

A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia

Fábio Fonseca de Castro

Universidade Federal do Pará

RESUMO: O artigo discute como os caboclos amazônicos são representados pela etnografia, história, literatura e pelo senso comum da região, assinalando como, nesses diversos corpora discursivos, está presente certa ambivalência, estruturadora do padrão narrativo que a sociedade amazônica usa quando se refere a eles. Categoria social de representação ou tipo ideal constituído na história amazônica, os caboclos seriam uma anti-identidade, ou melhor, uma identidade paradoxal, denegativa. Uma questão que só tem sentido na violência simbólica que os institui como sujeito social.

PALAVRAS-CHAVE: Caboclos, Amazônia, identidade, violência simbólica.

1. Uma identidade imposta e a violência simbólica da história

Caboclo – tal como *sertão, mata, morro, bicho* – é uma dessas palavras que, no Brasil, possui uma imensa variedade de sentidos, aparentemente pertencendo a uma dimensão metafísica da cultura nacional que procura enunciar a própria cosmologia dos brasileiros. Tais palavras são essencialmente contraditórias em seu leque semântico. Têm origem conturbada, por vezes diferentes etimologias, e, sobretudo, emprego errôneo, rico, não poucas vezes tenso. Câmara Cascudo, no seu *Dicionário do Folclore*

Brasileiro (1954), considera a palavra “caboclo” como vinda do tupi, onde *caá* = mato, monte, selva e *boc* = retirado, provindo, oriundo. Pereira da Costa (1975, p. 12), citando Teodoro Silva, acompanha essa interpretação dizendo que *caa-boc* significa “o que vem da floresta”. Já nessa formação dá-se ao termo seu caráter peremptório, na medida em que, no imaginário brasileiro, mato, mata, equivale a todo mistério, a toda assombração, a toda visagem. A criatura que, assim, é saída da mata, advém, qual caopora elucidado, do universo fantástico, temido e, algumas vezes, recusado.

Ferreira (1971), por sua vez, sugere que a expressão vem de *kari'boka*, termo tupi que quer dizer “filho do homem branco” – ou seja, do que dormiu com a mulher indígena. Grenand et Grenand (1990, p. 27), com base em escritos da segunda metade do século XVII, sugerem que o termo foi usado, primeiramente, pelos índios Tupi do litoral, que com ele designavam os seus inimigos, habitantes do interior, ou seja, da mata.

O século XIX consubstanciou diferentes leituras para o termo: uma delas, a mais pragmática, do ponto de vista da violência do processo colonial – porém, também, uma das menos plausíveis, do ponto de vista etnográfico – é a que explica os caboclos como a população decorrente do cruzamento da “raça branca” com a “raça índia”, ou melhor, do *homem branco* com a *mulher indígena*, como é, um tanto maniqueisticamente, colocado. Ideia simplificadora ao extremo, essa proposição, na verdade um biologismo reducionista útil aos interesses colonialistas ainda em vigor no Brasil¹, conformou alguns discursos totêmicos do pensamento brasileiro, gerando muitos mal-entendidos. Há uma forte caracterização segregatória e discriminatória nesse conceito, que se reflete no discurso e nas políticas correspondentes a como, historicamente, minorias étnicas têm sido representadas pelo campo de poder dominante.

A dimensão segregatória do termo já tinha eficácia no período colonial, como revela Câmara Cascudo quando lembra que a simples palavra

“foi vocábulo injurioso e El-Rei D. José de Portugal, pelo alvará de 4 de Abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem aos filhos indígenas de caboclos” (1972, p. 192).

Nomear essa identidade étnica, ao mesmo tempo compósita, dispersa e massiva, e contra sua própria compreensão, desejo de significação ou processo de representação, constitui uma violência simbólica das mais importantes para a formação da sociedade amazônica contemporânea.

Violência porque foi uma identidade imposta. Imposta pela hesitação da lógica colonial, eternamente perdida entre um pragmatismo mercantilista que via as populações amazônicas como um recurso econômico e uma moral religiosa que as via como um desafio de redenção. Porém, também, hesitação da prática científica, que apenas muito tardiamente começou a nomeá-los.

Durante muito tempo bem pouco se falou sobre eles. As palavras de “Amazon Town”, de Wagley, publicadas em 1953, e as palavras paralelas de Eduardo Galvão (1955), precisaram de décadas para serem assimiladas. Ecoaram por décadas de uma maneira tímida e distópica. As razões disso? Nugent (2006) aponta algumas:

1. A intransigência do ponto de vista europeu e norte-americano quanto à substituição de uma paisagem natural neotropical por uma visão mais cuidadosa e problematizada da paisagem social;
2. O fato de que os relatos mais atraentes sobre os campesinatos do Novo Mundo [...] demonstrarem uma relação entre o capitalismo agrário e o comercial com base na produção da *plantation*, praticamente inexistente na Amazônia [...];
3. [O fato de que] Os campesinatos amazônicos não eram pós-indígenas (ao contrário da região andina, por exemplo, ou da Mesoamérica) [...];
4. [O fato de que] Amazônia era uma fronteira tanto em re-

lação ao Estado quanto à economia mundial. Ela não foi integrada à formação do Estado e, mesmo durante o ciclo da borracha, as relações cruciais se davam entre a Amazônia e os mercados internacionais, sem quase nenhuma intervenção do Estado brasileiro (Nugent, 2006, p. 34).

Essas razões explicam a vacância de um movimento de interpretação segundo modelos consolidados e práticas antropológicas de evidênciação do outro. Afinal, a concomitância de raízes indígenas e não indígenas das sociedades caboclas amazônicas as tornaram, ao olhar da antropologia, sociedades “não autênticas” (Nugent, 2006, p. 34). Porém, não dizem tudo sobre a invisibilidade dos caboclos. Apontam para razões científicas, mas, não sendo essas razões, necessariamente, ou mesmo correntemente, apropriadas pela prática social dos agentes a quem nomeiam, elas não podem explicar o silêncio dos caboclos a respeito deles mesmos.

A um silêncio dos outros sobre os mesmos parece se somar um silêncio dos mesmos sobre si próprios. Ou melhor, uma fala silenciosa que se produz, aparentemente, do silêncio dos outros.

Tratar-se-ia, aparentemente, de uma identidade à revelia. Tanto mais porque seu valor heurístico estava centrado na evocação de imensa carga negativa. Nem índios, nem brancos, os presumíveis caboclos, a despeito de serem muitíssimos, ficaram por longo tempo à parte, abjetos, da soma dos discursos identificatórios do universo amazônico. Não obstante constituírem, aos olhos do próprio discurso que os nomeia, o fluxo cultural mais variado e rico desse universo, razão pela qual o século XX encontrará motivos para elaborar elogios e imaginar, no caboclo, tipos ideais centrais para uma identidade regional.

A identidade dos caboclos é uma contraidentidade. Caboclo é um termo depreciativo usado para indicar pessoas que não se sabiam com a mesma identidade e que pertenciam à escala mais baixa da sociedade colonial amazônica. Não obstante, presente no tecido intersubjetivo

dessa sociedade, por meio de uma equação complexa, o termo acabou sendo usado por essa mesma população para se autorreferir em relação às expectativas do dominador. A carga simbólica negativa, longe de se tornar positiva, se tornou de-negativa, ou seja, passou a ser reconhecida como tal e a veicular um tipo de violência simbólica que se assemelha à autocensura, prenhe de um sentimento confuso que ora pertencia à vergonha, ora à culpa, ora ao saber-se inferior.

O lugar social ocupado pelo caboclo na escala de tipos humanos e sociais amazônicos é determinado pela longa tradição segregatória que o envolve. Ainda que possua uma participação ativa no modo de produção regional, o caboclo – aqui visto, ainda, como uma categoria social difusa – estaria no final da escala social dessa região, sendo superado, até mesmo, muitas vezes, por grupos humanos recentemente imigrados, atraídos pelos grandes projetos desenvolvimentistas impostos à região a partir do final da década de 1960 ou pela oferta muitas vezes imaginária de trabalho e renda em garimpos ou empreendimentos agrícolas.

Segundo Wagley, por exemplo, o “caboclo” amazônico só existe no conceito dos grupos de status mais elevado referindo-se aos de status inferior (1976, p. 105). Morán explicita essa localização social mítica mencionando que: “the caboclo is someone whom the speaker views as a person in the lower status position than himself” (1974, p. 144), e, de forma semelhante, Cardoso de Oliveira conceitua: “O caboclo é, assim, o Tükúna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco” (1996, p. 117).

Nas duas últimas colocações têm-se, na verdade, o mesmo teorema elaborado por Wagley (1957), por meio do qual se compreende o termo caboclo como uma categoria social relacional – ou seja, que o termo se refere não a uma condição étnica, mas sim a uma formação discursiva. Lima (1992 e 1999) explica essa condição:

Na região amazônica, o termo caboclo é também empregado como categoria relacional. Nessa utilização, o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra numa posição social inferior em relação àquela com que o locutor ou a locutora se identifica. Os parâmetros utilizados nessa classificação coloquial incluem as qualidades rurais, descendência indígena e “não civilizada” (ou seja, analfabeta e rústica), que contrastam com as qualidades urbana, branca e civilizada. Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclos. O termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica em relação ao locutor ou à locutora. Nesse sentido, a utilização do termo é também um meio de o locutor ou a locutora afirmar sua identidade? Não cabocla ou branca (1999, p. 7).

Nesse sentido, o termo caboclo equivale a um pronome de tratamento que o superior, à guisa de demarcar sua condição social privilegiada, utiliza para referir o inferior. Por mera oposição, subjetivamente construída, advoga para si, indiretamente, a condição privilegiada de pertencer ao campo social do colonizador, do “branco”, do “civilizado”.

Parto também desse teorema, não o considerando como um *grupo social*. Porém, prefiro também não o tratar como *categoria social*, tal como proposto por Lima, mas enquanto *tipo ideal*: uma categoria sim, mas uma categoria discursiva, classificatória, cujo sentido está numa intersubjetividade em produção mais que numa subjetividade constituída. Não considero o caboclo como uma categoria biótica, ou como um cidadão com status social “mestiço”. Observo-o em sua condição antrópica, social e subjetivamente conformada por representações culturais denegativas. Observo-o como tipo ideal para analisá-lo com as próprias categorias de subjetividade social que conformam sua exclusão e sua inclusão no cenário social amazônico.

Essa proposição leva ao debate sobre a identidade enquanto repre-

sentação social ambivalente. A questão sobre a identidade dos caboclos dimensiona-se na sua visibilidade-invisibilidade ideal. Seria uma questão que só tem sentido na própria violência simbólica constituída.

Identidade paradoxal, uma identidade denegativa – aquela que se nomeia pelo que não é – seria ela possível? A indagação procede ao se constatar a soma de discursos pacificadores dessa violência simbólica: a soma de discursos que buscam superar a violência simbólica instituída pelo processo de aceitação da identidade forjada, de maneira consciente ou não. Por exemplo, os caboclos já foram tematizados pela etnografia, história, literatura, religião, documentação da administração pública e por outros vários discursos, antigos e atuais.

2. As representações eruditas sobre os caboclos

Por sua natureza descritiva, a etnografia é o *corpus* discursivo que mais enfaticamente busca uma objetivação da condição humana dos caboclos. De um modo geral é possível observar duas grandes epocalidades no discurso etnográfico sobre os caboclos: uma primeira fase marcada pelos relatos de sertanistas, naturalistas e viajantes que percorreram a Amazônia entre os séculos XVIII e XX, e uma segunda fase, inaugurada pela dedicação de Eduardo Galvão (1955) e Charles Wagley (1953) ao tema, uma fase rica em colaborações e críticas decorrenciais, que se prolonga da década de 1940 até os dias atuais.

Essa segunda fase pode ser dividida em diferentes momentos, para os quais utilizamos a periodização construída por Adams *et al.* (2006). De início as obras de Wagley e Galvão, que conformam o marco fundador dos estudos posteriores. Seus trabalhos, como demonstram Adams *et al.* (2006, p. 18) são marcados pelo culturalismo norte-americano, pelo particularismo histórico boasiano.

A geração seguinte de estudos sobre o campesinato caboclo ressalta a matriz da ecologia cultural stwerdiana, caracterizada por seu funcionalismo, sua a-historicidade e seu determinismo ecológico. Fazem parte dessa geração os trabalhos de Eric Ross (1978), Emílio Morán (1981), Eugene Parker (1981), Lourdes Furtado (1987), Heraldo Maués (1990), Angélica Motta-Maués (1993) e Richard Pace (1997). Ainda que Ross (1987) empreenda uma interpretação do meio-ambiente da qual não deixam de estar presentes elementos históricos, essa geração retratou os caboclos como um modelo de população tradicional, na qual outras diferentes populações poderiam ou não ser encaixadas, contribuindo para mitificar ainda mais os caboclos. Esse paradigma está presente, por exemplo, em Parker (1985), que percebe os caboclos: “at the center stage in the human theatre of Amazonia, constitute a vital storehouse of knowledge regarding adaptive strategies employed in response to the complex and heterogeneous ecology of the region” (1985, p. xviii), num artigo publicado numa coletânea prefaciada por Wagley. Resultado tardio do determinismo antropológico norte-americano, encabeçado pela escola de Betty Meggers (1979) e que teve como sucessores, parciais ou integrais, os diversos estudos no campo da ecologia cultural, do determinismo ecológico, da biosociologia etc. Trata-se, em síntese, de uma visão utilitarista, pragmática, influente, de alguma forma, na cena intelectual brasileira e amazônica. Essa coletânea de artigos, organizada por Parker (1985), reúne artigos provenientes de diferentes áreas, da historiografia à socioagronomia, legitimando o paradigma utilitarista realçado acima na sua citação.

Depois desse momento, ainda seguindo a periodização de Adams *et al.* (2006) houve alguma influência da ecologia política e da análise institucional, que leram o caboclo num papel social ativo e dinâmico, já não mais a-histórico, retratando-o nas suas unidades de produção e nas suas escolhas de gerenciamento dos seus recursos, espaço e relações econômicas e sociais.

Fizeram parte desse momento os trabalhos de Hugh Raffles (2001) e, com forte influência do marxismo cultural britânico, as colaborações de Mark Harris (1996, 1998a, 1998b, 1999, 2001), David Clery (1993) e Stephen Nuggent (1993, 1994, 1997).

A confluência dessas duas tradições acabou criando uma etapa mais contemporânea, bastante diversa, bem demarcada por autores nacionais. Um mapeamento dessa etapa atual incluiria os seguintes grupos de autores:

- Os que enfatizam práticas de manejo e formas de posse da terra, identificando os caboclos como produtores rurais, dentre os quais Brondízio & Siqueira (1997), Fraxe (2004) e Adams *et al.* (2005);
- Os que utilizam a ecologia política e a análise institucional na sua análise, como Lima (1992), Siqueira (1997), Murrieta *et al.* (1999), Castro (1999), Futema (2000) e Winkles Prins (2001, 2002);
- Os que observam os caboclos na sua identidade sócio-econômica e política, como Lima (1992, 1999), Furtado (1993), Alencar (1994), Simonian (1995), Lima *et al.* (2000), Lima & Pozzobon (2001) e Furtado et Quaresma (2002);
- Os que verticalizaram os modelos ecológicos funcionalistas, usando a ecologia comportamental, como Begossi (2004);
- Os que focalizam processos ligados a práticas cotidianas e a motivações culturais subjacentes, como Murrieta (2000, 2001a, 2001b) e Harris (2000);
- Os que enfatizam padrões biológicos nos processos de mudança experimentados pelas populações, como Silva & Eckhardt (1994), Silva (1995), Silva *et al.* (1995), Siqueira (1997) e Adams (2002).

Uma variação da pesquisa etnográfica sobre os caboclos é empreendida nos trabalhos que descrevem a inserção da figura do caboclo no discurso religioso amazônico. Essa dimensão é observada por Câmara Cascudo (1951, 1952) e Véronique Boyer (1999). Boyer analisa a cate-

goria simbólica do caboclo nos cultos de possessão de Belém, tomando por base os trabalhos de Câmara Cascudo a respeito da pajelança e outros cultos religiosos semelhantes. A hipótese de trabalho Boyer é a de que o discurso religioso popular paraense funde diversas categorias de entidades que, em outras regiões, permanecem separadas (1999, p. 30), evocando o caboclo como sua figura central (1999, p. 30) e conferindo-lhe todo o destaque nessa religiosidade.

Ao comparar a figura do pajé índio-caboclo paraense com os curandeiros nordestinos, Câmara Cascudo observa a atribuição de fama àqueles por sua sabedoria e potência mágica, sendo comum que os mestres de catimbó do nordeste afluíssem à Amazônia para aprender novas técnicas e mistérios. Boyer compreende esse fenômeno de valoração como um sintoma da invisibilidade inerente aos caboclos: misteriosos em razão de sua “distância”, *invisíveis*, portanto, acabam por ganhar em status.

Para além do campo das ciências sociais, há dois corpora discursivos que tematizam o caboclo. São duas plataformas de fala paralelas e que dialogam constantemente entre si, possuindo meios próprios de expressão, mas conformando um mesmo campo social. São eles o debate público e a literatura. O debate público é um campo intelectual e ao mesmo tempo político, associado também a uma reflexão sobre o desenvolvimento. Porém, é um campo discursivo essencialmente interno, movido pelas elites amazônicas em torno de projetos de ação governamental ou de condição estrutural do Estado, normalmente com consequências sobre a vida cotidiana da região. A literatura, por sua vez, atua, na Amazônia, como um espaço de reflexão com escassos encadeamentos sociais imediatos, poucas condições de participação efetiva das cenas de poder. Porém, seu impacto é grande na sua longa duração, porque confere legitimidade – ou não – a todos os processos sociais experimentados posteriormente.

O debate público sobre os caboclos foi central nas décadas de 1970 e 1980 do século XIX, quando se tematizou a necessidade de fomentar

a imigração para dar à Amazônia a mão de obra que a região tanto carecia. Enquanto alguns autores clamavam pela necessidade de fomentar a atração de mão de obra qualificada e europeia – e, outros, a mão de obra nordestina, politicamente mais passiva e barata – outros lembraram que a mão de obra falante já estava presente no espaço amazônico, sendo constituída, justamente, pelos caboclos, com o mérito de eles terem o conhecimento e a vivência da floresta.

Um desses defensores da mão de obra cabocla foi o próprio bispo do Pará, d. Antônio Macedo Costa, um ardoroso defensor de uma identidade cabocla enquanto unidade familiar amazônica básica. Martins (2005) mostra como o bispo do Pará durante a primeira fase do ciclo do látex, dom Antônio Macedo Costa, foi influenciado pelas idéias do pensador católico F. Lamennais na formação de seu pensamento sobre as populações caboclas. Para Lamennais o capitalismo, a propriedade privada e a exploração do homem pelo homem causaram uma situação de miséria social que precisava ser combatida pela Igreja, e o método que propunha para isso era a criação de um sistema de comunidades agrícolas. A ideia foi apropriada pelo bispo paraense, preocupado, segundo Martins, com “o dever dos povos da Amazônia, que também estariam sofrendo com a exploração da borracha e dos comerciantes locais, tidos como servos das demandas industriais européias (Martins, 2005, p. 10)”. Esse pensamento do bispo, tornado programático com a publicação, em 1884, de *Amazônia: Meio de desenvolver sua civilização*, bem como nos seus diversos escritos no jornal católico *Estrela do Norte*, tinha a seguinte ordem de argumentos: a expulsão dos jesuítas, em 1759, paralisou os diversos projetos de aglutinação das populações indígenas e ribeirinhas em povoações cristãs e produtoras de riquezas; isso resultou no problema social maior da Amazônia, porque dispersou na floresta uma massa improdutiva e prejudicou o abastecimento das vilas e cidades; isto considerado, a solução seria reorganizar essas populações dispersas em novos núcleos agrícolas.

Há, ainda, uma outra dimensão: o “homem amazônico” – indígenas e ribeirinhos – não era sequer considerado como mão de obra por uma imensa parte da sociedade local. Isso fica muito claro no debate histórico sobre importar mão de obra ou utilizar a mão de obra disponível. Esse debate, centrado na discussão sobre a conveniência e a utilidade desse “homem amazônico”, acaba sendo um elemento intersubjetivo atualizador e, portanto, catalizador, do processo de denegação do caboclo.

A um tempo, esse debate discutirá a importação de mão de obra estrangeira – e, nesse debate, Macedo Costa tomou uma posição veementemente contrária à aceitação de imigrantes suíços e norte-americanos, por seu protestantismo – e, a outro tempo, sobre a conveniência da importação de mão de obra nordestina. Esses debates apaixonaram Belém, e constam praticamente de todos os relatórios da Presidência provincial, produzidos durante o ciclo do látex. Necessariamente aí porque o extrativismo gerava um paradoxo econômico notado por todos os agentes desse debate: o custo social de produção da borracha, por seu aspecto extrativista, gerava não o desenvolvimento, mas o impedimento do mesmo. A Macedo Costa, como para muitos outros de seus contemporâneos, a economia seringueira visava exclusivamente o lucro pelo lucro e por isso não fixava a mão de obra e nem contribuía para resolver a questão da demanda interna. Contra isso, ele propunha exatamente o contrário: “O homem deve apegar-se ao solo e à propriedade, cultivar sua lavoura, organizar sua família e o trabalho” (Macedo Costa, 1884, p.10, *apud* Martins, 2005). O projeto do Cristóforo, um navio que levaria doze padres missionários pelos rios amazônicos, a partir de Belém, num trabalho de evangelização cujo objetivo era exatamente norteado por essa perspectiva, traduz esse projeto. Efetivamente, há uma grande nostalgia, em Macedo Costa, quanto ao projeto missionário pré-pombalino, e esse sentimento era partilhado, em seu tempo, por parte importante do clero local.

Esse projeto tematiza o caboclo e tem a coragem de situá-lo como a base potencial de uma sociedade cristã, familiar e, sobretudo “civilizada”, na Amazônia. Conquanto fosse evangelizado.

Trata-se de um pensamento que pertence, no cenário político da época, como conservador, ou ultramontano. Padres pertencentes a famílias importantes do período, como Honorato Corrêa de Miranda, Felix Vicente de Leão e Gustavo Augusto da Gama e Costa, bem como cidadãos com destaque no debate público, como Joaquim Raymundo de Lamare, Pedro Vicente de Azevedo e Abel Graça, todos eles ex-presidentes ou vice-presidentes da Província, apoiavam o bispo em sua causa. Contra eles se insurge, no que tange à questão cabocla, outro pensamento, que terá polos tanto conservadores como liberais. Esse outro pensamento, na sua dinâmica conservadora, foi representado pelo advogado constitucionalista Samuel Wallace MacDowell, que advogou, na década de 1870, por meio de seu jornal, *A Regeneração*, uma redução – a princípios constitucionais – dos projetos do bispo de expandir a influência da Igreja amazônica no seu papel evangelizador-educador.

Na sua dinâmica liberal, a oposição ao pensamento de Macedo Costa foi ilustrada, principalmente, pelo intelectual José Veríssimo, um crítico veemente do ensino promovido pelo clero, bem como do projeto evangelizador em geral, o qual acusava de ter contribuído para a degeneração mental dos povos amazônicos. Defensor de uma colonização europeia, Veríssimo acreditava que os caboclos eram, essencialmente, um povo amolecido pela natureza amazônica e, assim, despreparado para a civilização. Seria preciso cruzá-lo com raças superiores.

A imagem do caboclo começa a ser redimensionada com o crescimento da economia seringueira. Fatores sociais concorrem para isso, na medida em que o modo de produção da borracha amazônica foi configurado, em grande parte, a partir da experiência de coleta e manejo das matas de várzea pelos caboclos da várzea estuarina. Weinstein (1985) assinala o

ciclo do látex² como o período de afirmação definitiva do modo de vida caboclo. O essencial é que, estando a população rural amazônica, com sua economia familiar, no núcleo produtor de um sistema econômico de crescimento tão acelerado e importância tão definitiva para a região, foi natural que a figura do caboclo ganhasse certa visibilidade.

Depois da presença de dom Antônio Macedo Costa, outros autores se sucederam no debate, num momento em que a imigração nordestina e europeia³ era um dos instrumentais do crescimento econômico da região, fazendo com que a discussão sobre “a qualidade da mão de obra” disponível fosse corrente nos círculos de Belém. Dentre os intelectuais que continuaram esse debate, estava Vicente Chermont de Miranda, mais conservador, que quase chegava a defender medidas profiláticas para as populações ribeirinhas e que sintetizava a percepção mais segregatória das velhas elites e José Veríssimo, que compreendia os caboclos como, exclusivamente, os descendentes dos povos indígenas. A visão de Chermont de Miranda é sintetizada no verbete “caboclo”, do seu “Glossário Paraense”, publicado em 1908:

Caboclo, s.m. – Tapuio ou mestiço que já não se exprime no, completamente esquecido, nheengatu materno: ombreia com a degenerada e entorpecida raça conquistadora, calça lustrosas botinas, ostenta rutilantes gravatas, dança polcas e valsas, chega a ser coronel ou doutor, adquire maneiras cortesãs, mas sob a apatia atávica muito esconso, sopita o ódio de raça. Orgulhando-se de pertencer à estirpe tupi despreza soberanamente o africano e seus mestiços (1988 [1908], p. 12-13).

De acordo com Veríssimo, por sua vez, a população rural amazônica era formada por dois grandes grupos, tapuios e caboclos, este último significando não um grupo miscigenado, mas sim o “índio civilizado”. O grupo miscigenado, a seu ver, deveria ser chamado curiboca ou mameluco.

Esse debate foi atualizado nas décadas de 1920-30 por meio das obras de Alfredo Ladislau (1923) e Viana Moog (1936). O primeiro, no seu livro *Os mongos-malaios e os sertanejos* estabelece uma comparação entre as duas populações, procurando comprovar a “superioridade” da segunda. Reproduz o estereótipo do caboclo como indivíduo indolente e preguiçoso (1971 [1923], p. 74) e procura construir uma sociologia da Amazônia que, ao desenhar o sertanejo como uma população que rapidamente dominou o espaço local e alcançou um status social superior aos nativos, se demonstrou falsa e frágil. Bem ao contrário, a população de imigrantes nordestinos, que, segundo Santos (1980, p. 99) variou de 300 mil a 500 mil até 1910, não foi poupada, pela população local, de preconceitos e de estereótipos negativos – brabos, colonos, arigós, cearenses etc.

Ladislau influenciou a intelligentsia belemense das décadas de 1930-40, que, muito crítica dos processos históricos amazônicos, adotou o título de um de seus romances, *Terra Imatura*, como nome de uma revista que marcou época no Pará. Essa publicação, criada em 1938 e editada pelo acadêmico de direito Cléo Bernardo de Macambira Braga, reuniu uma série de jovens intelectuais cuja obra constituiu uma longa reflexão sobre as relações entre a paisagem amazônica e o homem regional, dentre os quais Adalcinda e Celeste Camarão, Dulcinéia Paraense, Mirian Moraes e Ruy Barata. Na reflexão desses autores estava presente um desejo de valorizar o homem e o espaço amazônicos, mas também havia uma crítica, ainda que algumas vezes dissimulada, da indolência do personagem caboclo.

Na obra de Ladislau dois personagens dialogam a respeito das condições de desenvolvimento da Amazônia. Concordam que o ambiente é difícil, e um deles desenvolve a ideia de que a população local, formada por caboclos, é “incapaz de empreender a dura tarefa de domesticar uma natureza resolutamente selvagem” (Ladislau, 1971 [1923], p. 17), afirmando que a terra é “imatura” e que precisa, por isso, da injeção de um sangue mais forte, representado, no caso, pelo nordestino.

Viana Moog, por sua vez, fazia o raciocínio inverso: em *O ciclo do ouro negro* também compara as duas populações, embora sem fazer, a respeito delas, tal como Ladislau o fizera, considerações sobre suas qualificações morais e intelectuais. Compreende o caboclo amazônico simplesmente como uma miscigenação vitoriosa, perfeitamente inserida no seu espaço de entorno, enquanto o nordestino imigrante precisava enfrentar os desafios naturais da paisagem diferenciada. Moog também procura diferenciar os caboclos entre si, construindo uma classificação em três subgrupos: os mongo-malaios dos quais fala Ladislau; os mamelucos, conforme as descrições feitas pelo naturalista Louis Agassiz (1975) em 1865-66; e os caboclos genuínos, representados pela população mestiça. Dessa maneira, Moog se opõe a Veríssimo, que considerava os caboclos, de acordo com o que vimos, como sendo, apenas, os descendentes da população indígena aculturada. Na verdade, o pensamento de Moog segue o referencial da teoria da miscigenação, então em voga, que tem seu centro na ideia de que a fusão de “raças” constitui o movimento essencial da sociedade brasileira, sendo positiva em seus diversos aspectos.

A intelectualidade paraense desse tempo, inclusive o grupo da revista *Terra Imatura*, tinha o propósito de discutir o futuro econômico e social da Amazônia à luz da decadência da região, após a falência do ciclo econômico da borracha. Desejava encontrar alternativas para a região, mas sabia que a solução não viria de fora, como antes, pois a lógica da demanda se invertera dramaticamente. Nessa conjuntura, voltou-se para o caboclo como uma espécie de força interna, de força histórica, capaz de regenerar a Amazônia. A crítica da indolência, mesclada ao influxo modernista de regionalizar o espaço amazônico e ao desejo de sonhar com um futuro melhor, engendrou a afirmação da faceta do caboclo como um homem bom e feliz – aspectos positivos da sua preguiça e indolência. Trata-se, para essas gerações, de produzir um tipo ideal humano para a Amazônia, de doar-lhe um personagem mítico, mas contemporâneo,

num processo intelectual que mal dissimulava o sonho de recuperar o esplendor dos tempos da borracha.

Boyer (1999) observa que a valorização do caboclo pelo debate intelectual de Belém se dá em meio ao cenário passadista da decomposição da economia seringueira. Para esses intelectuais, associados às expectativas das elites locais, urdia encontrar, no homem regional, isto é, nos seus talentos natos, a grande possibilidade de reorganização do crescimento. Tratava-se disso, antes de tudo. Porém, a variedade semântica do tipo humano do caboclo era bastante aberta e, talvez, prejudicada pela constante comparação com o imigrante nordestino: se havia um caboclo ladino, desconfiado e inconfiável, também havia um caboclo bom, simpático, fiel. Se havia um caboclo indolente, também havia um caboclo trabalhador – cuja indolência, na verdade, seria uma forma de paciência.

A repercussão do debate Ladislau/Moog pode ser ilustrada por meio das posições mantidas pelos autores José Carvalho e Jorge Hurley. Carvalho, cearense, jornalista em Belém e também folclorista, autor de *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará*, comparou as duas “raças”, considerando o imigrante cearense um “ser mais complexo” e o caboclo paraense um indivíduo “mais simples, mais primitivo, menos complicado” (1930, p.1). O caboclo paraense, porém, é compensado pelo fato de ter sido menos atingido pela “civilização”. E suas características centrais são dadas pela vivência da floresta: reflexividade, paciência, frieza, discrição, calma, religiosidade, mansidão e dissimulação. E a conclusão de Carvalho é inesperada: “É uma raça, pois, que poderá produzir grandes diplomatas” (1930, p. 3).

O historiador paraense Jorge Hurley (1934), por sua vez, defendeu a posição oposta, assinalando os riscos de enfatizar o caboclo como um indivíduo acomodado, cedido a seu destino e conformado com as derrotas históricas da região. Em *Itarãna* (1934) rejeita o que considera “phantasias prejudiciaes aos creditos da civilização do valle do Amazonas” (1934, p. 5, *apud* Boyer 1999, p. 40). Percebe-se nele, bem como em

todos os autores, a preocupação em firmar tipos humanos gerais, talvez para satisfazer o impulso moderno das elites, talvez para criar elementos de referência para as camadas populares. Em todo caso, esse movimento obedece ao projeto de firmar a Amazônia como região, dando-lhe um indivíduo geral, unificador e caracterizador do caráter social, tal como o indígena funcionara décadas antes para marcar a unidade brasileira e tal como, nesse mesmo tempo, as diversas literaturas regionais brasileiras procuravam firmar seus tipos ideais humanos: o sertanejo, o mineiro, o gaúcho, o baiano, o caipira etc.

A imagem do caboclo foi reestruturada por um discurso regionalista que, em termos mais convencionais, domina os campos literário e paraliterário de Belém durante o século XX, polarizando-se em torno de diferentes gerações. O setor literário do debate público, heterogêneo em sua natureza, varia na proporção dos gêneros em que se manifesta. Pode-se compreender tal discurso não apenas como o conjunto das obras ficcionais que discutem o caboclo mas, também, como o debate intelectual não acadêmico, de salão ou café, animado essencialmente por escritores, ensaístas e jornalistas. Dessa estrutura heterodoxa, e na continuação do rico debate intelectual do século XIX, pleno de tensões entre um romantismo tardio e uma pulsão naturalista – quando a imagem do caboclo se fundia, ora à figura do indígena, ora à do negro, ora à do descendente do colonizador – destacaram-se dois grandes momentos temporais, eles mesmos marcados por tensões e tendências diversas: um acontecido entre 1930 e 1950 e, o outro, iniciado no começo dos anos 1970 e que perdurou até o final da década de 1990.

O primeiro desses momentos é representado pela geração do modernismo paraense, pela geração da Terra Imatura e pelo Grupo dos Novos, percebe-se o esforço citado acima em caracterizar o espaço regional e seu tipo humano ideal. A afirmação de Preto-Rodas de que a literatura amazônica é caracterizada por uma tendência a retratar “o que é peculiar

e exótico para o leitor brasileiro urbano médio” (Preto-Rodas, 1974, p. 182) cabe particularmente aos dois primeiros grupos dessa geração, enquanto o Grupo dos Novos tendia a seguir uma linha mais francamente aberta e a estabelecer um diálogo mais amplo com o exterior.

O grupo modernista paraense, dos quais fizeram parte escritores como Bruno de Menezes, Eneida de Moraes, Jacques Flores, Abguar Bastos, Dalcídio Jurandir e outros, contribuiu para a produção do mito do “bom caboclo”, um recurso que, embora não intencionalmente, resultou em novas formas de denegação no constructo do tipo ideal do homem amazônico. Necessário ressaltar que esse círculo literário produziu interações criativas com outras formas de expressão artística e cultural; por exemplo, na música, através da obra de Tó Teixeira, Gentil Puget, Waldemar Henrique e Wilson Fonseca, dentre outros, e na pintura, por exemplo, com as contribuições de Benedito Mello, Sílvio Meira e Milton Campos, dentre outros.

A decorrência mais brilhante e enriquecedora desse debate foi o chamado *Ciclo do Extremo Norte*, conjunto de dez romances do escritor paraense Dalcídio Jurandir (1910-1977), o qual, proveniente das camadas populares, caboclo marajoara ele próprio, conseguiu organizar um discurso literariamente marcante a respeito do caboclo amazônida.

O *Ciclo do Extremo Norte* é marcado por um fluxo memorial rico em observações etnográficas no qual o autor, procurando descrever o ambiente caboclo acaba por se colocar na condição de porta-voz dessas populações, estabelecendo campos de determinação e campos de investigação para a construção da identidade cabocla. Cumulado pela experiência social de opressão, tradução e esquecimento, Jurandir atua na obra, muitas vezes, como um tradutor de códigos, realizando a passagem de uma literatura oral para uma literatura “formal”.

O momento seguinte na tipificação dos caboclos amazônicos pela intelligentsia paraense aflui nos anos 1970. Ele idealiza o caboclo sem

maiores preocupações a respeito de sua dimensão moral, iconizando-o nos diversos formatos que lhe couberam ao longo da história: a indolência já não é problema, bem como a preguiça. Por outro lado, sem que a contradição tipológica seja um problema, o ladinismo e a desfaçatez cedem lugar à esperteza e à inteligência prática. Por meio de políticas e de micropolíticas culturais e midiáticas, a figura do caboclo, nesse período, é inserida no panorama de uma indústria cultural mediana que, à força de simplificar os impasses, acaba resolvendo problemas que para as gerações anteriores foram gigantescos.

Essa geração estabeleceu uma aproximação mais intensa entre a literatura e outras linguagens artísticas e reflexivas, como a pintura, a música, o teatro e a dança, sem falar na comunicação de massa. Essa geração fim de século influenciou, ou melhor, possibilitou a formação de um padrão discursivo identitário apropriado, simbolicamente, pelas falas políticas a respeito da cultura. Da mesma forma, num caminho inverso, pode-se perceber a motivação publicitária de obras artísticas, algumas bastante iconizadas, em torno de uma representação do caboclo, algo que dá impressão de que seus autores estão buscando, quase ao desespero, a confecção de uma identidade humana local, a ser constituída com base nesse indivíduo, um tanto utopicamente identificado como caboclo.

Uma variação desse *corpus* discursivo – o debate público a respeito dos caboclos – é o discurso desenvolvimentista sobre a região. Vitimizado pelo objetivismo racionalista desde a experiência positivista paraense, de grande importância no jogo político da era laurista, entre 1889 e 1930 e, mais tarde, também pelo paradigma ecologista, tal *corpus* discursivo buscou compreender os caboclos por meio de um viés acentuadamente utilitarista. Essa perspectiva não é necessariamente etnográfica, ainda que, por vezes, utilize o discurso etnográfico para se construir. Ela está presente na fala institucional de órgãos públicos de planejamento e na fala política da região amazônica, sobretudo a partir dos anos 1980. Na

conjuntura de um momento de grandes investimentos na região pelo Estado brasileiro e, por outro lado, com a pressão política exercida pelo *putsch* ecologista, não necessariamente ambientalista – digamos assim, para ressaltar seu caráter ideológico preservacionista – gerou-se um processo que fez dos caboclos os depositários essenciais e úteis dos diversos conhecimentos autóctones da Amazônia. Essa inaudita valorização do seu status social, desta feita acrescido de um valor agregado, conferiu aos caboclos um status inédito: o de elementos úteis e mesmo privilegiados para o desenvolvimento da sociedade ocidental. De onde se deduz que, dessa maneira úteis, merecem eles a possível “proteção” e o “reconhecimento” de sua identidade.

Esse discurso é carregado por matrizes icônicas, ou seja, por referenciais de fácil e superficial identificação, normalmente associados a uma fetichização do espaço amazônico. As ideias-força desse discurso fetichizam os caboclos de maneira romântica, colocando-os num plano etéreo e, o que é pior, dissolvendo toda a sua variedade e contradição, como se fosse um “povo”, e, por vezes, uma espécie de povo “escolhido” da amazônica. Essas ideias-força se associam a percepção da amazônica como “pulmão da terra”, “banco genético do planeta”, “futuro do mundo”, “almoxarifado de medicamentos futuros”, “esperança verde” ou “ar-condicionado do planeta”.

Quando nos referimos a discurso desenvolvimentista popular estamos evocando uma representação social em curso e ativa a respeito dos caboclos, e não uma representação científica, presente nos estudos sobre o desenvolvimento. Porém, incluímos nela diversas falas com pretensão efetivamente técnica e também a incidência de muitas representações artísticas sobre os caboclos.

Duas matrizes a caracterizam como representação social: a função economicista, que projeta os caboclos como fiéis depositários do conhecimento da floresta e a função utopista, que os projeta como o centro nevrálgico

da razão humana amazônica. Esse discurso economicista e utopista acaba por construir, na busca pela delimitação de seu objeto, a mais elaborada e sólida mistificação da *identidade* cabocla. Elaborada porque utiliza, e estigmatiza, com maestria, falas do saber etnográfico, do saber econômico e do saber artístico, revestindo-as com uma função política e midiática que tem grande poder de massificação e legitimação na sociedade.

Esse tecido diversificado de falas e espaços de enunciação acaba conformando um campo social e, mais que isso, um conjunto estruturado de impressões. Essas impressões estão distribuídas na vivência cotidiana das sociedades amazônicas. Estão sedimentadas. E podem ser compreendidas como um tipo ideal a respeito dos caboclos.

Porém, há algo de errado com elas: elas representam alguém e algo que, contrariamente, não possuem com elas uma relação de reciprocidade. Alguém e algo que não se veem encaixados nisso e para que e quem o tipo ideal não vem a ser propriamente *ideal*.

3. Pistas, rastros e marcas deixadas pela denegação

O conjunto das representações reificadas e falas eruditas sobre os caboclos sedimentam uma determinada percepção que, por eles, não é percebida senão como uma fala externa, ou fala no espelho. Porém, que também se sedimenta, na medida em que essas populações, para serem reconhecidas e, muitas vezes, para terem reconhecidos direitos civis e históricos, acabam por enunciar uma identidade que, no fundo, lhes é uma imposição. À força de não poderem ser reconhecidos senão por meio dessa identidade, praticam uma positivação negativa, aceitam a sedimentação de um não eu.

Ocorre, pois, que o inexistente tem mais visibilidade que o existente. Ocorre que a força dos discursos sociais, sobretudo quando denegados,

presentifica o corpo invisível. Imaginemos que eles, os caboclos, existem tal como são descritos – e, portanto, negados – pelos corpora discursivos amazônicos. Imaginemos que eles existem tal como são denegados em sua própria intersubjetividade.

Antes de colocar o debate no seu lugar apropriado, porém, refaçamos esse tipo ideal. Falemos sobre os caboclos como se eles realmente existissem enquanto um grupo étnico – porque a representação categorial não exige a representação social.

Adotando-se a categoria em sua generalização, os caboclos amazônicos seriam, atualmente, alguns milhões de indivíduos dispersos principalmente na várzea que se estende de Belém, no estuário do Amazonas-Tocantins, até Iquitos, no Peru, mas também por diversas áreas de terra firme, nos grandes interflúvios amazônicos e em meios amazônicos mais diversos, como na zona agrícola costeira do litoral atlântico paraense, nos campos da Ilha de Marajó ou mesmo nas periferias das grandes cidades, Belém e Manaus.

Conhecedores tradicionais do espaço geográfico das baixas várzeas – e por isso também chamados “ribeirinhos” – os caboclos amazônicos conservariam não apenas a mais vívida memória do *habitus* social indígena, ou melhor, de diversos grupos indígenas que, nesse modo de pensar, hoje estariam exterminados ou aculturados mas, também, a mais rica dinâmica de intertextualidades culturais desse espaço regional.

Ainda que “impuros”, como quer a representação social dominante, os caboclos amazônicos seriam os herdeiros do “conhecimento das florestas”, ou de, ao menos, parte significativa desse conhecimento, que é, na verdade, uma forma tradicional de manejo da vida silvestre, aos quais se somam modos de vida peculiares hibridizados de muitas influências culturais. Por extensão, seriam também herdeiros de crenças, mitos, dogmas, visões de mundo e formas de expressão, também hibridizados por seus longos séculos de dialogia étnica e social.

Note-se que, no processo do desenvolvimento da economia amazônica, no qual a variedade de produtos silvícolas comercializados resultou em igual variedade de tipos humanos e modos de vida, os caboclos, compreendidos propriamente como tal diversidade, conservariam a maior soma existente de informações culturais a respeito do modo de vida autóctone da Amazônia. E isso a despeito de serem ameaçados pelas dinâmicas contemporâneas da exploração do meio físico amazônico, altamente predatórias para seu modo de vida e para as condições bióticas da floresta tropical úmida.

É com o trabalho sistemático dessa etnografia de uma categoria invisível que se estabelecem, paradigmaticamente, os padrões de caracterização geral dos caboclos. Um conjunto de generalizações sobre as populações ribeirinhas rurais da Amazônia que, para muitos, passam como uma espécie de tipologia básica de todos os caboclos, o que acaba por excluir, da “categoria social”, outras populações amazônicas que não se enquadrem no padrão, mas que, mesmo assim, consideram-se ou são por outrem consideradas como caboclos⁴. Esse padrão topográfico dos caboclos poderia ser descrito, em seus aspectos sócio culturais fundamentais, da seguinte forma:

Língua: Falam o português, majoritariamente, mas também o espanhol, conforme a área nacional de influência, mas seu vocabulário é peculiarmente enriquecido com termos indígenas, apanhados na língua geral, o nheengatú;

Religiosidade: Praticam um catolicismo fortemente dogmatizado, do qual se retém, das ordens religiosas monásticas que atuaram na catequese dos indígenas amazônicos, uma iconicidade devota relativamente vazia de processos simbólicos de inerência. Observa-se, ainda, a pregnância de influências religiosas indígenas e africanas;

Economia: Baseada na produção familiar de subsistência, eventualmente vinculada a algum mercado – este, por vezes, sazonal. Destaque

para o cultivo da mandioca, para atividades de coletas (frutos, raízes, etc) e para, conforme a contingência ecológica, pesca e caça. Os influxos comerciais são, por tese, regulados pela demanda;

Alimentação: Decorrente das atividades econômicas citadas acima, ressaltando-se o papel da mandioca na sua dieta alimentar;

Medicina: Prevalência de uma fitoterapia ancestral, muitas vezes relacionada a práticas xamânicas. Conhecimento profundo da utilidade e modos de uso dos diversos elementos – vegetais, animais e minerais – da floresta tropical úmida e elaborado sistema classificatório em base memorial e oral.

Ao realizarem esse inventário, os caboclos, negados ou denegados, seriam o *homo amazonicus* idealizado pelas forças românticas do folclore e de toda elaboração cultural patrimonialista. Neles perduraria a memória social coletiva, a linfa adormecida em pureza, a referência atemporal das sociedades amazônicas contemporâneas. O mundo seria, certamente, mais fácil. Os mitos soariam verdadeiros. A história pareceria uma conquista, e não a derrota em que, efetivamente, se tornou. Infelizmente, não é assim. Infelizmente as sociedades amazônicas contemporâneas continuam produzindo uma autorreflexividade insuficiente e a velha prática de denegar a própria história, acaba conformando o *phármakon* essencial que permite às pessoas que continuem em paz.

Ora, essa reificação não considera a imensa diversidade interna que enuncia. Sendo a história um processo que não é feito apenas por continuidades, mas também por disrupturas, há-se de considerar muitos fatos que não são contíguos: em primeiro lugar, o fato de que as populações indígenas das quais os caboclos proviriam são as populações “descidas” da Terra Firme e, portanto, sociedades menos “evoluídas” que as sociedades “de várzea”. Estas, na história pré-colombiana, haviam expulsado aquelas da várzea e conquistado seu território. Mas não só: possivelmente as haviam caçado e perseguido. Porém, destruídas as sociedades de várzea

no primeiro encontro colonial, a sociedade portuguesa conquistadora precisou “descer”, da Terra Firme, essas sociedades dispersas para as utilizar como mão de obra. Dizê-las como depositárias do conhecimento tradicional da floresta é, talvez, um excesso, e mais ainda porque a empresa mercantil colonial privada se viu substituída, a certo tempo, pela empresa mercantil colonial religiosa, a qual se dedicou a um processo aculturador que, como não podia deixar de ser, se contrapôs a grande parte do conhecimento “tradicional” indígena.

Dessa maneira, ainda que se pudesse considerar a população cabocla como um conjunto relativamente homogêneo, seria preciso considerar, também, os sucessivos processos de encontro havidos na formação econômica e social da Amazônia. À luz dessa interpretação, todos os itens clássicos de seu aspecto sócio-cultural, dos quais se falou acima, que hoje compõem a representação social que se faz dos caboclos, perdem grande parte de seu sentido.

O cânone da representação reificada sobre os caboclos fica translúcido quando se os concebe como um campesinato tradicional, próprio do espaço amazônico. Ou melhor, produzido pela história violenta da ocupação fundiária amazônica, com suas peculiaridades ou com as generalidades do processo fundiário brasileiro.

A questão fundiária brasileira inclui, como se sabe, “terras de preto”, “terras de índio”, “terras de santo”, “terras de caboclo” e outras variedades de ocupação do território que vão muito além do campesinato clássico, baseado na produção familiar ou na lógica produtivista do mercado nacional. Diegues e Arruda (2001) chamam atenção para as distintas formas fundiárias mantidas pelas comunidades de açorianos, babaçueiros, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, sertanejos e varjeiros. Como observa Little, “a questão fundiária no Brasil vai além do tema de redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação

territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial” (Little, 2002, p. 2).

Nuggent, por sua vez, observa a especificidade do processo de formação da territorialidade do campesinato tradicional amazônico na sua dimensão histórica, marcada pela discontinuidade: “os camponeses amazônicos possuem suas raízes menos na remoção colonial das estruturas pré-capitalistas, e mais na erradicação de tais estruturas e na sua substituição por um aparato ajustado às necessidades dos poderes externos” (Nuggent, 2006, p. 39).

Ao debater a questão fundiária à luz da teoria antropológica da territorialidade, Little e Nuggent assinalam a interpenetração dos territórios “históricos”, ocupados por essas populações, à lógica hegemônica e instrumental do estado-nação, esta última centrada num regime de propriedade baseado na dicotomia entre o privado e o público (Little, 2002, p. 7). Interpenetração porque, embora o funcionamento dessas sociedades se dê num nível inferior – que somente agora começa a ser reconhecido pelo Estado – elas sempre estiveram ali, vivas e ativas.

Aníbal Quijano (1988) opõe a “razão instrumental” do poder hegemônico à “razão histórica” das populações tradicionais latino-americanas. Aquela, se legitima por meio da dicotomia público-privado. Esta, não compreende o sentido dessa dicotomia, e nem mesmo, na verdade, a lógica de uma dicotomização da realidade em polos concorrentes. É no bojo dessa problematização que o debate público atual começa a admitir os “regimes de propriedade comum”. Ao mesmo tempo, a antropologia se dedica, com mais ênfase, às “etnicidades ecológicas” (Parajuli, 1998).

Esse processo tem um efeito político e social imenso, evidente inclusive no marco legal fundiário, que passa a trabalhar com as noções de reservas indígenas, unidades de conservação, populações residentes, preservacionismo, socioambientalismo, zoneamento ecológico e econômico e desenvolvimento sustentável. Porém, esse marco é tanto mais evidente

quanto for o desejo dos povos “tradicionais” a reivindicá-lo. No caso dos caboclos ocorre um processo mais lento. Não lhes é possível reivindicar a identidade e, conseqüentemente, o território, da mesma forma que os povos indígenas ou as populações quilombolas. Conseguem-no na medida em que afirmam a identidade cabocla, denegando-a, ou à medida em que, também num processo de identificação denegada, especificam uma subidentidade cabocla, como seringueiros, babaçueiros, pescadores, novos índios ou ribeirinhos, ou seja, na medida em que superam sua invisibilidade por meio de um processo de ressemantização que, efetivamente, é uma identificação. Por assim dizer, por meio de um processo de assunção da carga negativa que, na sua subjetividade, sempre evitaram.

Esse processo, obviamente, não se dá sem dificuldades. Os seringueiros do Xingu e da região das Ilhas, no Pará, por exemplo, são bem menos visíveis que os seringueiros do Acre, que possuem um forte componente étnico cearense, com o efeito de serem bem menos atingidos pelos processos denegativos em sua identidade. A enunciação positiva da identidade não é, necessariamente, como dissemos, uma enunciação “afirmativa”.

Dessa maneira, reconhecer as populações “caboclas” como um campesinato rural amazônico só se torna correto se levarmos em consideração dois fatores: em primeiro lugar, o fato histórico de que a sua territorialidade e sua prática de uso econômico e social do espaço possuem, também elas, uma natureza disruptiva, tal como assinalam Nugent (2006) e Little (2007) – ou seja, que o que há, na realidade, é um processo fragmentário e multifacetado, e não uma contigüidade, talvez necessária para se compreender a população cabocla como, propriamente, um campesinato. E, em segundo lugar, que, a custa de se enquadrar no rigor das formas reificadas da identidade, impostas pela racionalidade do estado contemporâneo, a assunção da condição de caboclos, ou de qualquer uma de suas subidentidades, que efetivamente acabam por afir-

mar a identidade-matriz constitui um processo de violência simbólica. Toda positivação negativa corresponde a uma denegação da identidade.

4. Quando a intersubjetividade denega

Portanto, este sobre quem acima falamos, não existe senão como representação. A questão da identidade dos caboclos só pode ser colocada enquanto uma questão-para-si-mesma, ou melhor, não questão, propriamente falando. Por tal, gostaria de compreender a questão que não possui sentido ôntico para além do fato de possuir um sentido ontológico.

Não obstante, isso não impede que ela seja, realmente, colocada em seu nível ontológico, dentro do campo dos que perguntam pela identidade de outrem, que é o mesmo campo, metafisicamente falando, dos que, ostensivamente, não demandam a sua própria identidade.

E dos que a denegam, portanto.

Aceita, a identidade dos caboclos é denegada e, portanto, tal como as outras identidades, constitui-se ontologicamente. Obviamente que, ainda que denegada, ela *é*. Mas precisamos nos perguntar sobre a natureza dessa situação de denegação. A identidade cabocla se dá do ponto de vista de quem olha a si mesmo com os olhos de outrem. Ela, efetivamente, *é*, porém é sua característica ontológica essa perspectiva, essa maneira bizarra de ser colocada, que aos sujeitos dessa identidade se dá a *serem* sem o ser efetivamente. Porém que *se tornam*, num processo de sedimentação da representação. São caboclos aqueles sujeitos, aqueles-uns, que restam politicamente num constructo imaginário destes-uns, mas que assim se referem e que, ao se referirem, acabam por sedimentar a sua existência.

Por estes-uns referimo-nos aos partícipes da sociedade nacional – e, mais especificamente, àqueles da sociedade estadual e regional amazônica

que, de seus postos da produção da “verdade” sobre a identidade, sobre a cultura, sobre a sociedade, sobre a história, conferem àqueles-uns essa sua identidade.

A identidade denegada não é uma contraidentidade, necessariamente, ainda que possa sê-lo, também. Não é, igualmente, uma pré ou pós-identidade. É um existenciário, um caminho para dizer a natureza do que existe. Portanto, não diz respeito ao campo do existente.

Essa condição permite que compreendamos como, em todo processo identitário, ou melhor, de identificação, a questão a ser discutida não é a da identidade, propriamente, mas a que a conforma ontologicamente enquanto questão, aquela que se dá no plano da intersubjetividade.

Intentemos uma analítica existencial dos caboclos.

Nossa percepção consiste numa abordagem fenomenológica, com dimensão sociológica do fenômeno da identidade. Por meio dela, pensamos que não se deve falar sobre o fenômeno, qualquer fenômeno, mas sim abrir espaços, clareiras, para que o fenômeno possa se mostrar.

Nesse sentido, constatamos que a diversidade das falas eruditas, feitas ao longo da história, sobre os caboclos, ora descrevem-nos de uma maneira naturalista – constatando a sua existência no mundo como algo sem relação à própria observação que deles se faz – ora os descrevem de uma maneira idealista, considerando-os, exclusivamente, uma representação da consciência crítica dos que os observam.

Quando usamos a fenomenologia para compreender o que são os caboclos procuramos uma terceira via para essa compreensão. Fazendo-o com o apoio da fenomenologia da existência, a analítica propriamente heideggeriana, começamos a indagação sobre a “identidade” dos caboclos com a pergunta, a nosso ver primordial, sobre o seu Ser-em (*In-Sein*), a qual corresponde à questão sobre a experiência de intencionalidade, essencial no método fenomenológico. Ser-em é a percepção de quem não se experimenta primeiramente a si mesmo para depois se

experimental estando no mundo, como proposto pela teoria do conhecimento tradicional, mas sim a dimensão oposta e ao mesmo tempo simultânea dessas duas questões: é a ligação indissolúvel de saber-se como um estar-no-mundo.

Como se sabe, uma série de terminologias é empregada por Heidegger (1993) para compreender a analítica existencial desse processo de Ser-em. Primeiramente, a figura do *Dasein*, o Ser-ai, que equivale ao próprio sujeito lançado ao mundo e para o qual a consciência de ser um sujeito é simultânea à consciência de estar-no-mundo. Em seguida, o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), termo com o qual Heidegger assinala que o *Dasein* se encontra permanentemente com um mundo, ou seja, que esse encontro não é um evento fortuito. E ainda o ser-com-outros (*Mit-sein-mit-anderen*) e o ser-adiante-de-si (*Sich-vorweg-sein*), o primeiro deles sendo uma noção com a qual Heidegger nos faz perceber que o mundo é, também, formado por pessoas, ou seja, que o *Dasein* se encontra em situações juntamente com outros *Daseins* e, o segundo termo, referindo à consciência de futuro que permeia o *Dasein*, ou seja, a sua preocupação constante com o futuro, plena de inquietação e de projeto.

Essas terminologias, dentre um conjunto de muitas outras, são instrumentos para a análise do Ser empreendidas por Heidegger. Não é possível se centrar em uma delas porque o Ser tem esse caráter paradoxal que somente o seu conjunto, a sua trama, podem assinalar. Em seu conjunto, assinalam a própria complexidade do *Dasein* estar no mundo, pois o Ser-em consiste numa lida permanente do *Dasein* com o mundo em torno de si, mas não apenas: assinalam também, simultaneamente, a representação vivida de seu papel no mundo, o mundo-do-si-mesmo (*Selbstwelt*) e com a representação vivida da sociedade, o mundo-com (*Mitwelt*).

Ser complexo e em movimento permanente, o *Dasein* habita pragmaticamente no mundo. Por isso, diferentemente do ente, ele não tem categorias, como se diria, na tradição da ontologia aristotélica, mas sim

existenciais (*Existenzialien*), compreendidos por Heidegger como o conjunto das determinações fundamentais do *Dasein*.

O caboclo amazônico, na sua complexidade, habita um mundo que ele sabe não lhe ser reconhecido como seu. Habita por concessão, por favor de uma outra categoria social, o grupo não menos difuso, hoje em dia, que é dominante colonizador. Da mesma forma, habita uma identidade que somente não é difusa enquanto relação de poder. Nesse cenário, se ocorre o fenômeno da denegação é porque ele se tornou, sempre por sedimentação na intersubjetividade amazônica, o espaço de comunicação possível.

Em conclusão, podemos dizer que o tipo ideal dos caboclos da Amazônia constitui uma margem imprecisa e invisível, marcada por uma inexorável tendência à denegação. Não sendo ele, portanto, um sujeito sem identidade, mas sim um sujeito de contraidentidade aceita, sobre o qual pesa uma permanente característica simbólica de negatividade. Isso permitiria elaborarmos quatro considerações gerais a respeito da representação, tanto da representação reificada, como da social e da denegada, em vigor, a respeito dos caboclos. Seriam as seguintes:

A tendência organizadora do cânone intelectual brasileiro é a de uma recusa da alteridade

Essa tendência aglutina os esforços de uma elite intelectual produtora do saber nacional que, mesmo que de forma inconsciente, acaba por elaborar a crença numa unidade nacional consubstanciada por uma identidade nacional. Mesmo nos autores mais críticos está presente essa proposição de fundo, essa recusa da alteridade, essa ideologia nacionalista que acaba engendrando um processo feroz de violência simbólica. Busca-se, em síntese, silenciar os diversos discursos próprios das especificidades de muitas populações, como se o fato de terem sido subjugadas pelo processo colonizador fosse suficiente para determinar sua aceitação

da “identidade nacional” brasileira. Ou como se o processo colonizador tivesse sido um processo peculiar de determinado período histórico e não algo ainda presente, pungente, como demonstram intermináveis exemplos cotidianos no Brasil.

“Ser” caboclo equivaleria a uma identidade denegativa

Tratar-se-iam, os caboclos, de uma categoria social difusa. Possível, talvez, compreendê-los como uma etnia pós-moderna – o que suporia elaborar uma tese sobre o arcaísmo da pós-modernidade, nesse caso sendo útil recuperar a ideia de que a pós-modernidade dialoga, essencialmente, com o barroquismo (Maffesoli, 1993, 1997). Efetivamente, a estrutura social que, na Amazônia, permitiu a aparição dos caboclos foi construída pelo barroquismo religioso e estatal do século XVIII. Os caboclos, enquanto produto histórico, são fruto de uma visão de mundo barroca, de um processo religioso de secularização do barroco e de políticas públicas muito específicas que reproduziam a episteme barroca. Assim, a identidade “cabocla” seria condicionada pelos elementos próprios dessa episteme, dentre os quais, por essência, uma oposição fundamental entre existirem e não serem classificáveis, serem homens ou não homens, questões pertinentes ao encontro com o novo mundo e violência simbólica original da sua *etnicidade* e fonte de sua invisibilidade e denegação.

Os caboclos não são o resultado de um processo histórico simples

A malha de complicações que resulta na dispersão dos povos indígenas brasileiros é muito extensa, não podendo ser reduzida, como faz crer a ideologia dominante no país, a um movimento binário entre duas entidades opostas : brancos e índios, com uma terceira entidade, implícita, muitas vezes colocada no campo discursivo para servir de referência de equilíbrio, em geral pacificadora, tranquilizadora, da tensão inerente ao tema abordado: caboclos. O termo participa do imaginário de feliz

hibridez que marca a *intelligentsia* brasileira nas suas utopias “democracia racial”, “civilização luso-tropical”, “homem cordial”... As especificidades e contradições das formas de exploração humana na Amazônia foram muitas, por exemplo, em suas peculiaridades étnicas, como sugere Leonardi ao perceber que na Amazônia brasileira o trabalho indígena foi explorado por brancos mas também por mamelucos, ou mestiços, que, fisicamente, quase não se diferenciavam de seus empregados índios (Leonardi, 1996, p. 70).

A problemática das terras indígenas não pode ser reduzida à sua dimensão política e colonial, na medida em que a expansão do capital sobre o sertão brasileiro marca um processo de expansão permanente e complexo, repleto de especificidades, que chega até nossos dias (Leonardi, 1986, p. 65). Alguns exemplos dessa complexidade podem ser dados pelos casos de dispersão dos povos Tapirapé, Krahó, Xerente e Xavante. Os primeiros, estudados por Wagley (1988, pp. 61-62), foram contactados, pacificamente, em 1911. Em 1947 tiveram sua aldeia, na margem esquerda do Rio Araguaia, destruída não por brancos, mas por outros índios, os Kayapó-Gorotire. Os Krahó do Tocantins, de acordo com Melatti (1978, p. 24), tornaram-se aliados, por volta de 1811, de comerciantes brancos que escravizavam índios Canacatagê e Norocagê, vendendo-os como escravos no porto de Belém. Por fim, como mostra Maybury-Lewis (1974) a separação entre os Xerente e os Xavante, antes pertencentes a um mesmo povo, foi causada pela expansão dos pecuaristas pelo Tocantins, num processo que teve no capital produtor seu principal elemento.

A história dos caboclos inicia na dispersão das populações indígenas

A visão de que os caboclos seriam índios aculturados é simplista, fácil, determinante e útil ao imaginário colonizador – o imaginário estabelecido pelo processo de conquista e colonização portuguesa mas, também,

e não de forma menos violenta ou imperialista, mantido pelo Estado brasileiro até a contemporaneidade, em seu processo de expansão. Os caboclos se formam, dessa maneira, na medida da dispersão dos povos indígenas. Esse processo tende a ser obscurecido pela ideologia colonizadora, que, influenciando os estudos sociais brasileiros, acaba estabelecendo a ilusão de que o corte entre índios e caboclos, ainda que feito de continuidades tácitas, é abrupto e profundo. Nem todas as populações caboclas se formam, por exemplo, do trabalho dos Aldeamentos e dos Diretórios, ou no período colonial. Os exemplos desse processo são muitos, marcados sempre pelo limite do avanço da ocupação do território, num processo que chega aos nossos dias. É possível citar muitos exemplos dessa dispersão⁵ e caboclicização permanente, a princípio havida em termos de território, mas que também é cultural e econômica.

Essas quatro considerações se referem ao plano geral da intersubjetividade com a qual a sociedade amazônica situa os caboclos. Elas conformam os elementos de fundo que estão presentes na formação dos existenciais sociais amazônicos, sempre ao alcance da percepção do “colonizador”, desdobrado e transmutado na sociedade urbana amazônica de hoje e mesmo nos seus setores intelectuais mais proeminentes, mas também ao alcance dos “caboclos”, como mecanismo de sobrevivência e, portanto, de resistência para sua existência, talvez mantida em segredo, ou talvez, apenas, denegada.

Notas

- ¹ A respeito da passagem de um modelo de colonialismo externo para o colonialismo interno, ver Leonardi (1996).
- ² O ciclo econômico do látex é geralmente situado entre 1860 e 1950, com atenção para a localização de um círculo interno de “grande produtividade” situado em

1880-1912 e ciclos periféricos de ascensão (1860-1880) e decadência (1912-1950).

- ³ A imigração nordestina para a Amazônia apresentava uma constância desde a década de 1810, tornando-se massiva com a seca de 1877 (Santos, 1980, p. 98). A imigração europeia, principalmente portuguesa e galega, desponta nas décadas de 1880 a 1920. A imigração espanhola ganhou destaque durante o período do governo Paes de Carvalho, em 1892-1896.
- ⁴ Por exemplo, as populações descendentes de escravos negros aquilombados e remanescentes no cenário rural amazônico (ver, a respeito, Acevedo & Castro, 1998), os índios aculturados do Alto Solimões (ver, a respeito, Faulhaber, 1987, 1998).
- ⁵ O processo de dispersão dos povos indígenas brasileiros mereceria ser estudado como um dos instrumentos sociais da aculturação e, em alguns casos, da “caboclicização”. Note-se, por exemplo, os Tupinambá, com os quais os portugueses mantinham relações cordiais já em 1519, foram obrigados a migrar do Rio de Janeiro para o sertão do Rio São Francisco, na Bahia e, mais tarde, para o Maranhão. Em dois séculos de fuga permanente já se encontravam no baixo Amazonas, oeste do Pará, a cerca de três mil quilômetros de seu território original. Outro exemplo é o havido pelos Tenetehara, de língua tupi, por sua vez, explorados desde o século XVII pelos brancos no vale do Rio Pindaré, no Maranhão, que migraram por volta de 1850 para os rios Guamá, Capim e Gurupí, no Pará, aí passando a trabalhar para os brancos na extração de óleo de copaíba e madeira.

Referências bibliográficas

- ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna
1998 *Negros do Trombetas: Guardiões de matas e rios*. Belém, Cejup/UFPa, 2ª ed.
- ADAMS, Cristina
2002 *Estratégias adaptativas de duas populações caboclas (Pará) aos ecossistemas de várzea estuarina e estacional: uma análise comparativa*. São Paulo, tese, USP.
- ADAMS, Cristina, MUERRIETA, Rui & SANCHES, R.
2005 “Agricultura e alimentação em populações ribeirinhas das várzeas do Amazonas: novas perspectivas”. *Ambiente & sociedade*, 8(1), pp. 1-22.

- ADAMS, Cristina, MUERRIETA, Rui & NEVES, Walter (orgs)
2006 *Sociedades caboclas amazônicas: Modernidade e invisibilidade*. São Paulo, Fapesp, Annablume.
- AGASSIZ, Louis & AGASSIZ, Elisabeth Cary
1975 *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP.
- ALENCAR, Edna F.
1994 “Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras”. In FURTADO, L.; LEITÃO, W. & MELLO, A.F. de (orgs.) *Povos das Águas*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, col. Eduardo Galvão.
- BEGOSSI, Alpina (org.)
2004 *Ecologia de Pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*. São Paulo, Fapesp/Hucitec.
- BOYER, Veronique
1999a “Quelques réflexions sur l’avancée pentecôtiste en Amazonie brésilienne”. In *Lusotopie*, Paris Karthala, 99, pp. 341-346.
1999b “O Pajé e o Caboclo: De Homem a Entidade”. In *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5(1), pp. 29-56.
- BRONDÍZIO, Eduardo & SIQUEIRA, Andrea
1997 “From extractivists to farmers. Changing concepts of caboclo agroforestry in Amazon Estuary”. In *Research in economic anthropology*, 18, pp. 233-79.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da
1972 [1954] *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura.
- CARVALHO, José.
1930 *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará*. Belém, Oficinas Graphics/Jornal de Belém.
- CLERY, David
1993 “After the frontier: problems with political economy in the modern Brazilian Amazon”. In *Journal of Latin American Studies*, 25(2), pp. 331-350.

- DECASTRO, Fábio
1999 *Fishing accords: the political ecology of fishing intensification in the Amazon. Environmental sciences.* tese, Bloomington, Indiana University.
- DIEGUES, Antônio Carlos & ARRUDA, Rinaldo S.V.
2001 *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil.* Brasília, Ministério de Meio Ambiente.
- DROULERS, Martine
1995 *L'Amazonie.* Paris, Nathan.
- FAULHABER, Priscila
1987 *O Navio Encantado - Etnia e Alianças em Tefé.* Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.
1996 *Identificação de Populações, Indianidade e Ambientalismo: As Redes Sociais em Tefé.* Relatório de Pesquisa apresentado ao CNPq, Museu Goeldi, Belém.
1998 *O Lago dos Espelhos. Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé/Amazonas.* Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FERREIRA, Aurélio B. de H.
1971 *Novo Dicionário da Língua Portuguesa.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FERREIRA REIS, Arthur Cezar
1942 *A Conquista Espiritual da Amazônia.* São Paulo, s/ref.
- FRAXE, Terezinha
2004 *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade.* São Paulo, Annablume.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves
1987 *Currálistas e redeiros de Marudá: Pescadores do litoral do Pará.* Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
1993 *Pescadores do Rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica.* Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FURTADO, Lurdes G. & QUARESMA, Helena D. B.
2002 *Gente e ambiente no mundo da pesca artesanal.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

FUTEMMA, Célia R. T.

- 2000 *Collective action and assurance of property rights to natural resources: A case study from the lower amazon basin region, Santarém, Brasil.* Indiana, tese, Indiana University.

GALVÃO, Eduardo

- 1955 *Santos e visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá.* São Paulo, Cia. Editora Nacional.

HARRIS, Mark

- 1998a “The rhythm of life on the Amazon floodplain: seasonality and sociality in a riverine village”. In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1), pp. 65-82.
- 1998b “What it means to be a caboclo: some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object”. In *Critique of Anthropology*, 18 (1), pp. 83-95.
- 1999 “The Brazilian floodplains: where cholera does not kill caboclos”. In DAY, S. et al. (ed.) *Lilies of the field: How marginal people live for the moment.* Boulder, Westview Press, pp. 196-211
- 1996 *People of the Amazon Floodplain: kinship, work and sharing in a caboclo community near Óbidos.* Londres, tese, London School of Economics and Political Science.
- 2000 *Life on the Amazon: The Anthropology of a Brazilian Peasant Village.* Oxford, Oxford University Press.

HEIDEGGER, Martin

- 1993 *Ser e tempo.* Petrópolis, Vozes, 2 tomos.

HURLEY, Jorge

- 1934 “Itarána: Lendas, Mythos, Itaránas é ‘Folk-Lore’ Amazonicos”. In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, Belém, Separata do vol. IX.

LADISLAU, Alfredo

- 1971 [1923] “Os Mongo-Malaios e os Sertanejos”. In _____ *Terra Imatura.* Belém, Conselho Estadual de Cultura, pp. 73-81.

LIMA, Deborah de Magalhães

- 1992 *The Social Category Caboclo: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões).* Cambridge, tese, Universidade de Cambridge, Cambridge.

- 1999 “A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico”. In *Novos Cadernos NAEA*, vol. 2, nº 2 – dezembro.
- LIMA, Deborah de M. & F. ALENCAR, Edna
2000 “Histórico da ocupação humana e mobilidade geográfica de assentamentos na várzea do Médio Solimões”. In TORRES, Haroldo & MONTEIRO, Heloisa (orgs.) *Populações e Meio Ambiente*. SENAC & Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), pp. 133-161.
- LIMA, Deborah & POZZOBON, Jorge
2001 “Amazônica socioambiental: Sustentabilidade ecológica e diversidade social”. In VIEIRA, Ima C. G., SILVA, José M. C. da, OREN, David C. & D’INCAO, Maria Ângela (orgs.). *Diversidade biológica e cultural na Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi, pp. 195-251.
- LITTLE, Paul
2002 *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Papers da Faculdade de Antropologia da Universidade de Brasília, série Antropologia, n. 322.
- MACEDO COSTA, d. Antonio
1884 *A Amazônia: meio de desenvolver sua civilização*. Rio de Janeiro, Tipografia Leuzinger & Filhos.
- MAFFESOLI, Michel
1990 *Aux Creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris, Plon.
2005 *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, Vozes, 3ª ed.
- MARTINS, Karla Denise
2005 *Cristóforo e a romanização do inferno verde: as propostas de d. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Campinas, tese, Universidade Estadual de Campinas.
- MEGGERS, Betty
1979 *América pré-histórica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MOOG, Vianna
1975 [1936] *O Ciclo do Ouro Negro: Impressões da Amazônia*. Belém, Conselho Estadual de Cultura.

MORAN, Emílio

- 1974 "The Adaptive System of the Amazonian Caboclo". In WAGLEY, Charles (ed.) *Man in the Amazon*. Gainesville, The University Presses of Florida, pp. 136-59.

MORAN, Emílio

- 1981 *Developing the Amazon*. Bloomington, Indiana University Press.

MAUÉS, Raymundo Heraldo (org.)

- 1980 *Estudo do fenômeno religioso numa comunidade amazônica*. Belém, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos.
- 1990 *A ilha encantada*. Belém, Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas/Núcleo de Altos Estudos Amazônicos.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica

- 1993 *Trabalhadeiras e Camarados: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém, Universidade Federal do Pará.
- 1989 "A Questão Étnica: índios, brancos, negros e caboclos". In *Estudos e Problemas Amazônicos: história social e econômica e temas especiais*. Pará, Secretaria de Educação. Belém, Idesp.

MURRIETA, Rui Sérgio Sereni

- 2000 *The Dilemma of the Chibé- "Eater": Food Choice, Ecology and Everyday Life in Riverine Communities on Ituqui Island, Lower Amazon, Brazil*. Boulder, tese, University of Colorado.
- 2001a "A mística do pirarucu: Pesca, ethos e paisagem em comunidades rurais do Baixo Amazonas". In *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, pp. 113-130.
- 2001b "Dialética do sabor: Alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará". In *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 2, pp. 39-88.

MURRIETA, R.S.S., DUFOUR, D. & SIQUEIRA, A.D.

- 1999 "Food Consumption and Subsistence in Three Caboclo Populations on Marajo Island, Amazonia, Brazil". In *Human Ecology*, 27 (3), pp. 455-475.

NUGENT, Stephen

- 1981 *Amazonia: Ecosystem and Social System*. Man, 16 (1), pp. 62-74.
- 1993 *Amazonian Caboclo Society: an Essay on invisibility and Peasant Economy*. Oxford, Berg.

- 1994 *Big mouth. The Amazon speaks*. Londres, Fourth Estate.
- 1997 “The Coordinates of Identity in Amazonia: At Play in the Fields of Culture”. In *Critique of Anthropology*, 17(1), pp. 33-52.
- 2006 “História e sociedade. Utopias e distopias na paisagem social amazônica”. In ADAMS, Cristina *et al. Sociedades caboclas amazônicas. Modernidade e invisibilidade*. São Paulo, Fapesp/Annablume, pp. 33-44.
- PACE, Richard
- 1997 “The Amazon cabocle: Waht’s in a name?”. In *Luso-Brazilian Review*, 34, pp. 81-89.
- PARAJULI, Pramod
- 1998 “Beyond capitalized nature: ecological ethnicity as an arena of conflict in the regime of globalization”. In *Ecumene* 5(2), pp. 186-217.
- PARKER, Eugene P.
- 1981 *Cultural Ecology and Change: a caboclo várzea community in the Brazilian Amazon*. Boulder, tese, University of Colorado.
- _____ (ed.)
- 1985 “The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives”. In *Studies in Third World societies*, n. 32. Virginia.
- PEREIRA DA COSTA, F. A.
- 1937 “Vocabulário pernambucano”. Recife, separata do vol. XXXV da *Revista do Instituto Archeológico Histórico e Geográfico Pernambucano*.
- PRETO-RODAS, Richard
- 1974 “Amazonia in Literature: Themes and Changing Perspectives”. In WAGLEY, Charles (ed.) *Man in the Amazon*. Gainesville, The University Presses of Florida, pp. 181-198.
- QUIJANO, Aníbal.
- 1988 *Modernidad, identidad y utopia en América Latina*. Lima, Sociedade e Política Ediciones.
- RAFFLES, Hugh
- 2001 *Amazonia: A Natural History*. Princeton, Princeton University Press.

- ROSS, Eric B.
1978 "The evolution of the Amazon peasantry". In *Journal of Latin American Studies*, v. 10, n. 2, pp. 193-218.
- SANTOS, Roberto
1980 *História Econômica da Amazônia*. Belém, Cejup.
- SIGAUD, Lygia
1978 "A morte do caboclo: Um exercício sobre sistemas classificatórios". In *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia, n. 30.
- SIQUEIRA, A. D.
1997 *The Ecology of Food and Nutrition: patterns of land use and nutritional status among Caboclo populations on Marajó Island, Pará, Brazil*. Bloomington, tese, Indiana University.
- SILVA, Hilton
1995 "Physical growth and health aspects of girls from a day care center in Santarém: comparison with other samples from Brazil and Ecuador". In *American Journal of Human Biology*, 8(1), p. 129.
- SILVA, Hilton, CREWS, Douglas & NEVES, Walter
1995 "Subsistence Patterns and Blood Pressure Variation in Two Rural Caboclo Communities of Marajó Island, Pará, Brazil". In *American Journal of Human Biology*, v. 7, pp. 535-542.
- SILVA, Hilton & ECKHARDT, R. B.
1994 "Westernization and Blood Pressure Variation in Four Amazonian Populations". In *Collegium Anthropologicum* (Croácia), v. 18, n. 1, pp. 81-87.
- SIMONIAN, Lígia T. L.
1995 "Mulheres seringueiras na Amazônia braiselira: Uma vida de trabalho silenciado". In ALVARES, Luzia Miranda & D'INCAO, Maria Angela. (Org.). *A mulher existe? uma contribuição ao estudo das relações de gênero na Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 1, pp. 97-115.
- VERÍSSIMO (da Costa Pereira), José
1970 [1878] *Estudos Amazônicos*. Coleção Amazônica, Série José Veríssimo. Belém, Universidade Federal do Pará.

1975 "Caboclo Amazônico". In *Tipos e Aspectos do Brasil*, Rio de Janeiro, IBGE, pp. 12-15.

WAGLEY, Charles

1976 [1953] *Amazon Town, A Study of Man in the Tropics*. Oxford, Oxford University Press.

_____ (ed.)

1974 *Man in the Amazon*. Gainesville, The University Press of Florida.

1985 "The Amazon Caboclo" . In PARKER, E. P. (ed. do dossier) The Amazon Caboclo - Historical and Contemporary Perspectives, *Studies in Third World Societies*. Virginia, n. 32, pp. VII-XVI.

WEINSTEIN, Barbara

1983 *The Amazon Rubber Boom*. Stanford, Stanford University Press.

1985 "Persistence of Caboclo Culture in the Amazon: The Impact of the Rubber Trade, 1850-1920". In: PARKER, E. P. (ed. do dossiê) The Amazon Caboclo - Historical and Contemporary Perspectives, *Studies in Third World Societies*. Virginia, n. 32, pp. 89-113.

WINKLERPRINS, Antoinette M.G.A.

2001 "Why Context Matters: Local Soil Knowledge and Management among an Indigenous Peasantry on the Lower Amazon Floodplain, Brazil". In *Etnoecológica*, 5(7), pp. 6-20.

2002 "Seasonal Floodplain-Upland Migration Along the Lower Amazon River". In *The Geographical Review*, 92(3), pp. 415-431.

ABSTRACT: The article discusses how the Amazonian caboclos are represented by ethnography, history, literature and common sense, noting how, in these diverse discursive corpora, structuring the narrative pattern that the Amazon society uses when referring to them. Social category of representation or ideal type produced by the Amazon history, the cabloco would be an anti-identity, or rather a paradoxical identity, a denied identity. An issue that has meaning only in the symbolic violence that establishes them as a social subject.

KEYWORDS: Caboclos, Amazon, Identity, Symbolic Violence.

Recebido em setembro de 2010. Aceito em janeiro de 2011.