idem, p. 218. Cabe indicar que o rio que estamos chamando de Cauboris, segundo terminologia adotada atualmente, é conhecido também como Cabori, Cauabori, Caabori ou Caaboris.

³⁵ Em nossa visita à comunidade Yanomami de Maturacá, o líder Júlio Góes deixou às claras estas trocas culturais: "Alimento básico da aldeia que, que os nossos antepassados deixaram para a gente, é a banana, é a pupunha, o cará, agora a farinha [de mandioca] ela é secundária, ela veio de fora, da civilização. Então ela também se tornou um alimento básico para os indígenas". Entrevista com o Sr. Júlio Góes, na comunidade Maturacá, em 12/08/1995 (CNB 15).

³⁶ "Uma vez estabelecido enquanto conjunto lingüístico, os antigos Yanomami teriam ocupado a área das cabeceiras do Orinoco e Parima há um milênio, e ali iniciado o seu processo de diferenciação interna (há 700 anos) para acabar desenvolvendo suas línguas atuais. Segundo a tradição oral Yanomami e os documentos mais antigos que mencionam este grupo indígena, o centro histórico do seu habitat situa-se na Serra Parima, divisor de águas entre o alto Orinoco e os afluentes da margem direita do rio Branco. Essa é ainda a área mais densamente povoada do seu território. O movimento de dispersão do povoamento Yanomami a partir da Serra Parima em direção às terras baixas circunvizinhas começou, provavelmente, na primeira metade do século XIX, após a penetração colonial nas regiões do alto Orinoco e dos rios Negro e Branco, na segunda metade do século XVIII. A configuração contemporânea

O tipo de movimento encetado pelos Baré de Massarabi, no alvorecer do século XX, foi o mesmo de outros grupos familiares e comunidades caboclas, que buscavam as cabeceiras dos rios tributários para resistir a um contato tanto mais nefasto quanto próximo. Entretanto, outro movimento, de sentido até certo ponto inverso, desenhou-se, tomando força, conforme ganhava importância a economia extrativista. Era o "descimento" de índios "maloqueiros", movimento que vinha agregar esta força de trabalho às atividades de coleta de castanhas e das gomas elásticas, além do corte da piaçaba, entre outras. Mesmo meio século após o início da saga da comunidade de Massarabi, Eduardo Galvão verificou que:

pela dependência em que vivem de produtos comercializados pelos civilizados como o sal, a pólvora, o chumbo, os tecidos, e os instrumentos de ferro, são compelidos a abandonar suas aldeias para fixar-se junto aos povoados e centros de indústria extrativa, onde muitas vezes presos por débitos contraídos durante a safra são obrigados a permanecer por períodos prolongados.³⁷

Esta observação não deixa dúvidas de que o trânsito destas pessoas entre as aldeias e os sítios era constante. Isto aparece nos relatos de vários antropólogos que visitaram a área cultural do Rio Negro.³⁸ O próprio Galvão confirma que:

a população indígena, mesmo das aldeias mais recuadas, mantém contatos periódicos e permanentes, desde os tempos coloniais até o presente, participando ainda hoje ativamente na economia local, seja no comércio do produto agrícola, a farinha de mandioca, seja no trabalho da coleta da borracha, castanha e piaçaba.³⁹

Para ele, os habitantes das aldeias somente sucumbiam ao extrativismo no intuito de "conseguir crédito para obtenção de artigos manufaturados como tecidos, sal, pólvora, chumbo, terçados, facas, machados, etc.", o que era possível, apenas, a quem trabalhava na coleta.⁴⁰ Por outro lado, a mão-de-obra nativa revestia-se da maior importância para a economia local, fato que tendeu a gerar facilidades no primeiro crédito, para aqueles que se iniciavam como fregueses. Conforme já colocamos no início deste capítulo, o relato de Curt Nimuendaju confirma a presença de cerca de 1600 indígenas trabalhando nas "propriedades dos civilizados"

das terras Yanomami tem sua origem neste antigo movimento migratório". Vale ressaltar que os outros povos indígenas que se envolveram com eles, na virada do século XIX para o XX, basicamente os Karib, ao norte e a leste, e os Arawak, ao sul e ao oeste, mantinham um contato direto com a fronteira branca. Albert, Bruce, *Yanomami*, in: Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas no Brasil*. <http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/yanomami/yanomami.htm>, Junho de 1999.

³⁷ Galvão, Eduardo, *Mudança cultural na região do Rio Negro*, op. cit., p. 121.

³⁸ Apud: Galvão, E., *Aculturação indígena*, op. cit.; e Ribeiro, B., *Os índios das águas pretas*, op. cit. Este último trabalho, inclusive, apresenta um apanhado da bibliografia etnográfica sobre o assunto.

³⁹ Galvão, Eduardo, *Encontro de sociedades*, op. cit., pp. 262-263. Ver, por exemplo: Galvão, E. *Aculturação indígena*, op. cit., p. 145 (onde ele cita o exemplo do grupo Kamã / Maku) e p. 174 (grupos de origem Baniwa, Tariana e Tukano).

⁴⁰ Idem, p. 154.

das margens do Rio Negro, em 1927.⁴¹ O grau de assimilação ao modo de vida caboclo entre eles, era tal, que o etnólogo considerou supérflua a nomeação de delegados do SPI no Médio Rio Negro.⁴²

Em 1959, Galvão afirmou que o vínculo estabelecido com o modo de produção dominante na região era "uma das principais forças para o deslocamento de indivíduos e famílias, das aldeias para as margens do Rio Negro".⁴³ Gita de Oliveira, por seu turno, acredita que existiria um outro sentido na movimentação de populações entre as malocas e as áreas baixas do rio, o qual estaria muito próximo da trajetória encetada pelos Baré de Massarabi, mas tomando a direção invertida, ou seja, descendo o vale e adentrando os afluentes. Assim, a área demarcada pelos rios Curicuriari e Marié

*tem abrigado, historicamente, expressivo contingente da população indígena originária do Alto Rio Negro (rios Uaupés, Içana e Xié), que migrou para a região dos rios Curicuriari e Marié, provavelmente, fugindo de comerciantes brancos (colombianos ou brasileiros) e missionários religiosos. Podemos inferir também, que motivos relacionados a disputas territoriais internas, ocorridas entre os povos Aruák e Tukano, além da procura de terras mais férteis e águas mais piscosas, tenham condicionado a ocupação indígena nesta região.*⁴⁴

Esta tendência já teria sido detectada por Curt Nimuendaju, que advertira, referindo-se a um posto de fronteira colombiano localizado na confluência dos rios Papuri e Uaupés, ser necessário "contrabalançar com urgência este estabelecimento para evitar que a presença dos colombianos ali cause o abandono da zona pelos indígenas ficando ela deserta como já o é a margem colombiana."⁴⁵ Ele via na violência e numa certa "perversidade habitual" da parte dos colombianos para com os indígenas, um dos motivos para tal evasão.⁴⁶ Outro problema era "a intolerância religiosa dos missionários Salesianos", que oprimiam "em toda parte as manifestações exteriores da cultura indígena."⁴⁷ O etnólogo destacou o papel nefasto desempenhado pelos balateiros e outros comerciantes, em relação aos indígenas no Alto Rio Negro, expondo, ainda, a história de um indivíduo

altamente inconveniente e prejudicial aos índios: o negociante Antônio Maia estabelecido em Yutica, sócio do famigerado peruano Julio Cesar Barreto e encarregado da cobrança das dívidas que deixou atrás quando teve de abandonar o território brasileiro em consequência dos seus numerosos crimes. A venda de cachaça dentro de uma aldeia de índios já constitui por si tamanho despropósito que justifica todos os esforços da parte do S.P.I. para livrar os Uanána de tão prejudicial intruso.

⁴¹ Ver nota 15 deste capítulo.

⁴² Inspetoria no Amazonas e Acre do Serviço de Proteção aos Índios. *Relatório do Inspetor referente ao ano de 1927*, op. cit., pp. 27-28.

⁴³ Galvão, E. *Aculturação*, op. cit., p. 156.

⁴⁴ Oliveira, Ana Gita de. *O mundo transformado*, op. cit., p. 22.

⁴⁵ Inspetoria no Amazonas e Acre do Serviço de Proteção aos Índios. *Relatório do Inspetor referente ao ano de 1927*, op. cit., p. 29.

⁴⁶ Idem, p. 26.

⁴⁷ Idem, p. 29.

Este Antônio Maia que aliás não me parece destituído de bom senso, foi ultimamente nomeado autoridade policial do Alto Rio Uaupés, de Yauaretê ao Querari, e é fácil imaginar que aplicação ele dará a este poder. Ele rompeu agora, por questões de dívidas com os balateiros colombianos do Alto Uaupés, uma hostilidade que talvez traz [sic] algum bem para os índios porque os colombianos, de medo de Maia que é conhecido como valentão, limitarão talvez um pouco os seus abusos. Creio porém que não tardará muito que as duas partes se hão de unir novamente sobre a base de interesse comum da exploração do índio.⁴⁸

Parece-nos, contudo, que prevaleceu a intenção de agregar-se nas fainas da coleta, tanto do ponto de vista dos negociantes, quanto dos indígenas. O Seu Pedro Gonçalves de Aguiar – entrevistado em Santa Isabel – confirma esta hipótese:

O pessoal, antigamente, os comerciantes daqui, iam lá no Alto ajustar gente. Cem, duzentas, trezentas pessoas eram trazidas pra cá, pra trabalhar na piaçaba. Uns morriam, outros voltavam pra lá,⁴⁹

Para além de confirmar a hipótese, este relato traduz, com a simplicidade do olhar caboclo, o ritmo da vida na região. A expressão "uns morriam, outros voltavam pra lá", nos induz a vislumbrar uma certa acomodação, por parte do caboclo, para com o destino reservado àqueles que tinham que se engajar nas desumanas condições de trabalho da indústria extrativista, largamente descrita e analisada pelos intelectuais que se debruçaram sobre a Amazônia. Também dá uma dimensão do quanto estas condições violentavam os trabalhadores, principalmente os recém-chegados. Entretanto, acreditamos que esta frase traz significados que vão muito além de uma queixa resignada. Ela traduz, na verdade, a epopéia cotidiana de pessoas que, mesmo resistindo às transformações ocorridas em seu mundo, muitas vezes sucumbiam fisicamente a elas, e morriam sem que conseguissem retornar às aldeias de onde saíram.⁵⁰

Assim, percebemos que o processo de transfiguração étnica, ocorrido no vale do Rio Negro, tem como base as diferentes etnias que conviviam, naquele território, em meio a guerras, alianças, um comércio baseado no escambo e, principalmente, uma contínua movimentação em busca dos sítios mais férteis. Lá estavam, quando da chegada dos primeiros colonizadores, ainda no século XVII, dezenas de grupos originários das famílias lingüísticas Tukano, Aruák e Maku. Instalavam-se, então, ao

⁴⁸ Idem, p. 31.

⁴⁹ Entrevista com o Sr. Pedro Gonçalves de Aguiar, op. cit.

⁵⁰ Eduardo Galvão retratou, já na década de 1950, a saga de um povo indígena, enfrontado nestas situações assimilacionistas: "Contingentes consideráveis de Baniwa adultos afastam-se cada vez mais de suas aldeias e estabelecem em pequenos sítios próximos aos seringais ou aos centros urbanos, onde se entregam a uma espécie de vida rural, e só muito raramente voltam às aldeias para participar de festas ou cerimônias tribais. Algumas vezes tendem a reagrupar-se em aldeias multitribais (junto com os Tukano, Tariana e Desana), onde permanecem como reserva de força de trabalho e substituem sua própria língua por um idioma comum de uso corrente na região, a *língua geral* (basicamente de origem tupi), alterada, porém, pelos missionários e colonizadores". Galvão, Eduardo, "Índios e brancos na Amazônia brasileira", in: Galvão, E., *Encontro de sociedades*, op. cit., p. 280.

longo dos cursos dos rios formadores da bacia do Rio Negro, segundo uma lógica bem definida, na qual os grupos familiares de mais alta hierarquia ocupavam os baixos cursos, "mais ricos em peixe e de solo mais fértil". Os outros se organizavam rio acima, segundo o nível de estratificação a que estavam submetidos.⁵¹ Estas nações foram, em grande número, absorvidas pela sociedade brasileira ou exterminadas, principalmente através das correrias e dos descimentos de índios para os aldeamentos missionários e para os serviços do extrativismo.⁵²

Da maneira como se distribuíam geograficamente, os clãs principais ficaram mais expostos aos colonizadores, missionários e comerciantes, que avançaram pelo vale. Os remanescentes refugiaram-se nas terras próximas às nascentes e, principalmente, ao longo dos dois principais afluentes do Rio Negro, os rios Içana e Uaupés, estendendo-se pelo interior da floresta que envolve toda a região, até as cabeceiras do Rio Branco, a sudeste.⁵³ Juntaram-se, desta feita, aos *sibs* Tukano e Aruák-Baniwa de mais baixa hierarquia, que já ocupavam as nascentes e os igarapés, e aos grupos Maku em plena mata, conseguindo, deste modo, manter maior autonomia cultural e preservar-se.⁵⁴

⁵¹ Ribeiro, B. *Os índios das águas pretas*, op. cit., p. 2.

⁵² Segundo a periodização proposta por Robin Wright, o "tempo dos descimentos" sucedeu o "tempo da escravidão", no Rio Negro, tendo vigorado após a edição do "Diretório dos Índios", estendendo-se, no entender de Francisco Jorge dos Santos, até quase o final do século XVIII. Estes movimentos visavam a captura de índios, necessários para a formação de novos núcleos coloniais. Ver: Wright, R., "Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas", in: *Revista de Antropologia*. Vol. 30/32, 1987/1989, pp. 355-381; Santos, Francisco Jorge dos, *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: Ed. da Universidade do Amazonas, 1999; Wright, R. "História indígena do noroeste da Amazônia", in: Cunha, M. C. da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. O ato intitulado *Directorio que se deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão em quanto Sua Majestade não mudar o contrário*, foi assinado em Belém, em 03 de maio de 1757, e veio complementar a legislação pombalina em relação à Amazônia e que consistiu, grosso modo, na liberdade para os aborígenes escravizados, na criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e na retirada do poder de governo dos missionários sobre as aldeias. O Diretório regulamentava, então, a nova forma de administrar as comunidades. Especificamente sobre a administração pombalina na Amazônia, ver: Reis, Arthur Cezar Ferreira, *Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia*. Manaus: Ed. Gov. do Estado, 1966; Silva, Marilene C. da, *O Paiz do Amazonas*. Manaus: Ed. da Universidade do Amazonas, 1996; Moreira Neto, Carlos de Araújo, "Introdução", in: Ferreira, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Belém: M. P. Emílio Goeldi, 1983. Sobre a presença das ordens religiosas na Amazônia, ver: Maués, Raymundo H., Façanha, Leonor M. S. e Rodrigues, Fernando M. *Ação das Ordens e Congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Grêmio Literário Português, 1968; Reis, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1942 e "O vale do rio Negro", in: Calmon, Pedro, *De Tupan a Cristo. Jubileu de Ouro das Missões Salesianas no Amazonas*. 1965, pp.35-40.

⁵³ Ver: Galvão, Eduardo, *Aculturação indígena no Rio Negro*, op. cit.

⁵⁴ Ribeiro, B. *Os índios das águas pretas*, op. cit., p. 20. O termo *sib* foi utilizado pela autora como equivalente de clã, já tendo sido usado nesse mesmo sentido por Galvão, E. *Aculturação indígena no Rio Negro*, op. cit., pp. 171-176. Ver, também, do mesmo autor: *Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro, Amazonas*, op. cit., pp. 265-268.

Num processo de interação étnica de longa duração, o qual constituiu clivagens sociais e políticas, as quais hierarquizaram e reorganizaram a vida, as diferentes formas de trocas culturais intertribais se deram "mediante o mecanismo da especialização e troca de manufaturas e, principalmente, com a prática da exogamia tribal e/ou clânica."⁵⁵ Para Berta Ribeiro, resultou, daí, um movimento de difusão de "um *corpus* de saber" que se tornou comum a todas as tribos que viviam no território do Rio Negro, promovendo "uma homogeneização no tocante à cultura material, à estrutura social e à visão do mundo que contrasta com a prevalência de um multilingüismo, principal definidor da identidade étnica de cada grupo que a compõe."⁵⁶ A autora prossegue:

*Verifica-se, com efeito, que além da divisão sexual de trabalho artesanal no interior de cada tribo, ocorre uma divisão do trabalho intertribos em que cada uma delas, embora possa confeccionar os artefatos que as outras produzem, se abstém de fazê-lo, a fim de estreitar a dependência mútua.*⁵⁷

Mesmo enquanto diminuía as distâncias para com as demandas e desejos proporcionados pelas sociedades ocidentais, estes povos continuaram a incorporar saberes e técnicas, a partir dos novos dados incluídos na realidade do seu cotidiano, buscando, contudo, preservar uma leitura autônoma destas situações. Praticavam a assimilação e a adaptação, principalmente através da transformação dos usos destes elementos. Neste contexto, generalizaram-se alguns padrões de rituais e comportamentos que permitiram a consolidação de um modo de vida cuja especificidade residia no fato de comungarem "de uma mesma visão cosmogônica, de um conjunto de crenças, ritos e práticas comuns a todas [as tribos], que explicam sua origem e seu modo de ser."⁵⁸

A partir da segunda metade do século XIX, sob o impacto do crescimento exponencial da produção do látex de seringueira brasileiro, estreitaram-se ainda mais os vínculos entre o modo de vida florestal, desenvolvido pelo caboclo, e os padrões burgueses, que acompanhavam o avanço das relações locais de comércio capitalistas. A cultura do barracão, tanto no que tange ao mundo do trabalho quanto às práticas cotidianas, foi moldando as características da sociedade rionegrina, ao longo de um processo histórico que transcorreu por cerca de um século. Assim, já nos anos 1950, Eduardo Galvão observava que

*índios de várias procedências tribais tendem a se agrupar nos povoados ou a estabelecer-se nas ilhas e sítios próximos, onde alternam uma pequena atividade agrícola com outras mais importantes baseadas no corte da borracha, da piaçaba ou na coleta da castanha.*⁵⁹

⁵⁵ Ribeiro, B. *Os índios das águas pretas*, op. cit., p. 21. Berta Ribeiro utiliza o conceito de "aculturação interétnica", para definir o processo determinante das mudanças culturais no Alto Rio Negro. Idem, p. 28.

⁵⁶ Idem, p. 63.

⁵⁷ Idem, *ibidem*.

⁵⁸ Idem, p. 23.

⁵⁹ Galvão, Eduardo, "Mudança cultural na região do Rio Negro", in: Galvão, E., *Encontro de*

A forte presença das culturas indígenas imprimia uma tipificação étnica para o universo caboclo que se constituía. Entretanto, se Berta Ribeiro, ao analisar este processo, indica que se desenvolveu, entre os índios do Alto Rio Negro, uma íntima convivência entre as diferenças culturais,⁶⁰ para Ana Gita de Oliveira, que descreve o mesmo cenário na metade da última década do século XX, a atração exercida por um centro urbano – como São Gabriel da Cachoeira – revela a "incorporação da idéia de *ser civilizado*":

*quanto mais afastados estiverem os grupos indígenas urbanos, das ocupações que caracterizam sua condição histórica (como o trabalho na roça), e mais engajados em ocupações que os caracterizam como assalariados, sobretudo as ocupações ligadas a cargos públicos ou burocráticos (como por exemplo, na prefeitura, no correio, no hospital, escolas da missão etc.), mais diluída se torna sua identificação étnica.*⁶¹

Esta afirmação reforça o movimento de construção de um amálgama cultural como resposta aos contextos e pressões exercidos externamente às sociedades autóctones. Quando observamos este quadro mais detidamente, percebemos a presença de outros agentes cuja atuação foi fundamental para sedimentar a interculturalidade historicamente constitutiva do caboclo rionegrino, a qual representa um dos pilares de distinção e singularidade de seu território, frente ao conjunto da Amazônia brasileira.

Conclusão

Darcy Ribeiro sintetiza o processo histórico vivenciado pelos povos indígenas amazônicos, e apresentado até aqui, da seguinte forma:

Ao longo de cinco séculos surgiu e se multiplicou uma vasta população de gentes destribalizadas, deculturadas e mestiçadas que é o fruto e a vítima principal da invasão européia. Somam hoje mais de 3 milhões aqueles que conservam sua cultura adaptativa original de povos da floresta. Originaram-se principalmente das missões jesuíticas, que, confinando índios tirados de diferentes tribos, inviabilizavam as suas culturas de origem e lhes impunham uma língua franca, o tupi, tomado dos primeiros grupos indígenas que eles catequizaram um século antes, em regiões longínquas. Assim, uma língua indígena foi convertida pelos padres na língua da civilização, quem passou a ser a fala massa de catecúmenos. No curso de um processo de transfiguração étnica, eles se converteram em índios genéricos, sem língua nem culturas próprias, e sem identidade cultural específica. A eles se juntaram, mais tarde, grandes massas de mestiços, gestados por brancos em mulheres indígenas, que também não sendo índios nem chegando a serem europeus, e falando o tupi, se dissolveram na condição de caboclos. (...) Sobre os caboclos vencidos caíram duas ondas de violência. A primeira veio com a extraordinária valorização da borracha no mercado mundial, que os recrutou e avassalou, lançando simultaneamente sobre eles

sociedades, op. cit., p. 121.

⁶⁰ Ribeiro, B., *Os índios das águas pretas*, op. cit., p. 28.

⁶¹ Oliveira, Ana Gita de., *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995, p. 115.

*gentes vindas de toda parte para explorar a nova riqueza. Nessa instância, perderam sua língua própria, adotando o português, mas mantiveram a consciência de sua identidade diferenciada e o seu modo de vida de povo da floresta. A Segunda ocorre em nossos dias (...). Seu efeito maior tem sido o desalojamento dos caboclos das terras que ocupavam, expulsando mais da metade deles para a vida urbana famélica de Belém e Manaus. Os índios que sobreviveram já aprenderam a resistir ao avassalamento. Os caboclos, não.*⁶²

É possível deduzir desta citação que o aprendizado de resistência experienciado pelos povos indígenas resultou em um movimento organizado e espalhado pelas diversas regiões do Brasil. Podemos ir além, e afirmar que os povos originários da América Latina souberam transformar suas experiências de vida em experiências políticas a partir da segunda metade do século XX. Historicamente estes povos sempre reagiram à invasão de seus territórios, e suas respostas variaram de acordo com o contexto vivenciado em distintos momentos do processo histórico representado pela expansão capitalista, inicialmente européia e, mais tarde, condicionada às formações econômicas, sociais e culturais desenvolvidas em cada uma das nações latino-americanas que surgiram. Essa resistência era determinada tanto pela especificidade da frente de expansão quanto pela lógica cultural do povo que a sustentava.

No caso brasileiro, foi criado, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI), órgão subordinado ao Ministério da Agricultura, com a missão de desenvolver trabalhos de acompanhamento e amparo aos povos indígenas brasileiros, o qual visava, de maneira muito geral, civilizar os povos e territórios indígenas remanescentes do grande massacre apontado por Darcy. Este objetivo atendia aos apelos da lógica burguesa que vigorava no país, nesta época, a qual tem como marcos históricos demarcadores o fim do trabalho escravo legalizado e a adoção do regime republicano. Segundo Darcy Ribeiro,

*pela primeira vez era estatuído, como princípio de lei, o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professor de crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar.*⁶³

Assim, este órgão possibilitaria uma proteção ao índio dentro de seu próprio território, além da "plena garantia possessória, de caráter coletivo e inalienável, das terras que ocupam, como condição básica para sua tranquilidade e seu desenvolvimento." (Ribeiro, 1979: 140) Segundo Porto Borges, apesar das diversas garantias na letra da lei, o que por si só já pode ser considerado um avanço em relação à política anterior, raras vezes esta legislação foi levada até suas últimas consequências quando se confrontava com os interesses do grande capital.⁶⁴

⁶² Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 319-320.

⁶³ Ribeiro, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, pp. 126-127.

⁶⁴ Borges, Paulo H. Porto, "O movimento indígena no Brasil: histórico e desafios", in: *Prinípios*, nº 80 [http://www.vermelho.org.br/museu/principios/default.asp?cod_not=623], acessado em 04/09/2006.

Em meados da década de 1960 o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que teve o objetivo de buscar uma maior integração do indígena à sociedade nacional. Para Porto Borges,

*pouco a pouco, o avanço indiscriminado do grande capital terminou por atingir, embora de maneira desigual, praticamente todas as populações indígenas do país, não permitindo nenhum outro refúgio e possibilidade de fuga, o que ainda era possível até meados da década de cinquenta.*⁶⁵

Este mesmo autor afirma que as novas frentes de contato, estabelecidas entre a sociedade nacional e os grupos indígenas, se opunham aos modos de vida tradicionais destes povos, causando inúmeros prejuízos a estas comunidades. Entretanto,

*também permitiam que estes povos e suas diversas lideranças entrassem em contato com a lógica da sociedade invasora, proporcionando, contraditoriamente, que estas lideranças, ao se apropriarem desta nova realidade, criassem novas formas de lutas por meio de intensas reelaborações culturais e políticas.*⁶⁶

Todo este quadro gerou o surgimento de inúmeras lideranças indígenas politizadas, que, ao perceberem as causas comuns de seus problemas, mesmo com problemas específicos e condicionados ao percurso histórico de cada comunidade, vão entendendo a necessidade de se criar uma articulação muito mais abrangente que os tradicionais laços familiares e de clãs. A grande maioria das entidades indígenas criadas nas décadas de 1980 e 1990 mesclava formas organizativas não-indígenas com suas formas tradicionais de organização. Assim, ao longo destes anos, o movimento indígena, por meio de suas lideranças, percebeu que seu projeto político deveria se articular e se desenvolver dentro do modelo hegemônico da sociedade nacional. A partir desta constatação, este movimento vem se aproximando dos partidos políticos, principalmente de esquerda, e conquistando adeptos entre os intelectuais e as classes médias, além de conseguir atrair o apoio de diversos organismos internacionais.

Para finalizar, é importante destacar que, no percurso de seu estudo acerca do processo histórico transcorrido nos últimos cinco séculos, Darcy Ribeiro encontrou concretamente o povo brasileiro, especificamente, mas também todo o povo latino-americano, tocando-o, falando com ele, vivenciando algumas de suas experiências e, principalmente, compreendendo e percebendo sua trajetória. Destaca-se, então, o caráter político desta obra. Não somente porque foi produzida por um intelectual engajado nas lutas sociais do povo brasileiro, mas pelo seu próprio conteúdo, pelo resultado das análises nela empreendidas e pela teoria proposta, todos essencialmente politizados. O Brasil e a América que se descortinam não são, certamente, nem o Brasil, nem a América dos nossos sonhos; o povo que nos foi ali apresentado é muito real e, portanto, não é tão bonito, educado ou comportado. Ele surge de um intrincado processo

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem.

que envolveu – e continua envolvendo – milhões de pessoas, suas formas de cultura, de expressão e de vida. Entretanto, ele não abandona seu público à crueza de um corpo conceitual. Com seu otimismo temperado por um certo traço nacionalista, sinaliza algumas possibilidades, deixando claro, todavia, que a ordem social deve ser mudada para que este povo se realize não apenas como "povo em si", mas também, e principalmente, como "povo para si".

Bibliografia:

- Acuña, Cristóvan de** (1941), *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Ed. Nacional, São Paulo.
- Bastos, A. C. T.** (1975), *O Vale do Amazonas*, Ed. Nacional/INL, São Paulo/Brasília.
- Cruz, Oswaldo.** (1972), "Relatório sobre as condições médico-sanitárias do Vale do Amazonas", in: *Sobre o saneamento da Amazônia*. P. Daou, Manaus
- Galvão, Eduardo** (eds.) (1979), "Aculturação indígena no rio Negro", in *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro pp. 135-192.
- Maués, Raymundo H., Façanha, Leonor M. S. e Rodrigues, Fernando M.** (1968), *Ação das Ordens e Congregações religiosas na Amazônia*, Grêmio Literário Português, Belém.
- Oliveira, Ana Gita de.** (1995), *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Reis, Arthur César Ferreira** (1966), *Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia*, Ed. Gov. do Estado, Manaus.
- (1956), *A Amazônia que os portugueses revelaram*, Min. da Educ. e Cultura, Rio de Janeiro.
- Ribeiro, Berta G.** (1995), *Os índios das águas pretas*, Cia. das Letras, São Paulo.
- Ribeiro, Darcy** (1995a), *Os Índios e a Civilização*, Círculo do Livro, São Paulo.
- (1995b), *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, Cia. das Letras, São Paulo.
 - (1978), *O processo civilizatório*, Círculo do Livro, Rio de Janeiro.
 - (1972), *Teoria do Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Santos, Francisco Jorge dos** (1999), *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, Ed. da Universidade do Amazonas, Manaus.
- Silva, Marilene C. da.** (1996), *O Paiz do Amazonas*, Ed. da Universidade do Amazonas, Manaus.
- Valdés Devés, Eduardo** (2004), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*, Biblos, Buenos Aires.
- Wright, R.** (1992), "História indígena do noroeste da Amazônia", in: Cunha, M. C. da. *História dos índios no Brasil*, Cia. das Letras, São Paulo.