



ANAIS



III CEPIAL

CONGRESSO DE CULTURA
E EDUCAÇÃO PARA A INTEGRAÇÃO
DA AMÉRICA LATINA

Semeando Novos Rumos

www.cepial.org.br
15 a 20 de julho de 2012
Curitiba - Brasil



ANAIS



III CEPIAL

CONGRESSO DE CULTURA
E EDUCAÇÃO PARA A INTEGRAÇÃO
DA AMÉRICA LATINA

Semeando Novos Rumos

Eixos Temáticos:

1. INTEGRAÇÃO DAS SOCIEDADES NA AMÉRICA LATINA
2. EDUCAÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO LATINO-AMERICANO:
SUAS MÚLTIPLAS FACES
3. PARTICIPAÇÃO: DIREITOS HUMANOS, POLÍTICA E CIDADANIA
4. CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA
5. MEIO-AMBIENTE: QUALIDADE, CONDIÇÕES E SITUAÇÕES DE VIDA
6. CIÊNCIA E TECNOLOGIA: PRODUÇÃO, DIFUSÃO E APROPRIAÇÃO
7. POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O DESENVOLVIMENTO SOCIAL
8. MIGRAÇÕES NO CONTEXTO ATUAL: DA AUSÊNCIA DE POLÍTICAS
ÀS REAIS NECESSIDADES DOS MIGRANTES
9. MÍDIA, NOVAS TECNOLOGIAS E COMUNICAÇÃO

www.cepial.org.br
15 a 20 de julho 2012
Curitiba - Brasil

ANAIS



III CEPIAL

CONGRESSO DE CULTURA
E EDUCAÇÃO PARA INTEGRAÇÃO
DA AMÉRICA LATINA

Semeando Novos Rumos

Eixo 4

“CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA”

www.cepial.org.br
15 a 20 de julho de 2012
Curitiba - Brasil

4. CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA

MR4.1. Sociedade e Cultura de Fronteira

EMENTA

Esta mesa propõe-se a discutir fronteiras no Prata, contemplando diferentes temporalidades e espacialidades com enfoques voltados aos guaranis, às missões jesuíticas, aos migrantes dos séculos XIX e XX e às ideologias nacionalistas e de integração. Poderão ser trazidos ao debate estudos e reflexões que apontam para relações sociais transfronteiriças, para vivências à margem das intencionalidades oficiais e de discursos hegemônicos. A composição da mesa proposta atentou para a inserção interinstitucional, para a interdisciplinaridade e vínculos com programas de pós-graduação que trabalham com fronteiras.

Coordenador: Valdir Gregory – Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE - BRASIL)
Carmen Curbelo: Universidad de la Republica Uruguay - (UDELAR - URUGUAY)
Ernelo Schallenger – Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE – BRASIL)
Jones Dari Goeter: Universidade Federal da Grande Dourados - (UFGD - BRASIL)
Ricardo Carlos Abinzano: Universidad Autónoma de Misiones – (ARGENTINA)

RESUMOS APROVADOS

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL LATINO-AMERICANO: O TRADICIONALISMO E A IDENTIDADE GAÚCHA (autor(es/as): Ana Carolina Rios Gomes)

O RAP ENTRE FRONTEIRAS: PRÁTICAS ESTÉTICO-MUSICAIS LATINO AMERICANAS (autor(es/as): Angela Maria de Souza)
REMANESCENTES DAS REDUÇÕES JESUÍTICAS DE NOSSA SENHORA LORETO E SANTO INÁCIO MINI NA PROVÍNCIA DO GUAIRÁ-1608-1639 (autor(es/as): BERENICE SCHELBAUER DO PRADO)

O CIRCUITO ROCKEIRO NA TRÍPLICE FRONTEIRA (autor(es/as): Franciele Cristina Neves)

A SOCIEDADE DE CONSUMO: ANÁLISES NA FRONTEIRA ENTRE BRASIL E PARAGUAI (autor(es/as): Luana Caroline Künast Polon)

Cortando a cerca: uma escola do campo frente a multiculturalidade contemporânea (autor(es/as): Lydia Maria Assis Brasil Valentini)

Movimento Hip-Hop como manifestação cultural: Uma análise do léxico de letras de rap em Foz do Iguaçu. (autor(es/as): RONALDO SILVA)

INTEGRALIZAÇÃO LATINOAMERICANA: AFIRMAÇÃO CULTURAL OU JOGADA IMPERALISTA? (autor(es/as): Victor Alves Pereira)

Sankofá- Abaeté: Construindo diretrizes, resgatando nossas raízes (autor(es/as): Vilisa Rudenco Gomes)

SAÚDE SEM FRONTEIRAS - REDE BINACIONAL DE SAÚDE NA FRONTEIRA BRASIL-URUGUAI (autor(es/as): Daniela da Rosa Curcio et alii.)

MR4.2. Apropriação, Usos do Território e Práticas Sociais Diferenciadas

EMENTA

Os trabalhos da presente mesa circunscrevem-se às pesquisas que vêm sendo desenvolvidas pelos participantes, que têm como referência diferentes sujeitos (quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos e trabalhadores rurais dentre outros) e práticas sociais, em distintos contextos. Os trabalhos explicitam diversos aspectos da problemática relativa à organização, apropriação e uso do território. O fio condutor das reflexões está referido às diferentes formas e estratégias utilizadas por esses sujeitos face às definições e redefinições recentes do território.

Coordenador: Joaquim Shiraishi Neto: Universidade estadual do Amazonas - (UEA - BRASIL)

Luis Fernando Cardoso e Cardoso: Universidade Federal do Pará - (UFPA - BRASIL)

Rosirene Martins Lima: Universidade estadual do Maranhão - (UEMA - BRASIL)

Ana Paulina Aguiar Soares: Universidade estadual do Amazonas – (UEA - BRASIL)

MEMÓRIAS DA GUERRA DO CONTESTADO- A CULTURA POPULAR ATRAVÉS DA RELIGIOSIDADE NO MONGE JOÃO MARIA DE JESUS EM MARILÂNDIADO SUL. (autor(es/as): Bruno Augusto Florentino)

DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL E SUA INTERFACE NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DO MUNICÍPIO DE ROSANA-SP (autor(es/as): CLEDIANE NASCIMENTO SANTOS)

REFLEXÕES ENTRE A MANUTENÇÃO DAS IDENTIFICAÇÕES RURAIS E A INFLUÊNCIA DAS MODERNIDADES NA VILA DO DISTRITO DE GUARAGI - PONTA GROSSA (PR) (autor(es/as): FABELIS MANFRON PRETTO)

ÍNDIOS, TAPUIOS E “CABOCOS”. CULTURAS E IDENTIDADES MARGINAIS NA MANAUS DE ONTEM E HOJE. (autor(es/as): PAULO MARREIRO DOS SANTOS JÚNIOR)

TOPOFILIA & TOPOFOBIA – TOPOCIDIO & TOPO-REABILITAÇÃO: A MERCANTILIZAÇÃO DA CULTURA EXPRESSA NO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARQUITETÔNICO E URBANÍSTICO DE DIAMANTINA-MG (autor(es/as): RAHYAN DE CARVALHO ALVES)

ARELAÇÃO SER HUMANO/NATUREZA – REFLEXÕES A PARTIR DE UM ESTUDO DE CASO. (autor(es/as): ROSANA BARROSO MIRANDA).

MR4.3. Territórios, Memórias e Identidades latino-americanas

As ciências humanas e em especial as sociais desenvolveram no século XX teorias e metodologias para compreender e explicar como se elaboraram concepções de territórios, memórias e identidades, sobretudo na produção intelectual latino-americana. Atualmente, os estudos de caráter socioambiental contribuem sobremaneira com esses avanços, especialmente se forem considerados os aportes da antropologia, da geografia cultural, da história, da psicologia social e da sociologia. Além de localizar esses avanços, é fundamental trazer para o debate os resultados das pesquisas realizadas com esses múltiplos enfoques entre as dimensões da natureza e da sociedade

Coordenação: Salete Kozel – Universidade Federal do Paraná - (UFPR – BRASIL)

Maria Geralda de Almeida: Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade de Goiás - (IESA/UFG – BRASIL)

Álvaro Luiz Heidrich: Universidade Federal do Rio Grande do Sul – (UFRGS – BRASIL)

Sandra Valeska Fernandez Castillo: Universidad de Concepción - (CHILE)

Alicia M. Lindon Villoria: Universidad Autónoma Metropolitana - (UAM – MÉXICO)

www.cepial.org.br

15 a 20 de julho de 2012

Curitiba - Brasil

4. CULTURA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA

“OUTROS” IMAGINADOS: AS REPRESENTAÇÕES DOS CIDADÃOS LATINO-AMERICANOS SOBRE AS CIDADES PRÓXIMAS E DISTANTES (autor(es/as): **Carla Beatriz Santos Menegaz**)

100 Anos de História: Alguns Elementos Formadores da Identidade Cultural do Território do Contestado (autor(es/as): **FLAVIA ALBERTINA PACHECO LEDUR**)

Guimarães Rosa no labirinto chamado América Latina (autor(es/as): **iolanda cristina dos santos**)

Los lugares de Memoria como lugares de Aprendizaje, tres estudios de caso: Santiago de Chile y Medellín-Colombia” (autor(es/as): **Karen Andrea Vásquez Puerta**)

A FESTA KALUNGA DE NOSSA SENHORA DE APARECIDA: IDENTIDADE TERRITORIAL E REAPROXIMAÇÃO ÉTNICA (autor(es/as): **Luana Nunes Martins de Lima**)

REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS E SIMBÓLICAS: AS IDENTIDADES DAS FESTAS DO BOI-A-SERRA NO CENTRO-OESTE BRASILEIRO (autor(es/as): **Maisa França Teixeira**)

A construção do Patrimônio Cultural a partir do imaginário da população de Marechal Cândido Rondon - PR: um estudo sobre o lugar de memória Casa Gasa (autor(es/as): **Paulo Henrique Heitor Polon**)

A INFLUÊNCIA DO TURISMO NA VALORIZAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL: O CASO DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO (autor(es/as): **Saulo Ribeiro dos Santos**)

IDENTIDADE E FÉ NOS ASSENTAMENTOS RURAIS DE SERGIPE (autor(es/as): **Solimar Guindo Messi as Bonjardim**)

MR4.4. Espaço, gênero e sexualidades na América Latina

EMENTA

A mesa redonda tem como objetivo realizar uma reflexão sobre as relações de gênero que envolvem o processo de organização social, econômica e cultural dos territórios da América Latina, evidenciando as hierarquias e desigualdades baseadas nos papéis sociais insituídos para homens e mulheres.

Coordenadora: Joseli Maria Silva - Universidade Estadual de Ponta Grossa – (UEPG - BRASIL)

Marlene Tamanini: Universidade Federal do Paraná – (UFPR - BRASIL)

Diana Lan: Universidad Nacional del Centro – (UNC - ARGENTINA)

Maria das Graças Silva Nascimento Silva: Universidade Federal de Rondônia – (UFR – BRASIL)

RESUMOS APROVADOS

A MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES E A CULTURA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS (autor(es/as): **ALEXANDRA PINGRET**)

PELOTÓN MARIANA GRAJALES: O OLHAR DA REVISTA MUJERES NO ANO DE 1971 (autor(es/as): **Andréa Mazurok Schactae**)

NA ARGENTINA TANGOS, NO BRASIL TRAGÉDIAS! LÁ MATRIMONIO IGUALITÁRIO, AQUI UNIÃO CIVIL (autor(es/as): **CHRISTOPHER SMITH BIGNARDI NEVES**)

ECONOMIA SOLIDÁRIA, RELAÇÕES DE GÊNERO E COLETADORES DE MATERIAL RECICLÁVEL: LIMITES E AVANÇOS (autor(es/as): **Edinara Terezinha de Andrade**)

As mulheres do tráfico e a violência de gênero (autor(es/as): **Fernanda Pereira Luz**)

ARTICULAÇÕES EM REDE NA AMÉRICA LATINA: O CASO DE CDDLA E “CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR” NO BRASIL (autor(es/as): **Francine Magalhães Brites**)

OS SUJEITOS NA MARGEM DA CULTURA - CONFLITOS NOS ESPAÇOS EDUCACIONAIS LATINO AMERICANOS (autor(es/as): **Gustavo Luiz Ferreira Santos**)

Habilidades Sociais e Sexualidade: A construção Identitária na Adolescência (autor(es/as): **Priscilla de Castro Campos Leitner**)

AS UNIÕES HOMOAFETIVAS CONFORME O BLOCO DE CONSTITUCIONALIDADE E UMA PROTEÇÃO NORMATIVA GLOBAL: GARANTINDO DIREITOS HUMANOS (autor(es/as): **Rafael da Silva Santiago**)

POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO E PERMANÊNCIA DE LGBT NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO ESTADO DO PARANÁ: UMA REFLEXÃO SOBRE SUAS APLICABILIDADES NO CONTEXTO DA EJA E PROEJA (autor(es/as): **Reinaldo Kovalski de Araujo**)

O MEDO NA CONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DE ADOLESCENTES DO SEXO MASCULINO DA PERIFERIA DE DIFERENTES ÁREAS URBANAS DE PONTA GROSSA, PR (autor(es/as): **RENATO PEREIRA**)

MR4.5. Sociedades Tradicionais: imagens, tempo, espaço e saberes sobre a natureza

EMENTA

Em sua interação com a natureza, com distintas conformações, as chamadas “sociedades tradicionais” ou as sociedades originárias, constroem, historicamente, em seu universo mental, imaginário e práticas ecoprodutivas, uma cultura própria que envolve o conhecimento e respeito aos ciclos e movimentos naturais, atribuindo significado à sua vida material e imaterial – aos espaços ou territórios de que fazem parte. Isso envolve ritmos de tempo diferenciados dos ritmos caracteristicamente produtivistas que regem as sociedades urbano-industriais, os quais se pautam, fundamentalmente, numa temporalidade cronometrada e aritmetizada – no tempo da fábrica. Contrapor essas diferentes culturas, em sua lógica própria, focalizando, particularmente, as imagens, ritmos temporais, territorialidades e saberes patrimoniais das “sociedades tradicionais” e/ou originárias, significa pensarmos numa política de futuro na qual se inscreva o grande legado que tais sociedades detêm no trato com a natureza, com base em sua cosmovisão, práticas e expressões culturais próprias, para a construção de novas formas societárias, numa síntese histórica, de futuros inéditos.

Coordenadora: Lúcia Helena de Oliveira Cunha: Universidade Federal do Paraná (UFPR – BRASIL)

Carlos Galano: Universidad Nacional de Rosario - (UNR- ARGENTINA)

Carlos Walter Porto Gonçalves: Universidade Estadual do Rio de Janeiro - (UERJ- BRASIL)

Liliana Porto: Universidade Federal do Paraná - (UFPR-BRASIL)

Arturo Argueta: Universidad Nacional Autónoma de México - (UNAM-MÉXICO)

www.cepial.org.br

15 a 20 de julho de 2012

Curitiba - Brasil

RESUMOS APROVADOS

MULTICULTURALISMO, TURISMO E COMUNIDADES TRADICIONAIS: CAMPOS DE COEXISTÊNCIA E VIVENCIALIDADE? (autor(es/as): **Isabel Jurema Grimm**)

Seringueiros do Acre - Imaginário e Paisagem Cultural (autor(es/as): Janaína Mourão Freire).

AS PAISAGENS CULTURAIS DO/NO ESPAÇO FESTIVO DA COMUNIDADE ENGENHO II EM CAVALCANTE – GOIÁS: UM OLHAR À LUZ DA GEOGRAFIA CULTURAL (autor(es/as): **JORGEANNY DE FATIMA RODRIGUES MOREIRA**)
RECONHECIMENTO DAS ICCAS (ÁREAS CONSERVADAS POR COMUNIDADES INDÍGENAS E LOCAIS) NAS POLÍTICAS DE CONSERVAÇÃO AMBIENTAL: DISCUSSÕES ATUAIS. (autor(es/as): **Luciene Cristina Risso**)

MR4.6. História e Literatura na América Latina

EMENTA

Na produção historiográfica recente, a literatura vem surgindo como uma fonte que oferece importantes recursos de análise da sociedade. Incorporada solidamente no conjunto de inovações de fontes, métodos e problemáticas que há algumas décadas transformaram a experiência da pesquisa histórica, a literatura está presente hoje numa pluralidade de estudos que pretendem compreender o intrincado universo das experiências mais subjetivas de homens e mulheres. Na América Latina a literatura tem ocupado importante papel no movimento da sociedade. Seja ela abordada desde o ponto de vista da materialidade do livro, da localização social do escritor, de suas “redes de interlocução”, bem como numa análise dos significados do texto, das representações da realidade que ele traz. Pensar a América Latina desde o ponto de vista dessa relação é a reflexão central que norteia o debate aqui proposto

Coordenadora: Ana Amélia de Moura C. de Melo: Universidade Federal do Ceará (UFC - BRASIL)

Tracy Devine Guzman: Duke University of Miami – (ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA)

Soledad Falabella Luco: Universidad Diego Portales – (UDP - CHILE)

Adelaide Maria Gonçalves Pereira: Universidade Federal do Ceará – (UFC - BRASIL)

Ivone Cordeiro Barbosa: Universidade Federal do Ceará – (UFC - BRASIL)

RESUMOS APROVADOS

Cartas de Nova York - José Martí Correspondente (autor(es/as): **Amanda Leite de Sampaio**)

O TURISTA APRENDIZ, DE MÁRIO DE ANDRADE VERSUS EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO, DE JOSÉ MARIA ARGUEDAS –

UMA APROXIMAÇÃO LITERÁRIA E SOCIOLÓGICA NO PANORAMA LATINO AMERICANO (autor(es/as): **CRISTIANO MELLO DE OLIVEIRA**)

O espaço da ficção na identidade em invenção e memória, de Lygia Fagundes Telles (autor(es/as): **Fernando de Moraes Gebra**)

Jorge Luis Borges e o Populismo Argentino (1946-1955) (autor(es/as): **Fernando de Moraes Gebra**)

Bahia 1860: o Brasil de Maximiliano (autor(es/as): **Flávia Silvestre Oliveira**)

OS INTELLECTUAIS E A NOVA ATENAS: Um estudo das representações nas obras dos literatos maranhenses no início da Primeira República (autor(es/as): **PATRICIA RAQUEL LOBATO DURANS**)

MR4.7. - Interculturalidade, Identidades e Arte Latinoamericana.

EMENTA

A mesa propõe-se a discutir as questões anunciadas, do ponto de vista da crítica de arte e dos artistas, aqui representados por Hector Guido (teatro) e Pavel Egúez (artes plásticas). A partir do enfoque das políticas de subjetivação e suas interfaces (Suely Rolnik) e da interculturalidade que se acentua na resistência da arte em tempos globais, observada, sobretudo, nas zonas transitórias (Ticio Escobar), quer desencadear o debate sobre os recursos críticos e expressivos que se manifestam na arte atual da nossa América, frente ao “esteticismo brando” regido pelos mercados globais, que desvia o capital simbólico e gera territórios homogeneizados

Coordenadora: Mariza Bertoli – Universidade de São Paulo – (USP – BRASIL)

Maria José Justino: Escola de Música e Belas Artes do Paraná - (EMBAP-PR - BRASIL)

Ticio Escobar: Ministro da Cultura do Paraguai - (PARAGUAY)

Hector Guido: Diretor de Cultura de Montevideú - (URUGUAI)

Gustavo Pavel Egúez: Artista Plástico - (EQUADOR)

RESUMOS APROVADOS

Entre balas e belas - Comunicação e Moda nas favelas cariocas (autor(es/as): **Alexandra Santo Anastacio**)

PAISAGENS CULTURAIS E FRONTEIRAS (autor(es/as): **Beatriz Helena Furlanetto**)

INDÍGENAS: ENTRE REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS (autor(es/as): **Eder Augusto Gurski**)

DE LA CULTURA ORAL A LA DIGITAL: SABERES, MEMORIAS Y NARRATIVAS EN LA TRANSCULTURA. PERSPECTIVAS DESDE LA UNIVERSIDAD INDÍGENA DE VENEZUELA (autor(es/as): **Fabiana Anciutti Orreda**)

O ATOR E O GRUPO: DISCURSOS SOBRE O TEATRO FEITO NA UNIVERSIDADE (autor(es/as): **JEAN CARLOS GONÇALVES**)

FESTAS POPULARES E SUAS REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS: LUGAR DE PROMOÇÃO DO PERTENCIMENTO E VALORIZAÇÃO DAS CULTURAS SUBALTERNAS. (autor(es/as): **Katia Maria Roberto de Oliveira Kodama**)

ASPECTOS DA ECONOMIA CRIATIVA NO MERCOSUL A Indústria Fonográfica como fator de aproximação entre Brasil e Argentina (2003 – 2011) (autor(es/as): **marcello de souza Freitas**)

SUSTENTABILIDADE CULTURAL: MANUTENÇÃO, CONSERVAÇÃO E DIFUSÃO DE PEQUENOS ACERVOS - RELATO DE EXPERIÊNCIA

(autor(es/as): **Rafael Schultz Myczkowski**)

FALA JUVENTUDE! UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE JUVENTUDE, CULTURA E LAZER (autor(es/as): Sandra Rangel de Souza)

O Autorretrato Ampliado (autor(es/as): **Terezinha Pacheco dos Santos Lima**)

www.cepial.org.br

15 a 20 de julho de 2012

Curitiba - Brasil



ÍNDIOS, TAPUIOS E “CABOCOS”.
CULTURAS E IDENTIDADES MARGINAIS NA MANAUS DE ONTEM E HOJE.

RESUMO

Esta pesquisa aprecia as relações de sociabilidade adversas nas territorialidades da Manaus do passado e do presente de três gêneros étnico-sociais: os índios, os tapuios (índios destribalizados) e os “cabocos”, considerados como parte das populações tradicionais do Amazonas, e por isso, marginalizados, rotulados e preconceituados nas suas dinâmicas culturais. Tensões cotidianas e históricas entre as normas de conduta social – tácitas da cidade – e os protagonistas eleitos, levando-os a redefinir suas estratégias de sobrevivência e sua própria identidade no uso dos espaços da cidade.

O estudo se reporta às relações sociais do período conhecido como *Bélle Époque* (aproximadamente entre 1890 a 1920) e seus reflexos societários para a atualidade manauara, como a imposição implícita de transformação dos aspectos fisionômicos e culturais do índio, do tapuio e do “caboco”, considerados incapazes, feios, preguiçosos, inaptos e alienados, permeando questões culturais e raciais históricas, dogmas de uma Manaus que se auto-intitulava moderna, civilizada e de traços europeus, ressaltando a imagem do branco colonizador como solução para os problemas da região.

Enquanto fontes e metodologia de análise, foram relidas de forma crítica as crônicas policiais, textos da imprensa local e mensagens oficiais das autoridades e oficiosas das elites, como: interlocuções de redatores, propostas políticas e concepções teóricas de governantes, escritos de personagens socioeconomicamente influentes e intelectualidades científicas.

A investigação resulta numa releitura historiográfica, traçando novos panoramas à educação escolar. Também resulta como denúncia, reafirmando culturas e identidades, criticando ideologias coloniais de incapacidade inata de índios, tapuios e “cabocos” e combatendo relações de superioridade e inferioridade que se instalaram como uma *práxis* no Amazonas, especialmente em Manaus.

O autor, Paulo Marreiro dos Santos Júnior é atualmente Doutor em História Social pela PUC-SP e professor de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Campus Presidente Figueiredo. Suas mais recentes publicações têm se voltado à questão étnica amazonense, como os artigos “*O Rosto do*



Perigo: a ciência criminal estereotipando culturas na Manaus da Belle Époque, 2009; *“A Cara Caboca do “Outro”*, 2009; *“A Capitalidade Enquanto Interface na Manaus da Belle Époque”*, 2011; *“Migrantes Caboclos, Sertanejos e Tapuias – “os bárbaros de dentro” da Manaus da Borracha*, 2011.

ÍNDIOS, TAPUIOS E “CABOCOS”. **CULTURAS E IDENTIDADES MARGINAIS NA MANAUS DE ONTEM E HOJE.**

1. ÍNDIOS E TAPUIOS

Seu cérebro, ocupado por uma única idéia fixa, alimentar-se, não tinha extensão nem recursos. A agilidade de seu espírito se traduzia pela astúcia. A força de seus músculos substituía seu vigor intelectual. [...] Esses héracles tinham em geral um profundo horror por todos os trabalhos agrícolas, e, na maior parte do tempo, seu trabalho se limitava a colher os frutos selvagens que pendiam das arvores. (NERY (1885), 179, p. 63).

Sobre os índios e tapuios, a base da configuração étnica amazonense, através da análise dualista e reducionista (BENCHIMOL, 2005, p. 145), torna-se possível perceber como se configurou as relações sociais, étnicas e hierárquicas na historicidade do Amazonas, deixando seus reflexos para a atualidade.

O primitivo sistema ordenador do “status” era bem simples na velha aldeia da Vila da Barra (depois denominada Manaus). Os portugueses conquistavam os índios e estabeleciam controle sobre eles. Os dois, nesse estágio, não constituíam verdadeiras classes sociais. Eles eram povos diferentes, em cultura e raça, um dos quais havia adquirido uma posição de domínio pela força (idem *ibidem*).

“Domínio”. Apesar de o autor enveredar na crença do mito da democratização racial, anunciando que “esta separação inicial não durou muito”, pois passaram (brancos e índios) a estabelecer um processo de interação e cruzamento, mediante a percepção de um cotidiano racializado vislumbrou-se que as relações de poder entre etnias permaneceram vivazes, produzindo dominados e dominantes sob aspectos sociorraciais.

Mesmo já em meados do século XIX, através da imprensa e demais fontes pesquisadas, percebe-se que a vida do indígena somente era possível mediante os auspícios e controle do branco. Fora do sistema ocidentalizado, o



indígena era visto como selvagem e bárbaro, sendo – por isso – combatido e/ou controlado e visto quase continuamente com desconfiança.

A mulher indígena para adquirir status social perante a comunidade tapuia ou não-índia deveria casar com um branco ou ser genitora de uma criança mestiça. Para os homens indígenas, converter-se ao cristianismo e servir a brancos enquanto senhores, também era um passo rumo ao reconhecimento social ocidentalizado (BENCHIMOL, 1999, p. 25 – 72).

Nesse sistema de reconhecimento social não havia lugar para os valores culturais indígenas. Pois, enquanto tapuio, ou seja, indígena que deixara sua comunidade tradicional migrando para centros urbanos, deveria tornar-se ocidentalizado, reconfigurando-se por um hibridismo cultural.

Dessa forma, viver como servo, escravo, colono, peão ou serviçal doméstico eram as formas permitidas e possíveis para estarem em meio à ocidentalidade, formas de inserção e de serem aceitos por sociedades não índias que se viam superiores.

Foram sob tais configurações que o indígena permaneceu no “estrato mais baixo da estrutura de classe” (idem *ibidem*), tendo na Cabanagem (PINHEIRO, 2001) - uma revolta que aniquilou mais de 40% dos homens da Amazônia, uma das pouquíssimas oportunidades de transformação de sua imposta condição sócio-étnica, ou seja, através da resistência armada.

Grosso modo, a visão ocidental que se projetou sobre o indígena do Amazonas pôde ser dividida em dois momentos. Inicialmente, nos primeiros séculos do povoamento branco na região, o índio era lido como guerreiro feroz, resistindo bravamente contra o domínio das terras e a escravidão (SANTOS, 1999); às vezes violentos, às vezes amistosos, e por isso, denunciados também como dissimulados.

Mesmo nas últimas décadas do século XIX, a guerra e os ataques de índios sobre não índios eram noticiados com certa regularidade nos periódicos locais. Levando o pavor e a construção de estereótipos sobre o indígena.

Estes terríveis selvicolas, os mais ferozes talvez de quantos habitam o imenso vale Amazônico, atacaram no dia 1º do corrente um dos seringais dos srs. Abril & C^a, commerciantes do alto Madeira, denominado S. Sebastião, e em uma das estradas de seringueiras lhe acharam barbaramente dois trabalhadores, um de nome Agostinho, com 4 setas no baixo ventre que lhe botaram de fora os intestinos, o outro, cujo nome ignoramos, na região toraxica, atravessando o pulmão esquerdo. (...)



Em 4 do corrente, 3 dias depois do ataque dos gentios, o sr. Capitaõ Clarindo de Siqueira (?) preparava-se para sahir a frente de uma exposição destinada a rechassar para o interior das mattas aquelles ferozes e inconciliáveis inimigos da civilização e da raça brancaⁱ.

Nesse período, a belicosidade estava intrínseca à imagem do elemento indígena, agravada pela ideia de hostilidade à “civilização” e à “raça branca”. “Terríveis, ferozes, inconciliáveis inimigos”, foram os adjetivos usados pelo redator para caracterizar “silvícolas” constantemente incitados à guerra, com riqueza de detalhes que deixariam marcas de pavor e de rejeição nos leitores.

Dois dias após o ocorrido acima, foi noticiado que uma “tremenda hecatombe de foi teatro o lugar denominado Calama (aos arredores de Manaus), [...] por ocasião dos assaltos praticados pelos indomáveis e antropophagos Parintintins”ⁱⁱ.

O noticiado continua, criticando a incapacidade das autoridades na persistência dos ataques indígenas, levando a população à convicção “de que nossas vidas e propriedades continuam como nos primitivos tempos, a mercê d’essas hordas de selvagens”ⁱⁱⁱ.

Cerca de quatro meses depois que a nota jornalística acima foi publicada, o governador Gregório Thaumaturgo de Azevedo inaugura a sessão de leitura de suas mensagens oficiais perante o Congresso amazonense, do dia 25 de novembro de 1891, com propostas que visavam a abrandar os problemas relacionados à belicosidade indígena nos limites da capital e principalmente no interior do Estado.

Conforme o exposto, Gregório Thaumaturgo relaciona os ataques indígenas nas cidades e zonas rurais ao problema de segurança pública, agravado pela falta de contingente policial suficiente e ausência de identificação mais apurada das tribos indígenas envolvidas nos “crimes”.

Em sua mensagem, o governador propõe a criação de “Guardas Locaes”, que ficariam estacionadas no interior, tornando-se desnecessário os constantes deslocamentos de quantitativos da “Força Publica do Estado” que estavam em Manaus para os demais municípios. Foi proposto ainda que na repartição de “Polícia e Segurança Publica”, “destinada, entre outros fins, a manter a vigilancia e prevenção dos delitos e crimes”, fosse criado “o serviço de identificação anthropometrica, cujo o objetivo é ter meios rápidos e positivos de estabelecer a identidade dos reincidentes, criminosos e desertores [...]”^{iv}.



Este de identificação criminal seria dividido em duas sessões, uma destinada a medições antropométricas (mensuração de partes do corpo) e outra para fins de fotografia do delituoso.

O que mais chamou atenção na mensagem oficial para fins de relação entre indígenas, criminalidade e suspeita foi a iniciativa inédita de sugerir que ambas as sessões da repartição de “Polícia e Segurança Pública” fossem incumbidas de realizar...

[...] o estudo ethnographico da raça indigena do Amazonas, sob seus diversos caracteres naturaes e determinativos do typo de cada uma das numerosas tribus que se acham espalhadas sobre seu territorio⁷.

Mesmo no início da década de 1890 já havia distinções entre os ramos da Antropologia. Observações da natureza biológica e do comportamento do criminoso ficavam a cargo da Antropologia Criminal, discutidas no Brasil desde a década de 1870. Análises físicas, como anatomia humana (fisiológica), craniometria e demais estudos biológicos e físicos para fins etnografia social, como descrição dos povos, estava sob a responsabilidade da Antropologia Física. A “anthropologia das raças indígenas do Brasil”, como estudos de cunho etnológico já tinham sido inaugurados no Museu Nacional, com Lacerda, desde a década de 1870.

Por mais que o governador quisesse aproveitar as sessões da repartição de Política e Segurança Pública para objetivos diversos, deduz-se que as intenções de Thaumaturgo estavam além de estudos de cunho “ethnographico da raça indigena do Amazonas”. Subordinando esses estudos à repartição de Polícia e Segurança Pública, e especificamente às sessões de Antropometria e Fotografia, o governador relegava as atividades indígenas, protestadas pela sociedade amazonense, a casos de polícia.

Conjectura-se também que Thaumaturgo buscava aplicar a força do Código Penal de 1890 sobre os “crimes” praticados pelos “ferozes e inconciliáveis inimigos da civilização e da raça branca”. Conforme o referido Código, em caso de “reincidência” previa-se a identificação do criminoso (CUNHA, 2002, p. 150 – 152). No caso do Amazonas, através da Antropometria e fotografia. Tal procedimento permitia que o identificado estivesse constantemente sob suspeita, à presunção de perigo.



Através da identificação antropométrica o governador aplicaria o arbítrio da prevenção social, burocratizando contra quem a “civilização” e a “raça branca” exerceriam seus direitos de defesa: os indígenas.

Outro fator que era caracterizado pelos sistemas de identificação criminal, como a antropometria, e que tinha relação direta com a desqualificação do tipo racial indígena, era a noção de fenótipo. Através do “serviço de identificação antropométrica” seriam desenvolvidas estratégias de “racializar o cotidiano das relações sociais e as interpretações sobre diferenças de classe, gênero [e raça] que são visíveis, reconhecíveis e identificáveis nos corpos”^{vi}.

Mediante dados antropométricos, antropológicos, etnográficos e etnológicos das “raças indígenas do Amazonas” estaria legitimada cientificamente a identificação do fenótipo indígena e/ou tapuío, reinterpretando os vínculos entre biologia/constituição física e comportamento/moralidade. Assim, o tipo fisionômico seria mais facilmente identificado em caso de suspeita, ou melhor, a própria fisionomia passava a ideia de desconfiança, intuição, pressentimento de perigo.

Por mais que as crônicas jornalísticas não se restringissem ao perímetro urbano de Manaus, os repetidos noticiários e as decisões oficiais sobre as ações das “hordas de selvagens” proporcionaram relações de similaridade ou equivalência que justificaram a palavra “índio” a classificações adjetivadas que formaram identidades e territorialidades. Não seria exagero afirmar que após a influência de notícias, como as inúmeras entre as relatadas, o senso comum amazense passou a fazer similaridades entre fisionomia indígena/tapuío e perigo, fúria, ferocidade, brutalidade e tempestuosidade guerreira.

Mesmo o naturalista Barão de Santa-Anna Nery (1885), cientificamente conhecedor das peculiaridades do Amazonas, ao descrever suas impressões sobre os indígenas, comete generalizações e similaridades.

Conforme nosso deplorável hábito de generalizar, de tudo conduzir a uma síntese abstrata, formamos uma opinião firme e quase uniforme sobre todos os povos atrasados, quaisquer que sejam eles. Basta que sejam denominados primitivos, naturais, indígenas, autóctones, para que, sem outra informação, lhes sejam atribuídos a todos, indistintamente, os mesmos costumes, correspondentes mais ou menos aos qualificativos pelos quais são designados. Assim, ficou estabelecido que todos os índios não necessitam de alfaiates, e que só podem viver “de acordo com a natureza” – expressão que os próprios estóicos, com todo o arsenal de sua lógica complicada, não



puderam compreender e definir. Entretanto, seria bem simples, assim nos parece, aplicar a esses estudos os processos analíticos utilizados nas outras ciências. Sem dúvida, não é de prática fácil submeter a uma investigação rigorosa e persistente tribos que não são de abordagem tranqüila. É mais fácil lançar escafandros ao fundo do mar, à procura de seres vivos, que estudar bandos de peles-vermelhas e índios (NERY (1885), 1979, p. 11).

O Barão reconhece que as “generalizações” são inapropriadas ao estudo do indígena no Amazonas. Segundo ele “basta que sejam denominados primitivos, naturais, indígenas, autóctones, para que, sem outra informação, lhes sejam atribuídos a todos, indistintamente, os mesmos costumes, [...]” (NERY (1885), 1979, p. 220 – 232). Isso significava afirmar que a figura do indígena no contexto amazônico das últimas décadas do século XIX era a representatividade da perversidade, desumanidade, crueldade, “que não são de abordagem tranqüila” (idem *ibidem*).

As crônicas jornalísticas estavam carregadas de simbologias sobre a figura do índio, discursos redigidos carregados de ditos e não ditos, que – mesmo assim – contribuíam com a construção de representações cotidianas cada uma das vezes que se noticiavam as “insolências e atrevimentos” de indígenas frente aos não índios. Conforme se noticiou um assassinato em Jutahy, região oeste do Estado do Amazonas.

Há annos que a foz deste rio era conhecida como um foco de desordens, pelo que muitos para cá (Jutahy) não vihão e outros d'aquí se retiraram, ficou porem, uma dessas causas precisamente das principaes Francisco Antonio de Oliveira muito conhecido vulgarmente por «Tuchaua». Este homem de um gênio rixoso, insolente e atrevido, tem por vezes e indifferentes lugares se achado envolvido com a justiça e policia locaes, e em uma dellas tendo estado preso na cadeia de Teffé (distrito do Amazonas), d'ahi sahiu por hábeas corpus. [...] Pelo seu gênio e por causa de índios, sempre estava elle em rixas com todos deste logar, sendo esta ultima, a causa da morte de Jacintho Ferreira de Lima, assassinado na noite de 13 do corrente, por rapazes da sua casa, que estavam de embuscada, a espera de Jacintho, quando fosse para sua casa, onde residia, indo quer Oliveira negar a sua cumplicidade no crime, não obstante as provas existente! Porem independente dellas, por inferencia, quem ignorará o que em regra geral é o índio por aqui? Um ente sem vontade própria, verdadeiro manequim do Patrão! [...] ^{vii}.

No jogo de símbolos sobre o qual foi construída a notícia, há representações que conectam substantivos que fazem parte do texto redigido com todo um arsenal de imagens, características e valores frutos de intuições que foram formadas historicamente.



Francisco Antonio de Oliveira era conhecido como “*Tuchaua*”. No Amazonas, a alcunha em questão possui representações muito próprias da região. Denominar alguém de “Tuxaua” significa que o denominado tem hábitos rudes no trato; intratável, severo, áspero, grosseiro, próprio de quem é ou se mostra ríspido, em um tom mais coloquial, seria um ente “*brabo*”, feroz, associado com a correlação fisionômica indígena.

O Tuxaua era o nome genérico do líder da nação indígena, o chefe temporal das tribos indígenas brasileiras, que geralmente esboçava um conjunto de expressões e atitudes sisudas e austeras por ser o chefe guerreiro e o mantenedor da ordem e da hierarquia social indígena.

Para o senso comum amazonense do final do século XIX, como da atualidade, a expressão Tuxaua também vinha acompanhada de um aspecto fisionômico corpulento, com expressiva massa muscular, representando força bruta, energia física.

Conforme o redator, Francisco Antonio de Oliveira era um “homem de um gênio rixoso, insolente e atrevido”, características apropriadas ao cognome “Tuchaua”. Além das conexões linguísticas de similaridade entre o substantivo e a construção da imagem física e da personalidade, o redator teve a preocupação de esboçar que os “índios” possibilitavam o aparato necessário aos crimes do Tuchaua. Agindo esse como chefe ou “Patrão” desses mesmos índios cúmplices da criminalidade.

Dessa forma, a ocorrência policial denunciada em um periódico de Manaus faz alusão e colabora com a construção da identidade indígena no contexto das últimas décadas do século XIX: o da ferocidade, barbárie e belicosidade. Representações construídas, formas de olhar que mudarão conforme as perspectivas diferentes que se passou a ter do indígena após as primeiras décadas do século XX.

Principalmente na virada dos séculos XIX e XX, houve uma série de tentativas de transformação do indígena à cultura ocidental. A maioria das nações indígenas já havia sido conquistada, extintas, reduzidas a aldeamentos vigiados ou espalhadas pelos centros urbanos do Estado.

Logo, tentou-se aculturar o indígena (habitante das florestas e diferente do tapuio ocidentalizado) através da assistência, da instrução ao trabalho e do serviço religioso, “catequizá-los para abrandá-los”, conforme o dito da época.



As populações de centros urbanos no Amazonas – como as de Manaus – solicitavam ações das autoridades a fim de abrandar o ímpeto belicoso indígena, principalmente àqueles que já habitavam o entorno da cidade. A catequese seria uma das alternativas, como exigiam algumas famílias mais influentes de Manaus através da imprensa.

Reputamos a criação do Bispado do Amazonas um facto de tanta magnitude em relação ao engrandecimento moral das nossas populações, a instrução da mocidade e a catechese dos nossos selvícolas que não podemos deixar de congratular-nos com a população catholica do Estado por ver realisada uma das suas mais ardentés de justas aspirações.^{viii}

Com o passar do tempo, percebe-se que gradativamente vai se mudando o discurso oficial quanto às reações das autoridades aos “ataques criminosos” de indígenas. Autoridades e intelectualidades do Amazonas manifestavam suas preocupações e anseios não apenas pelas respostas à altura dos “ataques” e/ou pacificação através da catequese, mas também pelo aproveitamento do elemento indígena a serviço da ocidentalização, progresso e modernidade do Estado.

No governo de Eduardo Ribeiro (1892 – 1896) propôs-se a pacificação dos índios Jauaperys “sem o emprego de meios violentos”, “assumpto de grande interesse para o progresso e desenvolvimento da riqueza publica do Estado”^{ix}. Esses índios localizavam-se na região da Vila de Moura, comunidade próxima a Manaus. Essa localidade era uma área de exploração econômica de produtos naturais, como também de intensa navegação fluvial.

Além de levar o “terror à população”, a “horda de selvagens” impedia o fluxo comercial e a navegação que ligava a comunidade, circunvizinhanças e Manaus. Um tenente do exército, com um contingente de vinte habitantes locais, foi enviado para a área de conflito com a missão de pacificar os índios jauaperys, porém, “com exclusão completa de meios violentos”^x.

A proposta pacífica de Eduardo Ribeiro não tinha fundamentos humanitários, mas econômicos, com a finalidade de uso fruto de mão-de-obra domesticada. Conforme esboçado anteriormente, no limiar do século XIX as autoridades do Amazonas já haviam percebido que a imigração européia subsidiada pelo Estado além do seu alto ônus não vinha dando os resultados esperados. Valendo-se da visão romântica do “índio redimível” (SCHAWARCZ, 1993, p. 111 – 113), Eduardo Ribeiro propõe “aproveitar os esforços de grande



numero de brasileiro, até hoje separados da comunhão nacional e entregues á selvageria e á completa ignorância”^{xi}.

Através do trabalho e da exploração de sua mão-de-obra, os índios jauaperys tornar-se-iam “braços aproveitáveis”. Assim, seriam agraciados com o “gremio da civilização”^{xii}.

Cerca de um ano mais tarde da mensagem oficial citada acima (01 de março de 1896), o governador Eduardo Ribeiro decidiu “tomar promptas e energicas providencias” contra os mesmos índios jauaperys, preparando lanchas militares para repelir os contínuos ataques. Apesar de ter mudado sua forma de ação, através da força militar, Eduardo Ribeiro permanece com o intento de civilizá-los, pacificá-los e tornando-os “braços aproveitáveis”, promovendo – assim – o “seu [dos índios jauaperys] progresso”^{xiii}.

Os insucessos consecutivos de “pacificação” e controle social das comunidades indígenas gerariam – tempos depois – o senso de alcunhar índios, tapuios e seus descendentes de indolentes, vadios e adversos ao trabalho por causa de suas resistências às explorações.

Nos anos de 1897 a 1898, o governador Fileto Pires Ferreira, através de suas mensagens de governo, inaugura modelos de ações e discursos não encontrados com a mesma ênfase nas falas de governos anteriores: o do fim de envio de tropas para o “massacre dos pobres aborígenes”, e a culpabilidade dos “civilizados” pelo ânimo guerreiro indígena. E, por isso, uma nova forma de conquista deveria ser empreendida: além da catequese e do trabalho, também da assistência. A mensagem do governador foi um divisor de águas, que causou outro modelo de mentalidade sobre o indígena na Belle Époque amazonense.

Não é sem razão que insisto na solução d'este melindroso trabalho. Convenço-me cada vez mais, a não ser muito excepcionalmente, as luctas entre os selvagens e os civilizados partem sempre de provocações d'estes. Felizmente, graças as medidas tomadas, e a não ter-se fornecido mais forças que só serviam para o massacre dos pobres aborígenes, temos atravessado um período de paz para com elles. (...) O índio é altivo, e não se submete ao aviltamento que fazem rechair sobre sua raça: d'ahi a lucta, as mortes, o ódio encarniçado. O Governo pensa que abertos os rios habitados pelos aborígenes á uma navegação regular e constante, tratados estes por meios mais humanos e suasorios facilmente se fará a cathequese. O braço indígena pôde muito bem ser aproveitado e convém não deixar permanecer o estado actual de cousas. Tenho em vista utilizar o serviço de missionários para chamarem os índios ao nosso meio. (...)

^{xiv}



No mesmo período, o Barão de Santa-Anna Nery, representante da intelectualidade local, buscava implementos teóricos de cooptação ao indígena, levando-os aos ideais do progresso ocidental.

De qualquer modo, resulta dos relatórios das autoridades, que, se existem índios intratáveis e rebeldes a todo contato com os civilizados, como os Parintins, outros existem de costumes mais dóceis, que parecem se prestar muito bem à vida sedentária e sobre os quais a ação moralizadora do Evangelho pode se exercer eficazmente, para maior proveito do Estado e da humanidade. Esses índios poderiam formar núcleos agrícolas em torno dos quais a colonização européia viria se agrupar (NERY (1885), 1979, p. 116).

Não se pretende aqui analisar as políticas indigenistas no Amazonas, mas como essas ações foram divulgadas e vieram a público mudando formas de pensar e provocando equivalências entre o fenótipo e a cultura indígena e tapuia e essas formas mediatizantes de pensamento.

Com o limiar do século XIX e o passar das primeiras décadas do século XX e com o aprimoramento dos serviços de proteção ao indígena, a imagem de ferocidade do índio passa a mesclar-se com ideias de ingenuidade.

O índio e – principalmente – o tapuio passam a ser vistos como tolos, simplórios, fáceis de serem enganados, incapazes de chegarem sozinhos à civilização, necessitando do apoio e do subsídio da ocidentalização, mais vítimas que algozes, passando a serem de fato vistos como elementos tapuios, ou seja, índios aculturados, ocidentalizados e que – em alguns casos – passaram a ser dependentes da assistência dos não-índios, gravitando em torno das sociedades ditas “civilizadas” em busca de sua sobrevivência e de inserção entre os “brancos”, muitas das vezes entendidos como “um peso morto para a comunidade, que de má vontade a suporta” (MARTIUS e SPIX. Apud: COSTA, 2000, p. 246).

Essa mistura de elementos intuitivos sobre o indígena sobreveio do processo de pacificação e sistematização de ações dos brancos (ou não índios), muitas vezes provocando estados de dependência material, executados, sobretudo pelos serviços de proteção ao índio.

Através de relatos dos mundurucus entre os séculos XIX-XX, pode-se ter uma noção das mudanças nas inter-relações entre brancos e índios. Estes de guerreiros passaram a serem tratados como brinquedos, fardos e/ou



indesejados sociais, especialmente no papel de migrantes para Manaus, ou seja, enquanto tapuios (índios destribalizados, ocidentalizados e aculturados).

Antigamente nossos avós ainda não eram civilizados e lutavam contra o homem branco. Os brancos costumavam se aproximar dos nossos rios em suas canoas e nós lutávamos. Um certo dia aparece um grupo de brancos, houve um confronto e nossos homens foram dispersados. Dois de nossos jovens foram feridos e deixados para trás. Foram capturados e levados pelos brancos.

Mais tarde, os brancos voltaram e nós estávamos dispostos a atacá-los, quando os dois índios que foram capturados levantaram-se de dentro da canoa e advertiram-nos para que não nos manifestássemos, já que aqueles eram nossos amigos. Então, os índios se aproximaram e nos mostraram roupas, facas, machados e muitos outros bons utensílios que os brancos haviam dado a eles. Disseram ainda que se déssemos borracha e farinha aos brancos, nós também receberíamos esses utensílios. Os mais velhos decidiram doar e, desde então, nos tornamos amigos dos brancos (MURPHY. Apud: SANTOS, 1999, p. 160-161).

Na primeira década do século XX, boa medida dos dados coletados da imprensa amazonense passa a relatar o indígena como um prostrado, carente dos benefícios da civilização, sofrível de danos, vitimados pelos abusos e exploração dos não índios. Mas, ao mesmo tempo, com capacidades duvidosas na sua ocidentalização, permanecendo a ideia de elementos suspeitos nas suas intenções e reticente quanto as suas capacidades, muitas das vezes retratados também como vadios.

Obviamente que um marco cronológico e temporal rígido para tais mudanças de juízo sobre os indígenas não é objetivo deste trabalho. O que se quer afirmar e que houve a nítida percepção da variação dos discursos vinculados na imprensa local, principalmente quando a nota jornalística denunciava fatos relacionando indígenas enquanto vítimas.

No Purus, Juruá, Madeira não ignoramos a maneira porque é o pobre índio tratado pela faina dos ragatoes e extractres que os vendem a pretexto de que lhe são devedores (divida que nunca saldão) arrancão-lhe os filhos com enganosas promessas ou os trocãõ com futilidades. Constantemente vemos com disgosto essas pobres crianças cobertas de farrapos nos vapores que demandão aquelles rios conduzidos a semelhaça de animaes domésticos (chirimbabos) como incommenda ora para esta capital [Manaus] e as mais vezes para fora do Estado e mesmo do Paiz, onde não mais voltão ^{xv}.

O indígena deixa de ser alvo do “terror” para estar na mira do “favor”, do assistencialismo, da caridade, da piedade, da proteção. Isso vai transformar a forma de percepção do indígena para o Amazonas. De guerreiros, bravos, ágeis e brutos, passam a ser passíveis de compaixão. Mesmo assim, vistos



como incapazes de adaptarem-se à cultura ocidental, conforme afirmavam as teorias raciais em voga.

Com a Diretoria Geral dos Índios do Estado do Amazonas, no governo de Antonio Clemente Ribeiro Bittencourt (1901 – 1904), os principais objetivos das autoridades reservavam-se em inculcar o ideal de trabalho ao indígena ^{xvi}.

A intenção das autoridades de organizar e disciplinar o trabalho no meio indígena se refletiu em meio ao cotidiano e na vida dos habitantes não-índios, estes passaram a ver aqueles como adversos ao trabalho. De forma geral, buscava-se ampliar cada vez mais a gestão sobre a força de trabalho, tentando inibir a capacidade que o sujeito social/trabalhador tinha de decidir sobre o processo.

Questões como: “tempo livre”, indisciplina, irregularidade nas funções, indolência, fizeram parte de discussões entre autoridades, como problemas que causavam desdobramentos para se alcançar a dita civilidade do indígena ou mesmo do tapuio. Desde meados do século XIX, elites e autoridades se opunham a tais práticas, buscando na pacificação, catequese, assistencialismo ou mesmo força militar cooptar os “silvícolas” para fins de solucionar o que acreditavam ser um dos maiores problemas da região: a “falta de braços” disciplinados para o trabalho (BENCHIMOL, 1999).

Para as autoridades, era imperativo que juntamente com a transformação caracterizada pela *Béllé Époque*, a cultura do trabalho fosse incorporada nas sociedades indígenas amazonenses. Estas deveriam crer nas virtudes de uma atividade laboriosa árdua e honrosa, que resultaria no inexorável progresso e prosperidade, o “grêmio da civilização”. No entanto, as aspirações envolvendo o modelo de labor ocidental não obtinham o sucesso esperado nas comunidades indígenas, provocando o “desaproveitamento de tantos homens válidos de que muito carecem a lavoura e a industria do Amazonas” ^{xvii}.

As formas de resistência ao trabalho idealizado eram consideradas como atitude impeditiva ao alcance do horizonte de progresso, modernidade e civilização. Concepções como “ócio e preguiça” passaram a ser interpretadas como práticas equivalentes ao elemento indígena, tapuio e indivíduos com fenótipos que lhes fossem similares.



Assim, a Diretoria Geral dos Índios do Estado do Amazonas deveria atuar nas formas de conter tais práticas, evitando a “vadiagem”, estimulando as potencialidades laboriosas dessa parte da população, inculcando a valorização positiva do trabalho, como princípio regulador da sociedade, seu valor soberano, o caminho à civilidade. Esse ponto de vista de autoridades e elites sobre o trabalho tinha seu caráter unilateral. Nem todos participavam dos mesmos ideais, muito menos os indígenas, provocando comportamentos diferenciados da ordem social vigente.

Assim, aqueles que não queriam ser afetados pelos “raios fulgurantes da civilização” eram rotulados por levarem sua “vida errante e vadia [...] no seio das florestas”^{xviii}. Em alguns momentos, “errantes e vadios”, em outros, “eternas crianças”, como se fossem órfãos de “moralidade” e “civilização” – e por isso – carentes de amparo pela sociedade não-índia. Mas, que a qualquer momento poderiam voltar-se à brutalidade e aos “barbarismos”, tornando-os alvos constantes de suspeitas e de desconfiança por causa de uma pretensa personalidade que lhe era imputada como dúbia, traiçoeira e suspeita, como alertavam os jornais da época.

Do ponto de vista macro contextual a ideia de “atraso” do indígena não era uma peculiaridade exclusiva das autoridades, elites, intelectualidades e senso comum do Amazonas. Porém, a formação sociorracial da população amazonense era vista com grande preocupação pelos formadores de opinião locais. Para os segmentos impelidos em desfazer a fisionomia e a cultura tapuia dos espaços de Manaus e o caracteres indígena das partes mais longínquas do Estado, a presunção do perigo, a suspeita e o receio de um futuro desafortunado tinham sua solução na transformação populacional, especialmente em um período que teorias do determinismo biológico, como o Darwinismo Social e a Eugenia, eram tratadas com legitimidade.

2 – “CABOCOS”

Em Manaus, historicamente o “caboco” (principal fruto da mestiçagem) representava os estratos baixos dentro da hierarquia social. Geralmente eram pequenos mercadores e comerciantes, embarcadiços, soldados, padres, agricultores, extratores, pescadores, mateiros e serviçais, condições sociais



desfavoráveis aliadas à mestiçagem indígena/tapuia que não os possibilitava fazer parte dos graus medianos e mais altos do status da comunidade, essas nas mãos de portugueses, seus descendentes e outros estrangeiros. Quando muito, o caboco chegava a funções menores no serviço público (BENCHIMOL, 1999, p. 25-72).

A mulher caboca, no conjunto social e no mundo do trabalho geralmente era cozinheira, lavadeira, agricultora, serviçal em casas, bares e restaurantes, ajudantes de costura ou ainda na prostituição menos prestigiada. Na hierarquizada Manaus da *Béle Époque* a condição social dos cabocos era cada vez mais depreciada, especialmente na disputa de espaços com (i)migrantes, ditos ocidentalizados e civilizados (PINHEIRO, 1999).

Como a “raça” era determinante para conquistar espaços, um lugar na hierarquia social, o caboco foi relegado à subalternidade, tendo sua identidade e territorialidades vistas com desdém. Foi nesse clima sócio, étnico e hierárquico que as elites ditas “brancas” equivaleram fisionomia caboca à cultura vil, inépcia, pobreza e perigo social.

Esse desprestígio teve suas razões históricas. A própria expressão “caboco”, e não ‘caboclo’, tornou-se um uso comum na historicidade amazônica, pois sobre o termo “caboco” está embutida uma pesada carga de preconceito e desqualificação, tendo uma conotação depreciativa e de desprezo pelo viés étnico e social (LIMA, 1999). O caboco historicamente é reconhecido como o tipo humano característico da população rural da Amazônia, como o homem do campo amazônico, de ressaltado traços indígenas. Nesse sentido, “caboco” faz lembrar a imagem do amazônico típico, essencialmente rural, normalmente ribeirinho e de fisionomia ameríndia.

Quando migrante para centros urbanos, a cultura “caboca” choca-se com as convenções sociais urbanas, gerando desqualificativos dos cidadãos. Por isso, na atualidade, a representação do caboco é passiva de marginalidade.

Geralmente são interioranos, moradores da periferia de cidades amazonenses. Com baixa condição social: operários, ambulantes, camelôs, diaristas, prestadores de serviços avulsos. Ocupações desprestigiadas, que se renovam a cada geração. Situação agravada por estigmas sociorraciais que



são projetados sobre o segmento caboco. Mas, quais motivações históricas ressaltaram tais estigmas?

No final do século XIX, reclamava-se da escassez, má qualidade e preços altos de produtos agrícolas e da carne que seguiam para Manaus. Apesar do vasto território, água e sol abundantes a agricultura e a criação de animais não atendiam as demandas internas, provocando importações de gêneros alimentícios.

Os sucessivos governos buscavam intensificar a produção: “A organização agrícola é uma necessidade inadiável para operar a rápida e completa transformação do trabalho e de todas as culturas e indústrias”^{xix}. Porém, sem sucesso. O diagnóstico das autoridades para o problema era uníssono: “a falta de braços”. Contudo, isso não significava o número de habitantes da região, mas às qualificações e ideais do trabalhador livre regional. Conforme concepções, o caboco (em maior número) estava distante das características e hábitos culturais que traduzissem “civilização”, ou seja, a exigência de uma disciplina de trabalho considerado “moderno”.

Assim, em contraposição à sociedade moderna, progressista, civilizada e eugenicamente racializada que pretendia o Amazonas, o caboco foi histórica e socialmente traduzido como arquétipo do “outro primitivo” (ADAMS; MURRIETA; NEVES, 2002, p. 15 – 16), considerando sua relação entre organização social e florestal, vistos como dissolução das sociedades indígenas. Uma amostra disso foi a associação feita entre “ribeirinho” e caboco, ou “caboco ribeirinho”, expressões de certo consenso vulgar e mesmo epistemológico em relacionar sujeito a um meio geográfico, como “famílias espalhadas pelas margens dos igarapés e pequenos tributários” (MARTINS, 2005), habitante tradicional da beira dos rios, sobrevivente da roça, do extrativismo natural e em pequenos sítios, povoados e vilarejos ao longo dos rios do Amazonas. Sendo essas sociedades cabocas avaliadas como não-urbanas ou interioranas, historicamente niveladas como “restos” de indígenas degredados, refugos da colonização. Para a história do Amazonas, os cabocos representavam o fracasso da idéia de nacionalidade homogênea, hegemônica, “civilizada” e branca.

Características socioeconômicas, raciais e culturais margeavam a representação de um ser visto como patológico, um “jeca” doente socialmente,



diagnosticado pelas teorias de nacionalidade e sociorraciais do período. Isso levava à desqualificação do caboco, por se entender que esse estava à margem da modernidade. Fatores que levaram as elites a traduzirem o caboco como “atraso” regional, principalmente por não adotarem o sistema de *plantations*.

Antropologicamente, o caboco era o fruto entre o branco e a indígena. As influências indígenas estavam na fisionomia, no plantio, artefatos, cultura, na organização social e do trabalho. Por isso, havia confusão entre caboco e tapuio, retratando tanto mistura de raças, quanto descendência cultural e biológica do indígena (IBGE, 2008, p. 2), sendo também um índio-descendente.

Pelo fenótipo indígena e sendo um índio-descendente, era estigmatizado socialmente. Quanto maior a vinculação com o ameríndio, maiores os obstáculos à ascensão ou ao convívio na sociedade “civilizada”.

Agassiz e demais naturalistas retrataram indígenas e mestiços na Amazônia do século XIX. As idéias sociais, raciais e etnológicas desses naturalistas inspiraram outros a refletirem sobre o tema. No Diário de Manaus foi publicada várias edições com relatos de viagem do expedicionário Lourenço da Fonseca. Fatores, como a degeneração do caboco ribeirinho, chamado de tapuio, era uma das marcas do noticiado.

De um e outro lado [do rio Amazonas] habitações ou talvez «sítios». Os habitantes tapuias accodem ás portas para nos verem passar. Por vezes trocam-se ditos, com pretenções a espirituosos, entre elles e os passageiros de proa com griotos e assobios ruidosos e desagradáveis^{xx}.

O Barão de Santa-Anna Nery foi outro autor do período, reconhecido cientificamente, que deixaria suas opiniões sobre os tipos humanos do Amazonas. Entre esses, o caboco era para o Barão um trabalhador descompromissado, sem inteligência e determinação (NERY (1885), 1979, p. 64). Nery desqualificava o “mameluco” (caboco) frente aos demais “híbridos” brasileiros, especialmente pela influência indígena. Havia nesses escritos fatores de degeneração racial, típicos do Darwinismo Social que circulava meio à intelectualidade, fazendo parte do juízo das elites quanto às contribuições negativas do caboco.

[...] Pensamos, juntamente com Sílvio Romero que [...] o brasileiro é um mestiço, no sentido etimológico da palavra, isto é, é o produto da união dessas três raças, e resultante de seu cruzamento íntimo e perpetuado. Cada uma dessas raças contribuiu mais ou menos para a



fixação do tipo atual; entretanto, é certo que no Amazonas o sangue africano só contribuiu com um fraco contingente. A mistura desses três elementos deu origem a múltiplas combinações. As três principais são: o mestiço do branco e do negro, o do branco e do índio, e o do índio e do negro. O híbrido entre o negro e o branco, denominado mulato, disse Agassiz, e por demais conhecido para que seja necessário descreve-lo; tem traços elegantes e tez clara; é cheio de confiança, mas indolente. O híbrido entre o índio e o negro, cognominado cafuzo (ou melhor, carafuzo), é muito diferente; seus traços nada têm da delicadeza do mulato; sua pele é escura; os cabelos longos, finos e cacheados, e seu caráter apresenta uma feliz combinação do humor divertido do negro e da enérgica rusticidade do índio. O híbrido entre o branco e o índio, chamado mamaluco (ou melhor, mameleuco), é pálido e efeminado, fraco, preguiçoso e um tanto obstinado. Parece que a influência do índio tenha tido justamente o poder de anular os atributos elevados do branco, sem nada comunicar de sua própria energia ao produto (NERY (1885), 1979, p. 107 – 108).

Assim, entre as “múltiplas combinações” descritas pelo autor, o mameleuco, “híbrido entre branco e índio”, era “pálido e efeminado, fraco, preguiçoso”. Mesmo que fosse “um tanto obstinado”, essa obstinação traduzia-se na insistência de manter sua cultura, indiferente à “civilização”. Para o autor, o mestiço caboco era a degeneração no Amazonas, “raça” fadada ao insucesso, sem os atributos “elevados” do branco, nem a “energia” do índio. A classificação de inapto, de indigno era tal que para Nery que esse “híbrido” era visto inferior ao negro e ao mulato, a máxima degenerescência para o país.

Dessa feita, os cabocos eram representações da inferioridade, tendo na hereditariedade a preponderância do seu “primitivismo”, tanto pelos caracteres indígenas, como por valores morais, comportamentais, culturais próprios.

[...] pode-se também afirmar que a arvore primitiva se encontra ainda em pleno viço. [...] as populações inferiores da Amazônia permanecem inconscientemente ligadas ao fetichismo indígena. A hereditariedade acumulou nas camadas profundas dessa raça todos os instintos, todas as superstições que caracterizavam os antigos possuidores da terra (NERY (1885), 1979, p. 114).

Como o Barão Nery doutorou-se em Direito em Roma, em 1870, vivendo em Paris em 1874, pode-se afirmar que pela circularidade cultural, o autor apropriou conceitos que enfocavam a hereditariedade como um fator degenerativo das “raças inferiores”, como a concepção de Eugenia. Nesse pressuposto científico, a inteligência e as habilidades humanas não eram resultados da educação e do meio, mas sim da hereditariedade. Na ciência da hereditariedade humana, o mestiço caboco estava classificado em um patamar de definhamento das sucessivas gerações, principalmente se permanecesse com a ascendência indígena.



Essas ideias também levavam o mestiço caboco a ser interpretado pelo Barão como um brasileiro impuro, uma “raça primitiva”. O autor alertava ao imigrante europeu dos hábitos e costumes “primitivismo”, “ingênuos”, apegados às tradições ancestrais, traços de “hordas selvagens”.

Se desejarmos encontrar ainda o pitoresco e o imprevisto na terra amazonense, é no meio do povo, na raça que descende dos índios, que devemos procurar. Essa classe de habitantes permaneceu mais ligada às lembranças de seu berço, e conservou uma fisionomia à parte que a distingue dos brasileiros puros [...]. Seus alimentos, seus excitantes, seus costumes e hábitos guardam alguma marca da raça primitiva. [...] É aí, nesse meio mais ingênuo e mais apegado às tradições, que são celebradas as festas cristãs sob aspectos de fetichismo, e que se acreditam ainda nas belas lendas herdadas dos antepassados (NERY, 1979, p. 113).

Além da fisionomia, “raça” e cultura, o autor aludiu ao lugar social, pois era “no meio do povo, na raça que descende dos índios” que o primitivismo mais estava presente. Isso mostra também uma desqualificação social.

Houve evidências de associações entre pobreza e mestiçagem, ressaltando diferenças na hierarquia social entre os habitantes da região. A “classe dos habitantes”, que o autor inferiorizava, era a do “povo”. Pela relação de equivalência, ser “pobre”, e com fenótipo caboco, era sinônimo de inferioridade ressaltada. Quanto à hereditariedade, “pálido e efeminado, fraco, preguiçoso” era característica da descendência. Nessa concepção, a hierarquia social também era determinada pela “raça”, sendo vagabundos, incapazes e criminosos mais comuns entre os mestiços (COMAS, 1970, p. 19 – 20).

Assim, ficava menos difícil equivaler raça à classe, ou melhor, mestiçagem à pobreza (SKIDMORE, 1991, p. 4). Na Manaus da *Belle Époque*, associado a preconceitos de raça, de cor, de cultura, houve um arraigado preconceito de classe. Isso também era demonstrado nas crônicas policiais, quando ressaltavam fisionomias e culturas, como no caso em que um paupérrimo vendedor de doces envolvido numa ocorrência policial foi caracterizado pelos seus “labios de tapuyo grosso”^{xxi}, característica de sua origem ameríndia, com seu fenótipo ressaltado.

Portanto, às relações raciais eram acrescentadas desqualificações sociais, despolarizando o desprestígio étnico apenas pelo preconceito de cor, de aparência, de fenótipo, de cultura.



Outro autor reconhecido e que deixou um legado sobre as relações dos habitantes amazônicos com seu meio foi Euclides da Cunha. Este, em Manaus, sentiu-se confinado. Irritava-se com a agitação da cidade. Porém, em seus textos, era a população o alvo de suas principais críticas. Baseado em teorias deterministas, evolucionistas e darwinistas, Euclides considerava o mestiço (caboco) amazonense raça inferior, compartilhando dessa visão com o contexto sociorracial de sua época. A circularidade de suas obras e reflexões reforçou os objetivos eugênicos das elites locais.

Nesse ínterim em Manaus, Euclides produziu correspondências relacionando o meio amazônico e seu habitante. Para Euclides, o Amazonas produzia “bárbaros” em “desertos”, regiões sem ciência, sem história, como ressaltava em carta a José Veríssimo em 1905.

Levo — nesta Meca tumultuária dos seringueiros — vida perturbada e fatigante. Ao mesmo tempo que atendo a sem número de exigências do cargo, sofro o assalto de impressões de todo desconhecidas. Foi um mal esta parada obrigatória, que não sei até quando se prolongará: perdi uma boa parte de movimento adquirido, para avançar no deserto. Mas resignei-me, bem certo de que a minha velha boa vontade não afrouxará com tão pouco e confiante na minha abstinência espartana no reagir ao clima. Alguns graus de febre que tive, ao chegar, passaram — e espero que não tenham sido um lugubrememente gentil cartão de vista do impaludismo, pressuroso em atender ao hóspede recém-chegado (Euclides da Cunha a José Veríssimo. Manaus, 13 de janeiro de 1905).

Para Euclides, Manaus era a “tristeza invencível do Bárbaro” e a “brutalidades das gentes adoidadas”, como descrevera a Coelho Neto (1905).

Jamais avaliarás os resultados da tua verve tumultuada neste meu tédio lúgubre de Manaus. Manaus — há uma onomatopéia complicada e sinistra nesta palavra — feita do soar melancólico dos cabarés e da tristeza invencível do Bárbaro. Esta Manaus rasgada em avenidas, largas e longas, pelas audácias do Pensador, faz-me o efeito de um quartinho estreito. Vivo sem luz, meio apagado e num estonteamento. Nada te direi da terra e da gente. Depois, aí, e num livro: Um Paraíso Perdido, onde procurarei vingar a Hibe maravilhosa de todas as brutalidades das gentes adoidadas que a maculam desde o século XVIII. Que tarefa e que ideal! (Euclides da Cunha a Coelho Neto. Manaus, 10 de março de 1905).

Foi em contato com as populações ao longo da expedição ao Purus que Euclides produziu analogias entre a imagem da floresta e os desertos dos sertões. As selvas e seus habitantes eram como “desertos” por seu isolamento geográfico e baixa demografia. Mas, sobretudo por serem territórios e pessoas



não quantificados e explorados pela ciência, fora dos mapas, do espaço da civilização, da modernidade, relacionando terras e inferioridade dos habitantes.

[...] ao defrontarmos o Amazonas real, vemo-lo inferior à imagem subjetiva há longo tempo prefigurada [...] é de todo em todo inferior a um sem número de outros lugares do nosso país. Tôda a Amazônia, sob êste aspecto, não vale o segmento do litoral que vai de Cabo Frio à Ponta do Munduba (CUNHA, 1909, p. 4-5).

Sendo darwinista, Euclides julgava inexorável o progresso e a civilização, que absorveria as populações tradicionais amazônicas pelas raças e culturas tidas como superiores. Repovoar, colonizar e escriturar eram os instrumentos para transplantar a civilização para os territórios “bárbaros”.

Parafraseando o Bispo Fr. João de S. José (século XVIII), Euclides expõe sobre os cabocos que encontrou ao longo de sua jornada no Amazonas, opinando sobre as conseqüências da mestiçagem de teor indígena.

[...] o bispo do Grão- Pará, aquele extraordinário fr. João de S. José [...] depois de resenhar os homens e as coisas, “assentando que a raiz dos vícios da terra é a preguiça”, resumiu os traços característicos dos habitantes, dêste modo desalentador: - “lascívia, bebedice e furto.” Passam-se cem anos justos. Procura-se saber se tudo aquilo melhorou; abrem-se as páginas austeras de Russel Wallace, e vê-se que alguma vez elas parecem traduzir, ao pé da letra, os dizeres do arguto beneditino, porque a sociedade indisciplinada passa diante das vistas surpreendidas do sábio - drinking, gambling and lying - bebendo, dançando, zombando - na mesma dolorosíssima inconsciência da vida... Assim, essa indiferença pecaminosa dos atributos superiores, êsse sistemático renunciar de escrúpulos e êsse coração leve para o êrro, são seculares; e surgem de um doloroso tirocinio histórico, que vem da “Casa do Paricá” à “barraca” dos seringueiros. Compulsai os nossos velhos cronistas, com especialidade o imaginoso Padre João Daniel, e avaliareis o travamento de motivos físicos e morais que há muito, ali, entibiam os caracteres. E lêde Tenreiro Aranha, José Veríssimo, dezenas de outros. Nestes livros se espalham, fracionadas, tôdas as cenas de um dos maiores dramas da impiedade na História (idem, p. 11).

O autor narra seu desalento com as tipologias dos habitantes. A história da colonização e o retrospecto sociorracial justificavam descrições como: “vícios da terra”, a “preguiça, lascívia, bebedice e furto”. Sociedades vistas como “indisciplinada(s)”, mestiços “bebendo, dançando, zombando - na mesma dolorosíssima inconsciência da vida...” (idem ibidem).

Conforme teorias sociorraciais apropriadas por Euclides, moralidade, disciplina e convenções sociais eram inatas, característica que os mestiços do Amazonas não possuíam, por causa de seu “sistemático renunciar de escrúpulos”, também por um “coração leve para o erro”, com “travamento de



motivos físicos e morais que há muito, ali, entibiam os caracteres” (idem ibidem).

Na visão positivista e determinista, o autor teorizava sobre o amazônico cruzando fenômenos geográficos, climáticos e sociais. Nesse sentido, o ambiente definiria ou influenciaria a fisiologia e a psicologia do amazônida, produzindo causas e efeitos na degeneração da mestiçagem caboca.

Depois há o incoercível da fatalidade física. Aquela natureza soberana e brutal, em pleno expandir das suas energias, é uma adversária do homem. No perpétuo banho de vapor, de que nos fala Bates, compreende-se sem dúvida a vida vegetativa sem riscos e folgada, mas não a delicada vibração do espírito na dinâmica das idéias, nem a tensão superior da vontade nos atos que se alheiem dos impulsos meramente egoísticos. Não exagero. Um médico italiano - belíssimo talento - o Dr. Luigi Buscalione, que por ali andou há pouco tempo, caracterizou as duas primeiras fases da influência climatérica - sobre o forasteiro - a princípio sob a forma de uma superexcitação das funções psíquicas e sensuais, acompanhada, depois, de um lento enfraquecer-se de tôdas as faculdades, a começar pelas mais nobres... (idem, p. 11).

Assim, as populações mestiças amazonenses tinham a sua “lassidão”, “indolência” e seu “atraso” também justificados pela geografia e clima. Até mesmo inteligência, raciocínio, sensualidade, moralidade e demais virtudes ou malefícios eram justificados como típicas das populações locais, influências do ambiente. Logo, o meio amazônico não mudaria apenas o físico, depauperando a energia do caboco, mas também o caráter virtuoso.

Em tôdas as latitudes foi sempre gravíssima nos seus primórdios a afinidade eletiva entre a terra e o homem. Salvam-se os que melhor balanceiam os fatores do clima e os atributos pessoais. O aclimado surge de um binário de forças físicas e morais que vão, de um lado, dos elementos mais sensíveis, térmicos ou higrométricos, ou barométricos, às mais subjetivas impressões oriundas dos aspectos da paisagem; e de outro, da resistência vital da célula ou do tonus muscular, às energias mais complexas e refinadas do caráter. Durante os primeiros tempos, antes que a transmissão hereditária das qualidades de resistência, adquiridas, garanta a integridade individual com a própria adaptação da raça, a letalidade inevitável, e até necessária, apenas denuncia os efeitos de um processo seletivo. Tôda a aclimação é dêsse modo um plebiscito permanente em que o estrangeiro se elege para a vida. Nos trópicos, é natural que o escrutínio biológico tenha um caráter gravíssimo (idem, p. 28).

A predominância do determinismo geográfico, evolucionismo e Darwinismo Social podem ser identificados nas relações entre clima, geografia e adaptabilidade humana, idealizando a necessidade de uma “raça” que iria comandar e civilizar a Amazônia. Tal “raça”, a do “estrangeiro”, seria o produto



do “processo seletivo” ou da “sobrevivência dos mais aptos” (SPENCER , 1939).

Para Euclides, o progresso e civilização viriam com a extinção da indolência e da degeneração de índios e cabocos, confiando na “eliminação generalizada dos incompetentes” (CUNHA, 1909, p. 28). Esses eram “maus” por natureza, “endêmicos, inaptos, pobres, lascivos, indolentes”. Para o autor, apesar da influência ou determinação do clima, era o “homem” local a causa da falta de progresso, de ciência e de civilidade na região.

Caem-lhe sob o exame incorruptível, por igual, - o tuberculoso inapto à maior atividade respiratória nos ares adurentes, pobres de oxigênio, e o lascivo desmandado; o cardíaco sucumbido pela queda da tensão arterial, e o alcoólico candidato contumaz a tôdas as endemias; o infático colhido de pronto pela anemia e o glutão; o noctívago desfibrado nas vigílias, ou o indolente estagnado nas sextas enervantes; e o colérico, o neurastênico de nervos a vibrarem nos ares eletrizados, descompassadamente, sob o influxo misterioso dos firmamentos deslumbrantes, até aos paroxismos da demência tropical que o fulmina, de pancada, como uma espécie de insolação do espírito. A cada deslize fisiológico ou moral antepõe-se o coretivo da reação física. E chama-se insalubridade o que é um apuramento, a eliminação generalizada dos incompetentes. Ao cabo verifica-se algumas vêzes que não é o clima que é mau; é o homem (idem ibidem).

Foram sob tais concepções de Euclides no Amazonas que as autoridades pautaram-se tanto para refutar, mas especialmente para reafirmar a indolência e degeneração do caboco. O autor opinava sobre o imigrante subsidiado, as esperanças civilizacionais da região, “a própria civilização para o seio adverso e rude dos territórios bárbaros”, com a função de “arrebatar para a civilização a barbaria transfigurada”^{xxii}.

Resta-lhes o encargo maior de justapor os novos organismos aos novos meios, corrigindo-lhes os temperamentos, destruindo-lhes velhos hábitos incompatíveis, ou criando-lhes outros até se construir, por um processo a um tempo compensador e estimulante, o indivíduo inteiramente aclimado, tão outro por vêzes nos seus caracteres físicos e psíquicos que é, verdadeiramente, um indígena artificial transfigurado pela higiene. Para isto o colono, ou o emigrante, torna-se em tôda a parte um pupilo do Estado. Todos os seus atos, desde o dia da partida, prefixo nas estações mais convenientes, aos últimos pormenores de alimentação, ou de vestir, predeterminam-se em regulamentos rigorosos (idem ibidem).

Quanto às relações de trabalho, os noticiários esboçavam o que Nery e Euclides afirmavam. Em 1891, portarias eram expedidas com a finalidade de incentivar imigrações minorando a falta de “braços”, qualidades e o aspecto indolente dos trabalhadores nativos. Eram abertos editais para que os



(...) chefes de famílias que quizerem contractar creadas para seu serviço domestico para (...) assignarem na Secretaria de Polícia um termo em que se obrigue cada um a receber em epocha oportuna uma creada estrangeira (alemã ou belga) com condição de tel-a em casa dando-lhe alimentação, vestuário, tratamento e o salário mensal de vinte quatro mil réis (24\$000), correndo as despesas de transporte por conta dos mesmos, e auxiliados pelo governo ^{xxiii}.

A Portaria, “com o louvável fim de melhorar as condições do actual serviço domestico nesta capital” ^{xxiv} (Manaus), informava que já se encontravam à disposição várias alemãs e belgas regulamentadas pelo Estado. A mesma Portaria foi noticiada vinte e dois dias depois ^{xxv}, ficando evidente os esforços das autoridades para trazerem imigrantes a Manaus, confirmando restrições às populações tradicionalmente locais.

Havia razões para preferências de criadas estrangeiras: “difficilmente nesta capital se encontram boas creadas (...); salário elevado (...); impontualidade (...); contrariedade no seio das famílias” ^{xxvi}. Associado aos motivos declarados, havia o que estava oculto: a visão etnocêntrica de incapacidade do nativo em comparação com as de “boa raça” (CASAL AGASSIZ. Apud: COSTA, 2000, p. 243).

A imagem de nativos inaptos ao trabalho era mostrada pela indisposição do empregador em contratar trabalhadores locais: “PRECISA-SE de menina de 8 a 12 annos, mesmo cabocla, para casa de família. A tratar na avenida Joaquim Nabuco n. 177 – Á” ^{xxvii}. Nas características da candidata exigidas, estava subtendido preferências diversas. Contudo, a menos aceita ou consentida de forma resignada, era a de ser “cabocla”.

Os jornais esboçavam a falta de preferência pelo trabalhador local. Havia causas, como a idéia da falta de hábitos de limpeza e/ou higiene doméstico à altura de seus empregadores: “Precisa-se de uma creada para serviços leves que entenda de cozinha e seja asciada. Prefere-se estrangeira, á tratar na E. Epaminondas n. 30” ^{xxviii}.

Os conceitos de “trabalho” eram diferentes para o amazônico. Este desconsiderava princípios, como: trabalho duro, penoso, que “dignifica” e acumulação material, como revelava Augusto Ximeno Villeroy (1890):

A certeza de que os trabalhadores [locais] não passavam de uma classe inferior, composta de homens rústicos e ignorantes, incapazes de expressar sentimentos sofisticados, de gostos duvidosos e principalmente incapazes de [se] adequar[em] às inovações tecnológicas e as normas de comportamento socialmente impostas como necessárias à inserção de Manaus no mundo modernista e



capitalizado do século XX, suscitou no patronato [amazonense] a necessidade de importar trabalhadores que melhor respondessem aos seus anseios de melhoramento da base produtiva e da raça do homem amazônico^{xxx}.

A partir de equivalências/similaridades, intuitivamente os cabocos passavam a serem vistos como vadios, indolentes, lerdos, apáticos, lascivos e descompromissados.

Assim, a imprensa cooperava na construção de estereótipos, com a função pedagógica de alertar a sociedade sobre as fisionomias do perigo, especialmente quando eram mestiços. Como o caso da prisão de Clarice Nunes de Souza e Raymunda Cavalcante, “duas caboclas taradas na arte da pornographia”^{xxx}.

Mesmo com descontentamentos das elites com o futuro étnico-populacional do Amazonas, especialmente de sua capital, os recenseamentos demonstravam que os índices de “caboclos” tendiam a aumentar.

No censo de 1872, na Província do Amazonas, na categoria “cor/raça”, o “caboclo” era muito superior aos demais, com cerca de 112% superior à de brancos (IBGE). No Censo de 1890, na categoria cor/raça, passava a ser classificado como “caboclo” os indígenas, os índio-descendentes e os mestiços filhos de índio com branco. Por isso, à quantidade de “caboclos” no Amazonas foram acrescentados em cerca de 30% da população da “Amazônia Clássica” (BENCHIMOL, 2009, p. 31). Nos Censos de 1900 e de 1920 foi retirada a categoria “cor/raça”. Mas, conclui-se que a fisionomia, hábitos e costumes cabocos eram majoritários em Manaus e em todo o Amazonas.

Essa evidência física e cultural provocava exigências de transformações étnicas, como retratado pelo Barão de Anna Nery no final do século XIX: “os hábitos sociais da região deverão se transformar bem rapidamente” (NERY, 1979, p. 244).

Euclides da Cunha, em carta a Coelho Neto, ressaltava décadas mais tarde o mesmo teor étnico do discurso de Anna Nery (CUNHA, 1904): “Manaus — ha uma onomatopéia complicada e sinistra nesta palavra — feita do soar melancólico dos cabarés e da tristeza invencível do Bárbaro”.

Euclides denunciava o aspecto selvagem, rude, “as brutalidades das gentes adoidadas” (idem ibidem). Sociedade na maior parte mestiça, que “por si só empesta uma Civilização inteira”, conforme afirmava em carta a Alberto



Rangel (1907). Exigências explícitas de mudança – como as retratadas pelo Barão Anna Nery e Euclides levaram à maioria dos cabocos de Manaus a transculturarem-se para fins de mobilidade social.

Com um cotidiano racializado e hierarquizado, era necessário se apropriarem da percepção que as elites (ditas brancas) tinham do problema sociorracial. “Tinham que fingir que eram brancos” (COSTA, 2007, p. 377), manterem a maior quantidade possível de ideais das elites, respeitando protocolos, etiquetas sociais, cultivando cuidados e discrições, transvertendo hábitos e aparências, objetivando de minorar preconceitos, discriminações e estereótipos, apesar da estampada de híbridos culturais. Em meio à concepção de inferioridade intrínseca, um dos caminhos para ser aceito era através da assimilação (GOULD, 1999, p. 18).

Adotar hábitos, costumes, valores morais, sociais e estéticos das elites eram maneiras de se moldar, minorando rejeições, suspeitas e desqualificações. Assim, seria construía uma caricatura que suavizaria a dessemelhança, imprimindo uma reclassificação na sociedade “civilizada”, com possibilidade de mobilidade na hierarquia social.

Do ponto de vista da criminalidade, da criminalização e da suspeita, através do Diário de Manáos (entre 1890 a 1899) foi possível mapear o envolvimento de populações tradicionalmente amazônicas em situações, como: ataques de índios, delitos de tapuios, furtos, roubos, altercações, embriaguez, assassinatos cometidos por cabocos, entre outros fatos.

Juntamente com olhares sobre a “potencialidade criminológica das raças primitivas”, como o caboco, idéias como indolência, inaptidão e descompromisso permaneceram e foram associadas às características consideradas “ínatas” das “raças” locais. Apesar da Sociedade Eugenia do Amazonas conclamar certa igualdade entre as “raças humanas”, pautando seus objetivos apenas na formação das futuras gerações:

Que nenhum preconceito existindo entre nós sobre qualquer das três raças humanas que, desde os tempos coloniaes, compuzeram a nacionalidade brasileira, neste sentido deve ser banida qualquer idea de controversia a respeito, para tão somente incidir na formação nacional de famílias de “*Prole sã, forte e inteligente*”, constituindo estes predicativos um lemma que por todos será mantido na divulgação pela sociedade nascente^{xxxii}.



Apesar de uma suposta equidade racial, eugenistas do Amazonas reconheciam que “a conquista de um paiz de raça inferior por uma raça superior, que nelle se estabeleça para governal-o, nada tem de extranhavel”^{xxxii}, como também que “os homens de sciencia teem-se occupado do grande problema do aperfeiçoamento das raças humanas”^{xxxiii}.

Logo, controvérsias e dicotomias a parte, permanecia a idéia da necessidade de transformação da “raça” para que o Amazonas tivesse um futuro promissor.

Através dessa trajetória histórica amazonense foi construída a idéia de que o índio, o tapuio e a mestiçagem caboca eram a significação da preguiça, da incivilidade, do fracasso, da incapacidade regional, consideradas inerentes a essas populações tradicionalmente amazônicas.

Indígenas, ribeirinhos, tapuios, curibocas e seus modos de vida – na cidade, nos campos ou nas matas – passavam a ser cotidianamente rotulados. Ficando para a história a idéia de “caboclos mansos, esquecidos do mundo, sem ambição”, “sem vexames, pressa ou afobamento”, tendo como sustento uma “economia extrativa, de menor esforço, do só-chegar-e-apanhar [...]”. Mantendo do “índio a habilidade e os segredos da terra, que só ele sabe; e do civilizado, a sífilis, o alcoolismo, o conceito de inferioridade” (BENCHIMOL, 1977, p. 172). Rótulos adaptados a novos contextos através do tempo. Mas, que persistem tácitos e/ou explicitamente na atualidade.

ⁱ Índios Parintintins. Diário de Manáos, 12 de agosto de 1891. Laboratório de História da Imprensa no Amazonas, LHIA - UFAM.

ⁱⁱ À Pedidos. Rio Madeira. Diário de Manáos, 14 de agosto de 1891. Laboratório de História da Imprensa no Amazonas, LHIA - UFAM.

ⁱⁱⁱ Idem ibidem.

^{iv} Mensagem de Gregório Thaumaturgo de Azevedo, presidente do Estado do Amazonas, 25 de novembro de 1891, p. 6. Arquivo Digital do Centro dos Povos da Amazônia. Manaus – AM.

^v Idem ibidem.

^{vi} Idem, p. 53.

^{vii} À pedidos. Um assassinato na foz do Jutahy. Diário de Manáos, 12 de abril de 1892. Laboratório de História da Imprensa no Amazonas - UFAM.

^{viii} Bispado do Amazonas. Diário de Manáos, 27 de agosto de 1891. Laboratório de História da Imprensa da UFAM.

^{ix} Mensagem de Eduardo Gonçalves Ribeiro, presidente do Estado do Amazonas, 25 de março de 1895, p. 3. Arquivo Digital do Centro dos Povos da Amazônia. Manaus – AM.

^x Idem ibidem.

^{xi} Mensagem de Eduardo Gonçalves Ribeiro, presidente do Estado do Amazonas, 25 de março de 1895, p. 4. Arquivo Digital do Centro dos Povos da Amazônia. Manaus – AM.

^{xii} Idem ibidem.

- ^{xiii} Mensagem de Eduardo Gonçalves Ribeiro, presidente do Estado do Amazonas, 01 de março de 1896, p. 33. Arquivo Digital do Centro dos Povos da Amazônia. Manaus – AM.
- ^{xiv} Mensagem do Governador Fileto Pires Ferreira. Catechese e civilização dos índios. (1898), p. 40, 41. Acervo do Centro Cultural dos Povos da Amazônia. Manaus-AM.
- ^{xv} Benefício da Civilização! Diário de Manáos, 23 de fevereiro de 1893. Laboratório de História da Imprensa da UFAM.
- ^{xvi} Directoria Geral dos Indios do Estado do Amazonas. In: Mensagem do governador do Estado Silvério José Nery, 10 de junho de 1901, p. 394 -395.
- ^{xvii} Idem ibidem.
- ^{xviii} Idem ibidem.
- ^{xix} Mensagem de Gregório Thaumaturgo de Azevedo, presidente do Estado do Amazonas, 15 de setembro de 1891, p. 8. Arquivo Digital do Centro dos Povos da Amazônia. Manaus – AM.
- ^{xx} Ciências, Letras e Artes. Diário de Manáos, 10 de janeiro de 1893. LHIA.
- ^{xxi} “Pessoal de Arrelia”. Jornal do Commercio, 19 de abril de 1906.
- ^{xxii} Sociedade Eugénia do Amazonas. Revista Amazonas Medico. Órgão oficial da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Amazonas. Anno II. V. II. N. 8. Manaus: Imprensa Publica, 1919, p. 200. Centro Cultural dos Povos da Amazônia.
- ^{xxiii} Serviço Doméstico. Diário de Manáos, 23 de outubro de 1891. LHIA - UFAM.
- ^{xxiv} Idem ibidem.
- ^{xxv} Secretaria de Polícia. Contracto de creados. Diário de Manáos, 15 de novembro de 1891.
- ^{xxvi} “Serviço domestico”. Diário de Manáos, 23 de outubro de 1891.
- ^{xxvii} Jornal do Commercio. 30 de maio de 1914. Arquivo de Jornais do IGHA.
- ^{xxviii} Jornal Amazonas. 15 de junho de 1915.
- ^{xxix} Mensagem do Presidente do Estado, Augusto Ximeno Villeroy, 1890 , p. 65. CCPA.
- ^{xxx} Duas linguarudas de força. Coisas policiais. Jornal do Comercio, 11 de novembro de 1917.
- ^{xxxi} Revista Amazonas Medico. Órgão da Sociedade de Medicina e Cirurgia do Amazonas. Sociedade Eugénia do Amazonas. Manáos: Imprensa Pública, 1919, p. 200-201. CCPA.
- ^{xxxii} Idem, p. 201.
- ^{xxxiii} Idem, p. 202.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). *Sociedades Caboclas Amazônicas*. Modernidade e invisibilidade. São Paulo: FAPESP, 2002.
- BENCHIMOL, Samuel – 1923. *Amazônia – Formação Social e Cultural*. Manaus: Editora Valer / EDUA, 1999.
- BENCHIMOL, Samuel. *Manaus*. O crescimento de uma cidade no Vale Amazônico. In: Revista do INPA Raízes da Amazônia, ano I. V. 1, n. 1, Manaus: INPA, 2005, 135 – 159;
- Carta de Euclides da Cunha a José Veríssimo, Manaus, 13 de janeiro de 1905. Disponível em « <http://www.culturabrasil.org/zip/correspondencia.pdf>».
- Carta de Euclides da Cunha a Coelho Neto. Manaus, 10 de março de 1905. Disponível em « <http://www.culturabrasil.org/zip/correspondencia.pdf>» Carta de Euclides da Cunha a seu pai. 30 de dezembro de 1904. Disponível em « <http://www.culturabrasil.org/correspondencia.htm> »
- Carta de Euclides da Cunha (no Rio de Janeiro) a Alberto Rangel residente em Manaus (autor de Inferno Verde). Rio, 10 de dezembro de 1907.



Correspondência de Euclides da Cunha. Disponível em « <http://ascartasdeeuclides.blogspot.com/2010/05/rio-10-de-dezembro-de-1907-alberto.html> ».

COMAS, Juan (et. Al.) *Raça e Ciência I*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1970.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 8. ed. Revisada e ampliada. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 2007.

COSTA, Hideraldo Lima da. *Amazônia: paraíso dos naturalistas*. Amazônia em Cadernos, Manaus, n. 6, p. 229-270, jan./dez.2000.

CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*, 1909, p. 4 - 5. Disponível em «<http://www.aliteratura.kit.net>».

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Intenção e Gesto: pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927 – 1942*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.

GOULD, Stephen Jay. *A Falsa Medida do Homem*. Tradução Valter Lellis Siqueira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LIMA, Araújo. *Amazônia. A terra e o Homem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.

LIMA, Deborah de Magalhães. *A Construção Histórica do Termo Caboclo*. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. Novos Cadernos NAEA Vol. 2, n. 2, dezembro 1999. Disponível em «<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365>».

LIMA, Nísia Trindade & HOCHMAN, Gilberto. *Condenado pela Raça, Absolvido pela Medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da Primeira República*. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/CCBB, 1996.

MARTINS, Luiz Carlos. *O Norte Apagado: Algumas Formas de Materialização Discursiva do Silenciamento do Indígena e do Caboclo da Amazônia Brasileira*. Simpósio “Discurso” do II Seminário de Análise de Discurso, novembro de 2005, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em « http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no2/norteapagado_luizcarlos.pdf ».

MELO, Lucilene Ferreira de; PINTO, Renan Freitas. *O Migrante rural e a reconstrução da identidade do imaginário na cidade*. In: OLIVEIRA, José Aldemir.

-
- ALECRIM, José Duarte; GASNIER, Thierry Ray Jehlen. Cidade de Manaus. Visões interdisciplinares. Manaus: EDUA, 2003.
- NERY, Frederico José de Santana, Barão de Santana. *O País das Amazonas*; tradução Ana Mazur Spira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1979;
- PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. *Visões da Cabanagem*. Manaus. Editora Valer. 2001.
- PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no conflito no porto de Manaus (1899-1925)*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 1999.
- RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. *Andirá*. Memórias do cotidiano e representações sociais. Manaus: EDUA, 2004;
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.
- SCHWARCZ, Lílian Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUSA, Ardo Alexandre Santos de. *Agassiz e Gobineau – as Ciências contra o Brasil Mestiço*. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2008;
- SPENCER, Herbert. *Do Progresso – sua lei e sua causa*. Tradução Eduardo Salgueiro. Digitalização de edição em papel, Editorial Inquérito, Lisboa, 1939. Disponível em «<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/progresso.html>».
- SKIDMORE, Thomas E. tradução de Tina Amado. Instituto de Estudos Avançados da USP. Caderno de Pesquisa, São Paulo, n. 79, nov. 1991.
- VICENTINI, Yara. *Cidade e História na Amazônia*. Curitiba: Ed. UFPR, 2004;