



O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do rio Negro

The people of the black waters: the Amazon caboclo of the Negro river

Fernando Sergio Dumas dos Santos

Casa de Oswaldo Cruz
Fundação Oswaldo Cruz
Av. Brasil, 4366, s.406
21040-361 Rio de Janeiro – RJ Brasil
fdumas@fiocruz.br

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do rio Negro. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.113-143, dez. 2007.

Apresenta uma descrição historicamente contextualizada do povo que vive ao longo do rio Negro, afluente brasileiro da bacia do Amazonas. Processos de constituição da população e das comunidades são identificados, nas fontes, a partir da experiência social cotidiana dos participantes do processo histórico estudado, o qual percorre o século XX até a metade de sua última década. No rio Negro, o contato entre a sociedade brasileira e os diversos grupos indígenas que ali viviam, autóctones e catequizados, foi determinante para a constituição da identidade cabocla do território. A partir do último quartel do século XIX, a nomenclatura consolidou-se e vulgarizou-se, tendo na empresa extrativista um forte elemento propagador, em um contexto em que predominam as relações sociais constituintes da cultura do barracão.

PALAVRAS-CHAVE: caboclo; Amazônia; Brasil; identidade; cultura popular.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. The people of the black waters: the Amazon caboclo of the Negro river. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, supplement, p.113-143, Dec. 2007.

The article constructs a historically contextualized description of the people who live along the Negro river, a Brazilian affluent in the Amazon basin. Drawing on information about the daily social experience of the participants from the dawn of the twentieth century through the mid-1990s, the processes by which the population and communities took shape are identified. On the Negro river, contact between Brazilian society and the autochthonous, catechized indigenous groups living there was determinant in shaping the territory's caboclo identity. Starting in the last quarter of the nineteenth century, this nomenclature took root and entered the popular lexicon. Extractivist activities played a major role in spreading the term, within a context where the predominant social relations derived from the 'cultura do barracão'.

KEYWORDS: caboclo; Amazon; Brazil; identity; popular culture.

Este artigo tem como meta construir uma descrição densa, historicamente contextualizada, que permita auferir traços de concretude física e cultural ao povo que vive ao longo do rio Negro, afluente da margem norte do rio Solimões, na Amazônia Brasileira. Para tanto, os processos de constituição da população e das comunidades onde vive foram identificados, nas fontes, como objetos diferenciados, a partir da experiência social cotidiana experienciada pelos partícipes do processo histórico estudado, o qual percorre todo o século XX, até a metade de sua última década. As práticas de manutenção da vida e as práticas produtivas estão limitadas por forças, de controle social e moral, produzidas pela própria sociedade, as quais compreendem desde o uso dos recursos da floresta e as técnicas que lhes são articuladas, até o impacto do processo histórico de construção do modo de vida caboclo sobre o ambiente que o envolve.

Privilegiando a análise das relações entre as ações humanas e o ambiente, foi possível perceber que elementos vinculados aos saberes tradicionais dos povos indígenas que habitam a região permaneciam dominantes. É o caso dos costumes terapêuticos, onde prevalecem as práticas elaboradas localmente, apesar da presença dos instrumentos e dos *modi operandi* da medicina ocidental, que se acham disponíveis para a população. Entretanto, a sociedade construída no rio Negro possuía um conjunto hierarquizado de relações sociais, tendo, no topo, um pequeno grupo de proprietários e exploradores da terra e trazendo na base a maioria cabocla. No intermédio desses níveis flutuava um conjunto de pessoas, responsável por algumas funções burocráticas essenciais, tais como administração, segurança, coletoria de impostos e controle da produção, como também pequenos comerciantes. No rio Negro, todo esse universo humano se movia em torno da indústria extrativista, que, aqui, caracterizou-se pela diversidade de produtos coletados, envolvidos, contudo, na mesma estrutura social e cultural que vicejou por toda a Amazônia: o aviamento.¹ Estamos denominando os habitantes dessas comunidades como caboclos, um termo genérico e de múltiplos significados em toda a Amazônia, mas cujo sentido primordial tende a indicar a origem rural do indivíduo (Cascardo, 1972).

Para Véronique Boyer (abr. 1999, p.20), “no Brasil inteiro, quando se fala em caboclos, pensa-se em mestiços de índios, instalados na beira dos rios, vivendo da pesca e da colheita, de temperamento preguiçoso e desconfiado”. Trata-se de uma construção intelectual que, como bem demonstrou essa autora, reflete, para fora da Amazônia, uma significação de exotismo e primitivismo no imaginário nacional. Endogenamente, representa um dado de arcaísmo e de atraso, elaborado pelas elites locais em relação à região e às pessoas assim designadas, revelando às escondidas a exclusão social de grande parte da população. A palavra ‘caboclo’ está presa ao desenvolvimento de

um processo histórico específico, convivendo com as designações de ‘índio destribalizado’ e de ‘caboclo tapuio’, ambas oriundas desse mesmo movimento e que poderiam sugerir certa seqüência cronológica entre os termos.

Victor Leonardi (1999) define o “modo de vida caboclo tapuio” como tendo prevalecido “no baixo rio Negro, no período 1750-1850”, possuindo como marco definidor inicial a instauração do Diretório dos Índios, pelo Marquês de Pombal. Para ele, trata-se de um “período anterior à formação de um estilo de vida sertanejo amazônico ou caboclo amazonense” (p.105). Destaca também que o extrativismo, por suas próprias características, é uma atividade que não pode ser pensada como se as populações amazônicas ribeirinhas não tivessem nada a ver com a natureza ou meio ambiente do rio às margens do qual habitam (p.15). Arthur Reis (1997) optou pela mesma denominação (caboclo tapuio) compreendendo-a como uma combinação nascida do próprio processo oficial de colonização da Amazônia, quando se juntaram estas duas peças, originando “a grande massa humana que ocupou as vilas, os povoados, as beiras dos rios e lagos”, e “mantendo as características do índio”.

Entretanto, Curt Nimuendaju construiu uma classificação que variava entre ‘caboclos civilizados’ e ‘silvícolas’, baseada, fundamentalmente, na manutenção da vida, no caso destes últimos, em aldeias comunais, organizadas social e ritualisticamente de forma tradicional, e pela preservação da linguagem original, conforme cada grupo étnico. Os ‘caboclos civilizados’ constituíam-se dos grupos que viviam de modo diferente daqueles, considerados originais (SPI, 1928). Véronique Boyer (abr. 1999), em seu instigante artigo, afirma que sua experiência de campo – realizada numa área urbana – ressaltou forte conotação negativa no emprego do termo, o qual “denota a pouca consideração que se tem para com aquele que se qualifica dessa forma, quando não torna explícito o desejo de ofendê-lo” (p.3).

A análise aqui apresentada busca os padrões exigidos pela história social, acreditando que essa designação congregue as tensões decorrentes dos processos de transformação social, abordando tanto “o mecanismo geral pelo qual as estruturas da sociedade tendem simultaneamente a perder e restabelecer seus equilíbrios”, quanto os fenômenos que lhe são correspondentes, “como, por exemplo, consciência coletiva, movimentos sociais e a dimensão social das mudanças intelectuais e culturais” (Hobsbawm, 1998, p.94).

Do ponto de vista das fontes, é importante destacar que a pesquisa sobre os caboclos do rio Negro nasceu no bojo de um projeto maior, o qual, ao longo de mais de uma década de pesquisa, procurou analisar e documentar as condições de vida e saúde das populações amazônicas que ocupavam, na última década do século XX, os lugares visitados por Carlos Chagas entre 1912 e 1913. Foram

realizadas três expedições científicas multidisciplinares a fim de constituir uma comparação histórica entre os dois momentos.² A metodologia escolhida para o projeto “Revisitando a Amazônia de Carlos Chagas” privilegiava a produção de histórias de vida, e a linha mestra do trabalho firmou-se sobre o resgate daquela memória oculta pela aparência de estagnação do processo cultural e envolta, como vimos há pouco, nas brumas de noções de tempo e de espaço muito próximas daquelas ditadas pela natureza. Buscávamos dar voz às populações visitadas, tentando descobrir laços de historicidade que as vinculassem aos relatos que Chagas havia produzido.

Nesse contexto, a pesquisa que abordou o mundo caboclo no rio Negro ao longo do século XX deriva de descobertas feitas no campo, contextualizadas e compatibilizadas por acervos e trabalhos históricos que moldaram o resultado final. Procurei dar voz ao silêncio que envolve, ainda hoje, as classes populares brasileiras e, mais ainda, as amazônicas, afundadas sob o manto da floresta tropical ou nas palafitas que infestam as cidades da região. O principal conjunto de fontes foi, portanto, a coleção de histórias de vida produzidas com a população do rio Negro, durante a expedição de 1995, quando foram geradas em torno de 36 horas de depoimentos gravados em vídeo e outras 30 horas em áudio.

A superação dos desafios impostos pela proposta de análise obrigou ao aporte de outros conjuntos documentais à investigação, com destaque para o arquivo da empresa J.G. Araújo & Co. Ltd. (sob a guarda do Museu Amazônico, em Manaus), empresa que dominou amplamente o comércio fluvial em toda a Amazônia Ocidental desde 1860, e foi, durante quase um século, a virtual monopolista do aviamento no rio Negro. O material consultado constituía-se, principalmente, de correspondências trocadas entre os habitantes do Vale e os negociantes da empresa manauara, cujo conteúdo inclui desde informações comerciais até dados acerca da condição de saúde e de eventos de cunho pessoal, passando por listas de pedidos de mercadorias que seriam fornecidas pelo aviador principal. Além desses dois conjuntos documentais, o trabalho via-bilizou-se com a inclusão de alguns relatos tidos como ‘oficiais’ – tais como as narrativas produzidas por cronistas e religiosos em missões institucionais, geógrafos, naturalistas e autoridades oficiais – e outros, resultado dos registros de etnógrafos e outros cientistas sociais.

Encontro de sociedades

No rio Negro, o contato entre a sociedade brasileira e os diversos grupos indígenas que ali viviam, autóctones e catequizados, foi determinante para a constituição da identidade cabocla do território.

A partir do último quartel do século XIX, a nomenclatura consolidou-se e vulgarizou-se, tendo na empresa extrativista um forte elemento propagador, em um contexto no qual eram dominantes as relações sociais constituintes da cultura do barracão.

Em 1927, o etnólogo Curt Nimuendaju, atuando como auxiliar da Inspetoria no Amazonas e Acre do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), realizou uma “estatística dos índios da região do Uaupés”, na qual deixam de ser contabilizados aqueles “que trabalham nas propriedades dos civilizados, que fazem um total aproximado de 1.600 almas” (SPI, 1928, p.33). A confusão para definir quem eram os índios, os quais deveriam estar a cargo do SPI, e quem eram os caboclos, levou-o a estabelecer uma classificação entre ‘caboclos civilizados’ e ‘silvícolas’ baseada, fundamentalmente, na manutenção da vida, no caso destes últimos, em aldeias comunitárias, organizadas social e ritualisticamente de forma tradicional, e pela preservação da linguagem original, conforme cada grupo étnico. Outra distinção se dava, segundo o etnólogo, pela localização geográfica dos grupos, ficando os índios nos afluentes das cabeceiras do rio Negro, e os caboclos de São Gabriel para baixo. Os caboclos eram aqueles que se acomodavam “nas propriedades dos civilizados”, falando o português e o nheengatu, a língua geral inventada pelos jesuítas e ensinada nas missões, porém não mais as línguas ancestrais.³

Para Eduardo Galvão (1979), a “população indígena, pela convivência e pela mesclagem com o colono, imprimiu sua marca na moderna sociedade cabocla”. Berta Ribeiro (1995), ao analisar esse processo, chega a afirmar que “a fusão de tradições várias, tanto indígenas como civilizadas (do Brasil e dos países limítrofes) ‘cosmopolitizou’ os índios do Noroeste amazônico” (p.28). Essa afirmação pode ser compreendida com base nas intensas trocas culturais vivenciadas pelos habitantes da área do rio Negro; mas também suscita, se aliada à afirmação inicial de Galvão, a idéia de que o caboclo traz as marcas culturais de uma movimentação que terminou por fixá-lo num modo de vida híbrido, em que costumes arraigados das sociedades tribais permanecem hegemônicos, embora articulados à economia capitalista do extrativismo florestal, que o absorveu enquanto mão-de-obra e modificou seus costumes e anseios.

O caboclo não apenas mantém seus nexos com o passado histórico apropriado das culturas autóctones, como inclui os saberes e as práticas ancestrais entre seus principais elementos. Assim, a compreensão de que a identidade cabocla relaciona as antigas tradições com outras, as quais foram sendo progressivamente assimiladas, formalizadas e ritualizadas, permite-nos visualizar concepções de vida forjadas desde as próprias práticas da população, plasmadas no cotidiano, nas relações entre as pessoas, na organização

sócio-produtiva da comunidade e nas maneiras de viver dos grupos sociais. Era outro povo, diferente dos indígenas, mas que ainda dependia dos saberes ancestrais para sobreviver na floresta. Como escreveu Darcy Ribeiro (1995, p.319),

no curso de um processo de transfiguração étnica, eles [índios tirados de diferentes tribos] se converteram em índios genéricos, sem língua nem cultura próprias, e sem identidade cultural específica. A eles se juntaram, mais tarde, grandes massas de mestiços, gestados por brancos em mulheres indígenas, que também não sendo índios nem chegando a ser europeus, e falando o tupi, se dissolveram na condição de caboclos.

O processo de transfiguração étnica, ocorrido no vale do rio Negro, tem como base as diferentes etnias que conviviam, naquele território, em meio a guerras, alianças, um comércio baseado no escambo e, principalmente, uma contínua movimentação em busca dos sítios mais férteis.⁴ Lá estavam, quando da chegada dos primeiros colonizadores, ainda no século XVII, dezenas de grupos originários das famílias lingüísticas Tukano, Aruak e Maku. Instalavam-se, então, ao longo dos cursos dos rios formadores da bacia do rio Negro, segundo uma lógica bem definida, na qual os grupos familiares de mais alta hierarquia ocupavam os baixos cursos, “mais ricos em peixe e de solo mais fértil”. Os outros se organizavam rio acima, segundo o nível de estratificação a que estavam submetidos (Berta Ribeiro, 1995, p.2). Essas nações foram, em grande número, absorvidas pela sociedade brasileira ou exterminadas, principalmente através das correrias e dos descimentos de índios para os aldeamentos missionários e para os serviços do extrativismo.

Da maneira como se distribuía geograficamente, os clãs principais ficaram mais expostos aos colonizadores, missionários e comerciantes, que avançaram pelo vale. Os remanescentes refugiaram-se nas terras próximas às nascentes e, principalmente, ao longo dos dois principais afluentes do rio Negro, os rios Içana e Uau-pés, estendendo-se pelo interior da floresta que envolve toda a região, até as cabeceiras do rio Branco, a sudeste (Galvão, 1979). Juntaram-se, desta feita, aos *sibs* Tukano e Aruak-Baniwa de mais baixa hierarquia, que já ocupavam as nascentes e os igarapés, e aos grupos Maku em plena mata, conseguindo, deste modo, manter maior autonomia cultural e preservar-se (Berta Ribeiro, 1995, p.20).

Num processo de interação étnica de longa duração, o qual constituiu clivagens sociais e políticas que hierarquizaram e reorganizaram a vida, as diferentes formas de trocas culturais intertribais se deram “mediante o mecanismo da especialização e troca de manufaturas e, principalmente, com a prática da exogamia tribal e/ou clânica” (Berta Ribeiro, 1995, p.21). Resultou, daí, um movimento de difusão de ‘um *corpus* de saber’ que se tornou comum a todas as

tribos que viviam no território do rio Negro, promovendo “uma homogeneização no tocante à cultura material, à estrutura social e à visão do mundo que contrasta com a prevalência de um multilingüismo, principal definidor da identidade étnica de cada grupo que a compõe” (p.63).

Mesmo enquanto diminuía as distâncias para com as demandas e desejos proporcionados pelas sociedades ocidentais, esses povos continuaram a incorporar saberes e técnicas, a partir dos novos dados incluídos na realidade do seu cotidiano, buscando, contudo, preservar uma leitura autônoma destas situações. Praticavam a assimilação e a adaptação, principalmente através da transformação dos usos desses elementos. Nesse contexto, generalizaram-se alguns padrões de rituais e comportamentos que permitiram a consolidação de um modo de vida cuja especificidade residia no fato de comungarem “de uma mesma visão cosmogônica, de um conjunto de crenças, ritos e práticas comuns a todas [as tribos], que explicam sua origem e seu modo de ser” (Berta Ribeiro, 1995, p.23).

A partir da segunda metade do século XIX, sob o impacto do crescimento exponencial da produção do látex de seringueira brasileiro, estreitaram-se ainda mais os vínculos entre o modo de vida florestal, desenvolvido pelo caboclo, e os padrões burgueses, que acompanhavam o avanço das relações locais de comércio capitalistas. A cultura do barracão, no que tange tanto ao mundo do trabalho quanto às práticas cotidianas, foi moldando as características da sociedade rionegrina, ao longo de um processo histórico que transcorreu por cerca de um século. Assim, já na década de 1950 Eduardo Galvão observava que “índios de várias procedências tribais tendem a se agrupar nos povoados ou a estabelecer-se nas ilhas e sítios próximos, onde alternam uma pequena atividade agrícola com outras mais importantes baseadas no corte da borracha, da piaçaba ou na coleta da castanha” (Galvão, 1979, p.121).

A forte presença das culturas indígenas imprimia uma tipificação étnica para o universo caboclo que se constituía. Entretanto, se Berta Ribeiro (1995), ao analisar esse processo, indica que se desenvolveu, entre os índios do alto rio Negro, uma íntima convivência entre as diferenças culturais (p.28), para Ana Gita de Oliveira (1995), que descreve o mesmo cenário na metade da última década do século XX, a atração exercida por um centro urbano, como São Gabriel da Cachoeira, revela a “incorporação da idéia de ‘ser civilizado’” (p.115), o que veio a reforçar o movimento de construção de um amálgama cultural como resposta aos contextos e pressões exercidos externamente às sociedades autóctones.

Quando observamos esse quadro mais detidamente, percebemos a presença de outros agentes cuja atuação foi fundamental para sedimentar a construção histórica do caboclo rionegrino. A saída das ‘malocas’, a assimilação de hábitos e padrões próprios da socie-

dade burguesa e a incorporação do nheengatu como língua principal são fatores determinantes da ‘cabocização’ dessas pessoas. A peculiaridade do processo estudado reside no fato de que não se romperam os vínculos sociais com as matrizes étnicas. Mesmo o pequeníssimo contingente de nordestinos que transitou por todas as classes sociais, e os descendentes dos imigrantes portugueses dos séculos XIX e XX, muito mais enfrontados com as classes dominantes que com as despossuídas dos meios de produção, todos eles construíram ligações de grande intimidade com os povos nativos, principalmente através dos casamentos interétnicos, reforçando, com esses laços, o próprio modo de vida caboclo.

Os nordestinos

É importante destacar a fraca presença nordestina na constituição do caboclo rionegrino, ao contrário do que encontramos em outros territórios amazônicos.⁵ A historiografia da Amazônia recorrentemente aponta que, a partir da década de 1870, milhares de nordestinos abandonaram a aridez da caatinga em busca de uma decantada riqueza que se retirava do seio da floresta, com muito esforço e sob condições inclementes. A Amazônia tornava-se, então, um destino obrigatório para essas pessoas. Entretanto, as pesquisas que realizei na região apontam para a existência de diferentes territórios constituídos a partir de “ajustes locais definidos pelas formas adaptativas às condições ecológicas e de produção, além da preexistência de culturas autóctones, o que gerou peculiaridades determinadas por sua própria história” (Santos, 2000, p.922). De modo geral, um território é normalmente nomeado pelo topônimo do rio principal, delimitado por um complexo de rios, igarapés, canais, igapós e terras firmes que o envolvem.⁶

As fontes que utilizamos não registraram evidências significativas de que esse fluxo de trabalhadores tenha ocorrido de forma determinante no rio Negro. Contudo, foi possível observar a presença de nordestinos entre a classe dominante local, a qual era numericamente inexpressiva no conjunto da população, mas que controlava política e economicamente toda a sociedade. Era o caso do maranhense Graciliano Jonas Lopes Gonçalves, que, juntamente com seu irmão Rodolfo, foi para São Gabriel da Cachoeira, onde se fixou como patrão de atividades extrativistas. Esse personagem aparece nas correspondências da firma J. G. Araújo, apenas em 1940,⁷ tendo sido citado, no depoimento de seu Pedro Gonçalves de Aguiar, como o patrão para quem este trabalhara. Tudo isso não quer dizer que ele não tivesse chegado à região vários anos antes.

Segundo Souza Santos (1983), os irmãos Lopes Gonçalves já eram “pessoas de alguma posse” quando se instalaram por lá (p.66). Esse autor cita, ainda, os nordestinos Heráclito Lima, alagoano, e

Luís Matos, cearense, como outros comerciantes 'mais antigos' dignos de menção (p.69). Porém, em relação às classes trabalhadoras, apenas a carta de José Antônio Nogueira Campos, dentre os documentos que consultamos, refere-se explicitamente à contratação de mão-de-obra de fora do território. Nela, o comerciante apresentava Luiz Clemente da Silva à firma J. G. Araújo, solicitando do aviador a "vossa digna atenção como para mim próprio desejo", pois "ele vai ao baixo Amazonas buscar um pessoal para o fábrica".⁸ Não há, todavia, evidências de que essa turma escolhida tivesse a presença de nordestinos. A cidade de Barcelos, onde operava o missivista, era o provável extremo norte de uma área de concentração ecológica de seringueiras que percorria o baixo curso do Negro, incluindo as ilhas e alguns de seus afluentes.

Apenas outros dois documentos fazem referências a pessoas procedentes do Nordeste brasileiro. O primeiro deles é uma correspondência do comerciante Aristides Neiva de Hollanda Cavalcante, estabelecido em São Gabriel, falando "d'uma minha carta vinda de Sergipe", isto em outubro de 1891.⁹ O segundo documento é outra carta, desta vez escrita por Fachina Souza e remetida de um barracão localizado na Boca do Castanho, a qual solicitava que a casa J. G. Araújo pagasse "ao nosso empregado de nome Raimundo da Silva a quantia de dois mil contos de réis, pois esse nosso empregado segue doente para o Ceará".¹⁰

No rio Negro os trabalhadores eram, na sua quase totalidade, caboclos e índios arregimentados entre os habitantes do próprio território, os quais deixavam-se recrutar conforme suas necessidades. O testemunho de d. Alda, ao comentar a pujança dos seringais comandados pelo avô – Joaquim Gonçalves de Aguiar –, é um daqueles que vem confirmar esse dado: "Vinha gente de Camanaus para trabalhar borracha. Tinha muita gente, meu avô".¹¹ Nos dados que apresenta em seu livro, Leonardi (1999, p.129-134) também deixa a nítida impressão de que, quanto mais se subia o rio Negro, mais a sua população era constituída pelos nativos locais e seus descendentes. Esse fato está corroborado por Arthur Reis (1997), em sua obra clássica intitulada *O seringal e o seringueiro*, na qual apontou os seringais da região que estudamos como área de atuação dos caboclos amazonenses (p.229). Em fevereiro de 1913 o médico Carlos Chagas visitou esse território, e, em seu relatório de viagem, apenas uma vez ele se refere a pessoas com origem no Nordeste do Brasil, dizendo tratar-se de "uma família de cearenses incumbida do zelo da casa" do seu João Amazonas, proprietário de um sítio abaixo de São José e de um seringal no rio Paduari (Cruz, Chagas, Peixoto, 1972, p.112).

Com base em entrevistas realizadas entre a população de São Gabriel da Cachoeira em 1990, Ana Gita de Oliveira (1995) indica uma memória acerca da "existência de pessoas vindas do Ceará e

do Maranhão para trabalhar, principalmente, na indústria extrativa da borracha e no comércio de regatão” (p.179). Os depoimentos que coletamos cinco anos depois, na mesma cidade, já não trazem evidências significativas a esse respeito, o que, por um lado, obviamente não invalida a observação anterior, e, por outro, tende a apoiar uma idéia de transitoriedade nas presenças de migrantes como esses, os quais apareciam em busca de fortuna, mas iam-se assim que percebiam a pobreza da região em termos de quantidade de seringueiras. Também é pertinente anotarmos que o regatão significa uma presença humana transitória, pois sua atividade pressupõe as viagens, idas e vindas que têm como base, normalmente, a cidade de Manaus.

Durante a Segunda Guerra Mundial, quando os governos do Brasil e dos Estados Unidos promoveram uma retomada da produção de borracha mediante um programa oficial que passou a estimular, novamente, a ida de nordestinos para a Amazônia, valendo-se de um movimento voluntário iniciado com a grande seca de 1941, não pudemos perceber uma entrada maciça dos ‘soldados da borracha’ na área. Nessa época, quem estava à frente de uma dessas unidades produtivas era o pai de d. Alda:

Eu me lembro da chegada dos soldados da borracha, que eu estava em Manaus com os meus pais, mas eu não conheci nenhum. Meu pai desceu para contratar um pessoal, soldado da borracha, pra vim. Mas chegou lá, não gostou, não trouxe nenhum. Trouxe um só. Um homem e uma mulher. Infelizmente, não deu certo, porque o rapaz matou o rapazinho que ele criava como filho, bêbado. Mas ele não gostou do pessoal da borracha, porque ele acha que eles produziam pouco e exigiam muito. Ele preferia trabalhar com o pessoal da região mesmo.¹²

A chegada dos ‘soldados da borracha’ a Manaus revestiu-se, segundo Samuel Benchimol (1999), de dois momentos: no primeiro, entre 1941 e o início de 1943, o ‘movimento migrantista’ desenvolveu-se “à moda tradicional, com os flagelados e retirantes nordestinos tangidos pela seca e/ou atraídos pela seringa, em busca da Amazônia e de seus altos rios” (p.146-147); o segundo momento, entre 1943 e 1945, “trouxe um novo colorido”, pois compunha-se majoritariamente “de homens solteiros ou desgarrados de sua parentela, muitos deles desempregados ou sem profissão definida”, provenientes “do Rio, São Paulo, Niterói, Vitória, Salvador, Recife, Fortaleza, João Pessoa e Natal” (p.147). Para esse autor, a segunda corrente migratória era “constituída de brasileiros, inclusive nordestinos, cosmopolitas e urbanizados, já sem vínculos regionais, desen-raizados, sem afeição à sua querência” (p.148). Em decorrência desse fato, criavam-se grandes dificuldades adaptativas e de integração ao modo de vida vigente nos seringais, ocasionando

fugas e deserções em direção às cidades. O que estaria movendo esta segunda massa de migrantes seria “o sabor da aventura” (p.148).

Anos mais tarde, na década de 1970, a cidade de São Gabriel da Cachoeira passou a viver num ritmo diferenciado daquele que se operava nas comunidades localizadas a jusante dela. A partir de 1974, duas grandes empresas brasileiras instalaram-se ali para construir os ramais rodoviários que faziam parte do objetivo político-estratégico de ocupação da fronteira norte do país. Chegou, também, um numeroso contingente militar, liderado pelo 1º Batalhão de Engenharia de Construção (1º BEC), o que aumentou significativamente a população residente nessa cidade. Souza Santos (1983, p.75) afirma que “à época do ‘boom’ da estrada, a presença das pessoas de fora na cidade era bem maior”. O autor percebe, nesse momento, uma entrada significativa de elementos nordestinos, em sua maioria deslocando-se sem família, e que permaneceram por lá apenas enquanto duraram os projetos.

É importante verificar que esse surto de desenvolvimento econômico do principal centro urbano da região significou a chegada de novos elementos transformadores apoiados na atração exercida pela idéia de “ser civilizado” (Oliveira, 1995, p.115). Em toda a Amazônia, essa foi a época em que a região aproximou-se realmente do restante do Brasil, integrando-se concretamente à sociedade nacional. E o território que aqui estudamos não esteve à margem desse processo. Todavia não constatamos uma acentuada influência dos grupos domiciliares urbanos de origem nordestina entre os habitantes das zonas não urbanas, sejam ilhas, a plena mata ou os beiradões.¹³

Esse dado inclui as sucessivas invasões de garimpeiros que, ao longo da década de 1990, por diversas vezes agitaram a vida dos caboclos rionegrinos. Aqui, diferentemente daquilo que aconteceu na maioria dos vales amazônicos, a fixação de nordestinos se deu praticamente apenas nos núcleos urbanos, sendo motivada, quase sempre, por outras iniciativas econômicas diferentes do extrativismo tradicional. Neste sentido, Souza Santos (1983, p.75) afirma que “a quase totalidade dos migrantes nordestinos que chegaram a São Gabriel com a estrada, não conheciam a cidade antes. Alguns vieram por convites de parentes que já estavam no local. Muitos vol-taram...”. Opinião que transcende a década de 1970, podendo ser resgatada como síntese da influência nordestina na tradição ca-bocla local.

Os portugueses

Voltando no tempo e retomando a época das atividades gomíferas, percebemos, entre a classe de proprietários, comerciantes e

exploradores estabelecidos no rio Negro, que muitos eram imigrantes portugueses, chegados à região no final do século XIX. Era o momento de entrada de “milhares de imigrantes lusos, atraídos pela fortuna” (Benchimol, 1999, p.70), os quais estabeleceram-se como comerciantes, tanto nas praças de Belém e de Manaus, quanto no interior, ao longo dos rios onde se dava a produção extrativista. Era, também, a época de massificação da política de imigração subsidiada, iniciada oficialmente às vésperas da abolição final da escravatura, e que continuou na pauta da política brasileira após a implantação da República, até pelo menos a década de 1930 (Scott, 2001, p.7). A diáspora lusa representou cerca de 20% do total de imigrantes oficialmente registrados no Brasil entre 1880 e 1900. Quantitativamente, perdia apenas para os italianos, que representavam quase 60% do total (p.5).

Para Benchimol (1999, p.70), os portugueses foram os primeiros a organizar o sistema de comércio típico da cultura do barracão, representado, na Amazônia, pelas casas aviadoras de mercadorias. Essas firmas teriam estabelecido as linhas logísticas de suprimento de gêneros alimentícios, ferramentas, equipamentos e tudo o mais que necessitassem aqueles que habitavam fora das capitais do Pará e do Amazonas. Recebiam, em contrapartida, a produção extraída da floresta e destinada, não apenas à exportação, mas ao mercado nacional. Ainda hoje, pode-se ler em algumas fachadas do comércio popular de Manaus a máxima: “Internamos para todo o Brasil”. A maioria daqueles que entraram de forma subsidiada, na Amazônia, provinha das zonas rurais do Norte de Portugal, chegando jovens ao Brasil, muitas vezes a chamado de familiares ou conhecidos, que já estavam estabelecidos por lá. Vinham para trabalhar como caixeiros, viajantes e prepostos dos patrões nas áreas de produção. Scott (2001) afirma que “as histórias da vinda de caixeiros para o Brasil, integrados a uma rede comercial e de parentesco transatlântica foi um tema tratado pela recente historiografia portuguesa” (p.3).

Antes deles, até o final do século XIX, os indivíduos que partiram de Portugal com destino ao Brasil não pertenciam às classes sociais mais pobres da população (Scott, 2001, p.24). Pode-se perceber, então, a existência de uma linha condutora comum que vem marcar a trajetória dos portugueses emigrados para o Brasil, a qual diz respeito a uma “rede informal de solidariedade e amizade que funcionava entre eles” (p.3). Como no caso dos migrantes nortadestinos, citado anteriormente, em que um parente, um vizinho ou um amigo é a referência para a decisão de migrar para este ou aquele lugar, podemos, com segurança, vislumbrar o mesmo tipo de movimento entre os portugueses do rio Negro. A própria coincidência de sobrenomes aponta para isso e, neste sentido, destacamos o seu Affonso Gonçalves de Aguiar, estabelecido em São Gabriel

da Cachoeira em 1891, e o comerciante e proprietário de seringais Joaquim Gonçalves de Aguiar, correspondente da firma J. G. de Araújo no ano de 1899 e avô da nossa depoente, d. Alda de Aguiar Cardoso.¹⁴ Segundo o estudo de Scott, os portugueses que já estavam integrados na “sociedade de acolhimento” estabeleciam contatos com os que se dirigiam à nova terra. Com isso, “poderiam dispor do auxílio dos compatriotas na busca das primeiras acomodações e da primeira oportunidade de trabalho” (p.3).

Esses homens chegavam solteiros à região e amancebavam-se com mulheres nascidas ali mesmo, gerando filhos caboclos, geralmente reconhecidos. Seu Pedro Gonçalves de Aguiar, nascido em São Gabriel da Cachoeira no ano de 1934, traz, em sua história de vida, as marcas desse processo. Seu pai, que também nascera na mesma localidade, durante a década de 1900, era filho de um português com uma mulher rionegrina. “Meu avô por parte de mãe nasceu no município de São Gabriel. A minha mãe era de lá, também”, afirmou em entrevista.¹⁵

O depoimento do seu Américo de Oliveira Neto, nascido em Camanaus cinco anos depois de seu Pedro, vem destacar uma continuação do fortalecimento de laços culturais entre o rio Negro e Portugal:

Em 1915, finado meu pai foi educar em Portugal. Pra você ver: era mais fácil ir à Europa do que agora, né? Foi se educar pra lá. Daí, ele veio embora no ano de 1929, quando veio a missão do Coronel Rondon. Ele foi como companheiro de viagem, para fazer as milícias daqui do alto rio Negro, em 1929. Eu não me entendia ainda, naquele tempo. Quando me entendi estava com oito anos.¹⁶

Esse vem a ser um dos aspectos mais interessantes da presença lusa neste território. Há outras referências nesse mesmo sentido. D. Alda de Aguiar Cardoso, neta do já citado português Joaquim Gonçalves de Aguiar, contou, com inequívoco orgulho, que o avô “era o maior produtor de borracha” e que “ia para Portugal e deixava os sócios. Ele tinha sócios. Ia ver os filhos, lá. Os filhos todos foram educados em Portugal. Minha mãe e o resto, meus tios”.¹⁷ Rapazes e moças nascidos no interior da floresta amazônica foram educados na Europa, em princípios do século XX, custeados pelo dinheiro gerado na exploração da indústria extrativista. Todavia, embora fossem capazes de mandar as filhas para estudar em Portugal, não há registros de que as mães desses jovens tenham tido esse mesmo destino. Através desse esforço, os imigrantes buscavam, por um lado, reforçar os vínculos com a terra natal, provendo os descendentes caboclos com uma rígida educação doméstica e com valores familiares tradicionais, os quais eram considerados elementos básicos na formação moral deste grupo. Por outro lado, havia nessa ação uma preocupação em prover os herdeiros de uma visão de

mundo compatível com a do patriarca, o que garantiria a reprodução do modo de produção e exploração implantado na Amazônia. Benchimol (1999) afirma que foram os comerciantes portugueses quem, “na época da crise e da depressão, nas décadas dos anos 20, 30 e 40, substituíram os antigos exportadores anglo-saxões e germânicos, que emigraram para seus países de origem, passando a dominar como aviadores e exportadores, nas capitais e no interior, juntamente com os descendentes dos imigrantes judeus-marroquinos e sírio-libaneses” (p.70).

Confirmando essa hipótese, Scott (2001, p.3) indica que o imigrante português, ao chegar, procurava dedicar-se, principalmente, ao comércio, o que o conduzia com frequência a instalar-se em áreas urbanas, ao contrário da maioria dos imigrantes de outras nacionalidades, que se dirigiam às fazendas de café e outras áreas agrícolas, no interior. Após alguns anos trabalhando com os parentes ou amigos que os receberam, muitos se tornaram sócios ou parceiros daqueles empreendimentos. “Assim começava sua ascensão social” (Benchimol, 1999, p.72). Um forte exemplo desse processo é o caso do Comendador Joaquim Gonçalves de Araújo, que chegara a Manaus para trabalhar com o irmão, José Gonçalves de Araújo Rosas, único dono do Armazém Rosas, tornando-se sócio da casa comercial em 1879, a qual passou a denominar-se, mais tarde, J. G. Araújo & Co. Ltda.¹⁸

No final da década de 1920, viviam outros tantos portugueses nesse mesmo território. Lopes de Souza (1959) relata que, em sua expedição de 1928, conheceu o “abastado explorador de piaçaba e castanhais da região do Padauari”, Antônio José da Silva, também proprietário do sítio Bela Vista, localizado a jusante de Santa Isabel (p.15). Ele cita, também, os portugueses Vivaldo e Pedreira, os quais, juntamente com o brasileiro Ovidio Rei, eram acusados “de se apoderarem de castanhais explorados pelos índios e de safras colhidas por estes, a pretexto de dívidas fantasiadas pelos usurpadores” (p.17). Outro comerciante luso visitado foi Joaquim Gonçalves de Aguiar, o já citado avô de nossa entrevistada, d. Alda (p.18). Há, ainda, indícios de que o comerciante Graciliano Gonçalves, sócio da casa Gonçalves & Irmão de São Gabriel da Cachoeira e que possuía laços comerciais com a firma J. G. Araújo & Co. Ltda., que fora incumbido de transportar a Comissão comandada pelo autor, fosse mais um desses imigrantes (p.15).

Já na década de 1950, Eduardo Galvão refere-se à presença de portugueses na área, dispersos entre os fregueses potenciais, que incluíam, ainda, “brasileiros e um pequeno número de índios já destribalizados e fixados junto aos centros de produção” (Galvão, 1979, p.124). Todavia, com base em informações e evidências obtidas ao longo da pesquisa etnográfica que empreendemos e na falta de referências explícitas nesse e em outros artigos do autor, podemos

desconfiar que os 'portugueses' encontrados por Galvão seriam, em realidade, filhos de imigrantes, da geração dos pais dos nossos depoentes, e que, como já dissemos, educaram-se em Portugal. Esse fato já não ocorreu com a geração posterior, que se constituiu, social e culturalmente, na própria Amazônia.

Ao longo desse processo rapidamente descrito, os descendentes de homens portugueses com mulheres indígenas, no rio Negro, absorveram diversos elementos de ambas as culturas, gerando um conhecimento formado com bases na cultura popular lusitana e nos saberes autóctones. Em sua segunda ou terceira geração, já não possuem muito da educação européia, sendo, no entanto, herdeiros de uma lógica de vida que busca, ainda hoje, amealhar riquezas ou bens de raiz. Samuel Benchimol (1999) destaca, entre os portugueses de Manaus, um "forte pendor pelos bens de raiz", o que os teria levado a investir "no mercado imobiliário residencial, criando condições de habitabilidade nas duas principais cidades amazônicas" (p.72). Como observou Eduardo Galvão, "o emigrante português ou de outras regiões brasileiras que para aí se deslocou ou ainda se desloca, atua fracamente no sentido de modificar a cultura regional porque também obrigado pela imposição da economia extrativa se dispersa e se dilui na massa cabocla" (Galvão, 1979, p.123).

Nenhum dos nossos entrevistados, proveniente dessa descendência, vive, hoje, em situação de miséria ou desamparo. Herdeiros de comerciantes ou proprietários de terras (mesmo que não sejam dos maiores) têm, ao menos, a posse de seus sítios e roçados, além de uma casa na cidade mais próxima, onde obtêm alguma assistência médico-farmacêutica e escolas para os filhos.

A vida em movimento

Como as águas do rio, os caboclos que habitam o Vale do Negro estão sempre em movimento. Nesta dimensão, fixação e mobilidade são atributos que atuam de modo conjugado no dia-a-dia, influenciando fortemente na localização da população. A mobilidade tanto determina o balizamento do território através do seu uso, fixado basicamente na própria bacia do rio Negro, quanto responde a diversas determinações culturais, sociais e econômicas do modo de vida ali estabelecido, tornando-se um dos mais marcantes traços característicos dos protagonistas da nossa história. É importante frisar que todas as atividades de subsistência da população que vive fora dos núcleos urbanos pressupõem a sua movimentação. Plantar, pescar, caçar, vender o produto ou trocá-lo por outros. Nenhuma dessas atividades é realizada sem deslocamentos, umas vezes maiores, outras vezes menores.

No rio Negro, ao longo do século XX, identificamos que a movimentação pelo território representava uma permanência afeita

aos costumes dos grupos autóctones da região, que se valeram dessa prática como meio de vida, fosse na obtenção de alimento pela coleta e pela caça, fosse na constituição de roças, sempre fora do núcleo habitado, ou mesmo, em alguns grupos seminômades, com a partida de toda a aldeia. A história do clã comandado por um antepassado do seu Nilson Nogueira da Cruz pode ilustrar um desses níveis de permanência, aqui enfronhado no contexto da exploração da *hevea* e do aquecimento da indústria extrativa na Amazônia. Numa aparente estratégia para fazer frente ao crescente avanço da civilização ocidental, toda uma comunidade descendente dos Baré partiu de Massarabi com destino a Maturacá, um afluente localizado ao Norte de São Gabriel da Cachoeira. Em depoimento ao jornalista Alexandre Medeiros, ele informou que “os Barés primitivos habitavam Massarabi, mas foram para o rio Cauboris, em Maturacá, onde tiveram filhos e se estabeleceram” (Santos et al., 1996, p.62). Horas depois, contava-nos esta saga com um pouco mais de detalhes:

O meu bisavô... eram moradores daqui, mas acontece que tinham uns parentes no Maturacá. Aí foram para lá. A origem deles é o Baré, tribo Baré. Então, decidiram ir para lá. Anos e anos, mais ou menos vinte e tantos anos. E tinha, lá no meio deles, um homem que era filho da serra. Então, ele fazia toda a pajelança. Eles sabiam o que ia acontecer no futuro, o passado ele descobria. Era o Deus deles, lá de Maturacá. Aí, com vinte anos de residência, foi aparecer esses Yanomami. Esses Yanomami não tinham contato com gente civilizada. Vinham-se chegando até que, uma vez, no tempo da extração da balata, um produto que nós temos aqui dentro do Cauboris... Aí, muita gente foi para esta safra de balata. Então, eles foram atacados pelos Yanomami. Desde lá, então. Estes moradores lá do Alto Maturacá, do Cauboris, ficaram com medo, aí, vieram se chegando para cá, para o rio Negro, novamente. Então eles vivem por aqui, por essas ilhas, até saírem os índios todos de lá.¹⁹

Seu Nilson tem o ano de 1927 como referência da refrega com os Ianomâmi, o que situa por volta de 1900 a mudança de Massarabi para Maturacá. Na virada do século, as terras da região em que se situa Massarabi, distante cerca de uma noite de barco de Santa Isabel, descendo o rio, vinham sendo progressivamente ocupadas pelos comerciantes envolvidos com a produção extraída da floresta. É muito provável, então, que o fato de se decidirem, nessa época, a ir morar com os parentes num sítio mais retirado, tenha se dado para resistir ao assédio de um modo de produção que eles sabiam, já pela experiência histórica deste convívio – transmitida de geração para geração –, ser nefasto ao seu modo de vida e à própria integridade física da comunidade. Muito embora eles tenham

ido se engajar nas franjas do extrativismo, ao menos “no tempo da extração da balata ... aqui dentro do Cauboris”.

Cerca de vinte anos antes de esse grupo se transferir para lá, “o Major Dionísio de Cerqueira, como ajudante da Comissão Parima foi incumbido de fazer o levantamento topográfico do Maturacá” (Souza, 1959, p.224), não tendo reportado nenhuma observação acerca da presença de índios hostis.²⁰ Já em 1928, percorrendo o rio Cauboris – no qual deságua o Maturacá –, o major Boanerges de Souza obteve, através de relato do seu Amâncio José de Lima – um explorador que vivia naquele trecho havia muito tempo e que estava morando na localidade de Castanheiro –, a seguinte informação: “[O rio Cauboris] constituiu antigamente uma linha de comunicação para os venezuelanos, mas hoje está abandonada porque os índios *guahajaribos* (como lhes chamam os venezuelanos) que estão aldeados na cordilheira Parima, fazem contínuas incursões no Caabori e no alto Paduari e atacam os exploradores que tentam invadir seus novos domínios” (p.218).

Esse dado, contemplado à luz dos novos conhecimentos etnográficos sobre o povo Ianomâmi, tende a confirmar o depoimento de seu Nílson e, também, a linha de argumentação aqui desenvolvida, a qual aponta para a importância das relações interétnicas na organização do território estudado. No período decorrido entre 1880, ano da viagem do major Dionísio de Cerqueira, e 1928, quando da expedição do major Boanerges, houve uma explosão demográfica entre os Ianomâmi que tornou possível e necessária a expansão geográfica pelas encostas da cordilheira Parima. Para Bruce Albert (jun. 1999), esse fato teve como causa principal a introdução de novas plantas de cultivo e de ferramentas metálicas, até então inusuais entre esse povo, através de trocas e guerras com grupos indígenas vizinhos. Em nossa visita à comunidade Ianomâmi de Maturacá, o líder Júlio Góes deixou claro que as trocas não se davam apenas com outros povos autóctones: “Alimento básico da aldeia, que os nossos antepassados deixaram para a gente, é a banana, é a pupunha, o cará, agora a farinha [de mandioca] ela é secundária, ela veio de fora, da civilização. Então ela também se tornou um alimento básico para os indígenas”.²¹

Vale ressaltar que os outros povos indígenas que se envolveram com eles, na virada do século XIX para o XX, basicamente os Karib, ao norte e a leste, e os Arawak, ao sul e ao oeste, mantinham um contato direto com a fronteira branca (Albert, 1999). Tal quadro teria proporcionado, aos diferentes grupos dessa etnia, transformações cujo sentido geral era o de uma aproximação entre o seu modo de vida autóctone e os padrões de vida ocidentais. Desta forma, a introdução de novos elementos culturais – como objetos, ferramentas, alimentos, remédios – e, mesmo, novos saberes – entre os quais, a língua portuguesa e outras disciplinas formais – e

novas técnicas e práticas – higiênicas, alimentares, agrícolas – geraram novos hábitos e novas demandas sociais, fortalecidas pelo contato direto que passaram a manter com a sociedade brasileira a partir de então (Albert, 1999).

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

pela dependência em que vivem de produtos comercializados pelos civilizados como o sal, a pólvora, o chumbo, os tecidos, e os instrumentos de ferro, são compelidos a abandonar suas aldeias para fixar-se junto aos povoados e centros de indústria extrativa, onde muitas vezes presos por débitos contraídos durante a safra são obrigados a permanecer por períodos prolongados. (Galvão, 1979, p.121)

Esta observação não deixa dúvidas de que o trânsito dessas pessoas entre as aldeias e os sítios era constante. Isto aparece nos relatos de vários antropólogos que visitaram a área cultural do rio Negro (Galvão, 1979; Berta Ribeiro, 1995). O próprio Galvão confirma que: “a população indígena, mesmo das aldeias mais recuadas, mantém contatos periódicos e permanentes, desde os tempos coloniais até o presente, participando ainda hoje ativamente na economia local, seja no comércio do produto agrícola, a farinha de mandioca, seja no trabalho da coleta da borracha, castanha e piaçaba” (Galvão, 1979, p.262-263). Para ele, os habitantes das aldeias somente sucumbiam ao extrativismo no intuito de “conseguir crédito para obtenção de artigos manufaturados como tecidos, sal, pólvora, chumbo, terçados, facas, machados, etc.”, o que era possível, apenas, a quem trabalhava na coleta (p.154).

Entretanto, a mão-de-obra nativa revestia-se da maior importância para a economia local, fato que tendeu a gerar facilidades no primeiro crédito, para aqueles que se iniciavam como fregueses. Conforme já expusemos no início deste artigo, o relato de Curt Nimuendaju confirma a presença de cerca de 1.600 indígenas trabalhando nas “propriedades dos civilizados” das margens do rio Negro, em 1927 (SPI, 1928, p.33). O grau de assimilação ao modo de vida caboclo entre eles era tal, que o etnólogo considerou supérflua a nomeação de delegados do SPI no rio Negro (p.27, 28). Em

1959, Galvão afirmou que o vínculo estabelecido com o modo de produção dominante na região era “uma das principais forças para o deslocamento de indivíduos e famílias, das aldeias para as margens do rio Negro” (Galvão, 1979, p.156).

Gita de Oliveira (1995), por seu turno, acredita que existiria outro sentido na movimentação de populações entre as malocas e as áreas baixas do rio, o qual estaria muito próximo da trajetória encetada pelos Baré de Massarabi, mas tomando a direção inversa, ou seja, descendo o vale e adentrando os afluentes. Assim, a área demarcada pelos rios Curicuriari e Marié

tem abrigado, historicamente, expressivo contingente da população indígena originária do alto rio Negro (rios Uaupés, Içana e Xié), que migrou para a região dos rios Curicuriari e Marié, provavelmente, fugindo de comerciantes brancos (colombianos ou brasileiros) e missionários religiosos. Podemos inferir também, que motivos relacionados a disputas territoriais internas, ocorridas entre os povos Aruák e Tukano, além da procura de terras mais férteis e águas mais piscosas, tenham condicionado a ocupação indígena nesta região. (p.22)

Essa tendência já teria sido detectada por Curt Nimuendaju, que advertira, referindo-se a um posto de fronteira colombiano localizado na confluência dos rios Papuri e Uaupés, ser necessário “contrabalançar com urgência este estabelecimento para evitar que a presença dos colombianos ali cause o abandono da zona pelos indígenas ficando ela deserta como já o é a margem colombiana” (SPI, 1928, p.29). Ele via na violência, e numa certa “perversidade habitual” da parte dos colombianos para com os indígenas, um dos motivos para tal evasão (p.26).

Outro problema era “a intolerância religiosa dos missionários Salesianos”, que oprimiam “em toda parte as manifestações exteriores da cultura indígena” (SPI, 1928, p.29). O etnólogo destacou o papel nefasto desempenhado pelos balateiros e outros comerciantes, em relação aos indígenas no alto rio Negro, expondo, ainda, a história de um indivíduo

altamente inconveniente e prejudicial aos índios: o negociante Antônio Maia estabelecido em Yutica, sócio do famigerado peruano Julio Cesar Barreto e encarregado da cobrança das dívidas que deixou atrás quando teve de abandonar o território brasileiro em consequência dos seus numerosos crimes. A venda de cachaça dentro de uma aldeia de índios já constitui por si tamanho despropósito que justifica todos os esforços da parte do SPI para livrar os Uanána de tão prejudicial intruso. Este Antônio Maia que aliás não me parece destituído de bom senso, foi ultimamente nomeado autoridade policial do alto rio Uaupés, de Yauaretê ao Querari, e é fácil imaginar que aplicação ele dará a

este poder. Ele rompeu agora, por questões de dívidas com os balateiros colombianos do Alto Uaupés, uma hostilidade que talvez traz [sic] algum bem para os índios porque os colombianos, de medo de Maia que é conhecido como valentão, limitarão talvez um pouco os seus abusos. Creio porém que não tardará muito que as duas partes se hão de unir novamente sobre a base de interesse comum da exploração do índio. (p.31)

Parece-nos, contudo, que prevaleceu a intenção de agregar-se nas fainas da coleta, tanto do ponto de vista dos negociantes, quanto dos indígenas. Seu Pedro Gonçalves de Aguiar – entrevistado em Santa Isabel – confirma essa hipótese: “O pessoal, antigamente, os comerciantes daqui, iam lá no Alto ajustar gente. Cem, duzentas, trezentas pessoas eram trazidas pra cá, pra trabalhar na piaçaba. Uns morriam, outros voltavam pra lá”.²² Este relato traduz, com a simplicidade do olhar caboclo, o ritmo da vida na região. A expressão “uns morriam, outros voltavam pra lá”, nos induz a vislumbrar certa acomodação, por parte do caboclo, para com o destino reservado àqueles que tinham de se engajar nas desumanas condições de trabalho da indústria extrativista, largamente descrita e analisada pelos intelectuais que se debruçaram sobre a Amazônia. Também dá uma dimensão do quanto essas condições violentavam os trabalhadores, principalmente os recém-chegados. Entretanto, acreditamos que essa frase traz significados que vão muito além de uma queixa resignada. Ela traduz, na realidade, a epopéia cotidiana de pessoas que, mesmo resistindo às transformações ocorridas em seu mundo, muitas vezes sucumbiam fisicamente a elas, e morriam sem que conseguissem retornar às aldeias de onde saíram.

Eduardo Galvão (1979) retratou, já na década de 1950, a saga de um povo indígena, enfronhado nessas situações assimilacionistas:

Contingentes consideráveis de Baniwa adultos afastam-se cada vez mais de suas aldeias e estabelecem em pequenos sítios próximos aos seringais ou aos centros urbanos, onde se entregam a uma espécie de vida rural, e só muito raramente voltam às aldeias para participar de festas ou cerimônias tribais. Algumas vezes tendem a reagrupar-se em aldeias multitribais (junto com os Tukano, Tariana e Desana), onde permanecem como reserva de força de trabalho e substituem sua própria língua por um idioma comum de uso corrente na região, a *língua geral* (basicamente de origem tupi), alterada, porém, pelos missionários e colonizadores. (p.280)

Movimento para ‘melhorar de vida’

A história de vida de seu Pedro nos abre outro viés de abordagem em relação à movimentação do povo rionegrino pelo território. Percebemos que ela pode ser vista como uma estratégia utilizada pelos

grupos familiares em busca de melhores oportunidades. Nosso personagem nasceu em São Gabriel da Cachoeira, em 23 de agosto de 1932, sendo filho de dois caboclos dessa mesma cidade e neto de português, por parte de pai. Seu avô materno nascera também em São Gabriel. Mudou-se ainda criança para a Venezuela, vivendo lá até a morte da mãe, por volta de 1944. Viúvo, o pai de seu Pedro voltou, então, para a região de São Gabriel, para trabalhar com seu compadre, o português Antônio José de Oliveira, deixando os filhos no internato da cidade. Pouco mais de um ano depois, ele reuniu novamente a família em torno de sua segunda esposa – a filha do compadre – vivendo, apenas, mais uns quatro ou cinco anos. Após a morte do pai, o depoente voltou a viver, com os irmãos, na Venezuela, tendo retornado para Santa Isabel porque “minha vó ficou muito triste e falou que era para nós irmos embora para cá. Então nós arrumemos um sítio aqui”.²³ Depois disso, seu Pedro partiu novamente: “Deixei os meus tios de lado e fui trabalhar para o lado do Irixi, para as empresas de piaçaba, borracha, cipó, tudo”. O seu último retorno atende a uma realidade contemporânea: “voltei para cá por causa dos meus filhos, onde eles ainda estudam”.²⁴

Quando se fala em mudar para ‘melhorar de vida’ ou em procurar ‘melhores oportunidades’, no território estudado, quer-se dizer, muitas vezes, que tal família, tal grupo, saiu em busca de um novo lugar à beira de águas mais piscosas ou de terrenos mais férteis, onde a roça renda uma maior variedade e produção. Contudo, essa marca não é exclusiva dos habitantes desta área. Em outro estudo, a respeito do complexo sócio-fluvial Acre-Purus (na calha sul do Solimões), pude observar, também, que a população que chegou para os beiradões, oriunda dos afluentes do rio Acre e do rio Purus, bem como aqueles indivíduos que ali nasceram, movimentavam-se continuamente, quase sempre dentro do território delimitado pela bacia desses dois rios principais. Os motivos das mudanças ligavam-se ao desejo de encontrar um ‘lugar melhor’ – uma espécie de busca inconsciente de um eldorado ou terra prometida – e levavam em conta as experiências e vivências de terceiros. Outros fatores apontados para uma família ir de um seringal para outro foram a morte do chefe da família, a proximidade de locais de caça ou pesca farta, a possibilidade de partir para uma colocação com estradas mais carregadas de seringueiras ou o desejo de possuir sua própria terra, para nela trabalhar e dali sobreviver sem prestar contas a ninguém. Estas foram as principais justificativas apresentadas à indagação, feita a diversas pessoas, sobre o porquê de tantas mudanças (Santos, Muaze, 2002, p.54-55).

Desse modo, e levando em conta a noção de território aqui construída, ir com a mulher e os filhos pequenos para a Venezuela era uma possibilidade tão viável, para quem vivia perto de São Gabriel

da Cachoeira, quanto descer o rio Negro e se internar num de seus afluentes a fim de extrair piaçaba, por exemplo. Não obtivemos informações detalhadas acerca do tipo de tarefa econômica principal a que o chefe do grupo teria se dedicado na Venezuela, mas, independentemente dela, a responsabilidade da mulher e das crianças era zelar pelas tarefas que garantiam a subsistência alimentar da família. Normalmente, essas mudanças incluíam terras virgens ou com bons solos e águas com maior quantidade e variedade de peixes.

Contudo, situações familiares sempre podem influenciar uma decisão de mudança, donde a morte da mãe de seu Pedro ser o estopim de outra partida. Desta vez, voltavam para São Gabriel, onde existia o mais antigo colégio dos missionários salesianos no rio Negro. O velho patriarca deve ter assumido algum posto no barracão do seu compadre português, fato que facilitaria a sua aproximação – a qual terminaria em casamento – para com a filha do patrão. Para fixar-se em uma empreitada ou em um seringal, sem que a pessoa ficasse obrigada a trabalhar na produção para saldar seu débito, somente sendo empregado do barracão. Outro forte indício favorável a esta possibilidade era o fato de que, para chegar a um posto desses, o indivíduo necessitava possuir alguma escolaridade e uma boa indicação. O pai de seu Pedro, aparentemente, preenchia ambos os requisitos.²⁵

Embora a permanência da prática de movimentar-se dentro do território estivesse efetivamente ligada aos costumes dos povos da floresta, pudemos perceber que o século XX também referendava-a como parte das estratégias de reprodução das atividades do extrativismo econômico. Assim, da mesma forma que o pai, seu Pedro de Aguiar buscou colocar-se nas áreas de produção, no caso, o rio Irixí, onde havia empresas de piaçaba, borracha e cipó, entre outras. Ainda no mesmo sentido, observamos que o seringal Laranjal possuía um plantel de fregueses alicerçado em etnias venezuelanas. E isto ao longo de, pelo menos, quatro décadas. Essa movimentação se deu a partir da fixação, em 1909, de um comerciante de origem turca, que anteriormente realizara suas atividades na Venezuela, “durante anos” (Cruz, Chagas, Peixoto, 1972, p.108). Carlos Chagas destaca essa característica, ao descrever os trabalhadores deste seringal (p.109).

Passados mais de oitenta anos, a pesquisa de campo que empreendemos na região encontrou vestígios de que essa ocupação continuara. A experiência foi narrada por Alexandre Medeiros, a partir do relato de seu Balbino, habitante do local em 1995:

Em suas andanças por Laranjal, ele descobriu um velho cemitério da antiga comunidade. Guiados pelo ex-seringueiro, os integrantes da equipe de história da expedição foram até lá para ver

de perto os túmulos do início do século, cobertos pela mata. É uma visão impressionante. Lá estão sepulturas de crianças, com lápides ainda visíveis. ‘*Nacio el 14 enero de 1923 – fallecio el 23 de enero de 1932*’, registra uma delas. (Santos et al., 1996, p.70)

Nesse modo de produzir, a movimentação dos trabalhadores e do aparelho produtivo era consoante ao contínuo deslocamento para os locais onde os produtos podiam ser encontrados. E não apenas movia-se todo o aparelho em busca de uma área onde as seringueiras fossem mais produtivas, por exemplo; também o fato de que o corte da piaçaba e das gomas se dava nas ilhas ou nos altos cursos de igarapés e afluentes inexplorados durante o verão e a coleta da castanha em terra firme e ao longo do inverno, implicavam movimentação contínua da população engajada. Na década de 1950, Eduardo Galvão observou: “Nos dias de hoje, num quadro em que já domina uma população mestiça, mantém-se a mesma economia” (Galvão, 1979, p.121). A referência dizia respeito, essencialmente, à constatação de que a cultura do barracão consolidara-se como expressão das vivências cotidianas da maioria da população. Como já dissemos anteriormente, era dentro dos limites de suas regras, de seus costumes e de suas tradições que transcorria a vida de milhares de pessoas (Santos, 2000).

Se a movimentação aparece como uma característica intrínseca às atividades de corte e coleta, não lhes era, contudo, exclusiva. Como o ambiente era muito peculiar, o trabalho na roça visando à subsistência – destacado por Gita de Oliveira (1999, p.115) como uma das ocupações que caracterizam a condição histórica dos indígenas do alto rio Negro –, que poderia representar o lado sedentário dessas comunidades que se formaram a jusante da província etnográfica, dependia, em larga medida da capacidade de movimentação das comunidades. Ao encontro desta afirmação, Galvão explicitou que “a área cultivada é também função da mobilidade do indivíduo”, pois “obrigados a se transportar anualmente para os seringais ou outros campos de indústria extrativa, abrem roças pequenas que ficam aos cuidados dos familiares que permanecem” (Galvão, 1979, p.158). Ele prossegue, explicando que

os roçados transformam-se em capoeiras que somente podem ser utilizados com proveito quinze ou vinte anos mais tarde. Isso leva ao desgaste das áreas de mata virgem que circundam a aldeia e a distância crescente das roças. Em tribos que habitam regiões menos devassadas, observam-se mudanças periódicas dos sítios de aldeias, ou o estabelecimento de *centros*, para os quais todo um grupo de famílias se desloca a intervalos para colher e processar a mandioca aí plantada. (p.159)

Embora essa descrição prenda-se aos grupos familiares indígenas, ela é perfeitamente extensível às comunidades caboclas estudadas, porque o ambiente e as técnicas de uso e manuseio desses recursos são os mesmos, disponíveis tradicionalmente para caboclos e indígenas. Tanto o movimento de afastamento das roças em relação ao sítio onde se estabeleceu a comunidade, quanto o de constituição de centros revelam-se como estratégias corriqueiras da população. Os centros são, geralmente, clareiras abertas em meio à floresta, próximas ou não ao leito de igarapés. Quando estão no meio da floresta, a ligação com o sítio é feita através de caminhadas pelo 'varadouro' – trilha aberta na mata para ligar um ponto a outro. Quando se localizam nas margens de igarapés, o deslocamento se dá por meio de canoas de pequeníssimo calado, capazes de navegar em profundidades muito pequenas.

Entretanto, o trabalho de plantação de roças, que poderiam abastecer os seringais, nem sempre foi permitido nessas unidades. Arthur Reis (1997, p.206) informa "que, na fase inicial da produção gomífera, quando ela se processava na área paraense do baixo Amazonas, nas ilhas ... havia uma lavoura alimentar suficiente e de acordo com a dieta do nativo". À medida que esses empreendimentos despertaram para um mercado cada vez mais ávido e que valorizava extraordinariamente o látex, toda a capacidade produtiva dos trabalhadores passou a ser empenhada na obtenção dessa matéria-prima. Para esse mesmo autor, deixou, então, de ser possível

produzir, ao mesmo tempo, nos seringais, a borracha e os alimentos com que abastecer os seringueiros e demais pessoas que neles viviam ... A dispersão de atividades não compensava. O próprio seringueiro não se sentia atraído para negócio que não se representasse na extração do látex. Tomaram-se mesmo providências proibindo que se trabalhasse a terra, visando obter dela o que poderia dar para o sustento de toda aquela comunidade em movimento. Os seringalistas puniam os que se desviavam das tarefas de extração do látex para qualquer outra empresa. Entendia-se que 'tempo consumido em caça e pesca se furta à produção'. (p.206-207)

Reis (1997) aponta, ainda, o interesse dos comerciantes que avia-vam a produção em fornecer alimentos manufaturados, os quais lhes chegavam de outras praças comerciais, inclusive do exterior, e asseguravam-lhes lucros maiores. Porém, a proibição de plantar era rigorosa em relação aos seringueiros, principalmente àqueles que viviam nas colocações mais afastadas, onde o controle de sua produtividade não era 'visual', mas através da quantidade e da qualidade do látex obtido e preparado para a venda. Nas proximidades dos barracões e das residências dos patrões, a severidade no cumprimento dessa regra cedia lugar às necessidades de conforto e

consumo. O próprio Arthur Reis observa que “apesar de tudo, fez-se, em muitos seringais, na fase do esplendor gomífero, pequena lavoura de várzea, produzindo-se, inclusive, açúcar em pequenos engenhos” (p.207). Essa lavoura destinava-se ao consumo dos empregados mais graduados da empresa, seus familiares e os dos patrões e, muito provavelmente, era praticada por esses agregados à empresa, evitando, assim, o desperdício da força de trabalho efetiva com tarefas de menor importância.

Corroborando esta tese, podemos citar a informação, deixada por Carlos Chagas em seu Relatório, de que, na já referida propriedade que visitou em Laranjal, o proprietário “trata de agricultura e de criação”, ocupando-se da “exploração de borracha em seringais situados em rios afluentes do Negro” (Cruz, Chagas, Peixoto, 1972, p.108). No mesmo texto, ele fala dos habitantes de Camanaus, os quais eram praticantes “de uma diminutíssima agricultura”, dedicando-se, ainda, à pesca e à caça, durante as épocas em que não ocorria o fabrico da borracha, quando muitos deles procuravam “os seringais do baixo rio” (p.113). A partir desta informação podemos entrever o quanto o modo de vida de todas as populações estudadas, de uma forma geral, era muito semelhante, independentemente das relações de poder envolvidas. Se há pouco fizemos referência às lavouras típicas dos barracões, a revelação de Carlos Chagas já nos induz a observar que, também entre os fregueses dos seringais essa prática era plausível. Principalmente, se levarmos em conta que, como foi dito no início do capítulo, os braços que sustentavam as atividades extrativistas no rio Negro eram, em sua quase totalidade, oriundos dos povos autóctones da região, os quais esta-beleciavam-se em comunidades multifamiliares.

Com a crise do preço do látex, adveio, de forma concomitante, a crise do abastecimento alimentício, a qual veio favorecer a retomada destas “lavouras de alimentação” (Reis, 1997, p.208), para as quais não haveria mercado fora dos seringais. Era como escrevia Arthur Reis, em princípios da década de 1950:

Em todo seringal, nos dias atuais, se esse empreendimento agropastoril não se apresenta com vultosidade apreciável, ponderável mesmo, nem por isso sua existência deixa de ser uma realidade. Há em todos eles, vencendo os obstáculos naturais criados pelo meio geográfico, pequenas lavouras alimentares, realizadas, evidentemente, não na base das dietas estranhas, das outras regiões brasileiras ou daquela que os nutrólogos aconselham, mas de acordo com o paladar e as exigências do cardápio a que o seringueiro se habituou e a que não cede nunca. (p.209)

Cerca de vinte anos depois, Souza Santos (1983) perceberia, nos registros em que constavam as profissões dos pais dos alunos matriculados no Colégio da Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira,

em 1972, que a ocupação mais comum era a de agricultor, deduzindo, deste fato, que se enquadrava nela quem “não tem outra atividade mais definida, e vive de uma agricultura de subsistência que pode ser praticada em algum povoado ou em algum sítio próximo da cidade” (p.93). Entretanto, como esse mesmo autor reconhece, essa é uma atividade permanente mesmo num centro urbano (como já o era São Gabriel nos anos 70); e, mais do que isso, trata-se de uma permanência histórica dos modos de vida tradicionais desse território, a qual se encontra fortemente atrelada às condições de vida do caboclo do rio Negro. No final do século XX a agricultura emerge, finalmente, como atividade econômica principal para a maioria dessa gente, sendo assim descrita por Maurício Menezes Balbino, em Laranjal:

Nasci em São Gabriel em 1938, trabalhei no corte de seringa desde os 14 anos. Estou aqui há um ano. Hoje vivo da roça e aqui tem terra para plantar. Quero vender farinha para São Gabriel ... Não tem emprego para ninguém em São Gabriel ou Santa Isabel, por isso vim buscar refúgio aqui. Tem um filho meu de 14 anos que pesca e troca os peixes por outras coisas com os canoeiros que passam. (Santos et al., 1996, p.70)

Muitos outros depoentes relataram-nos atitudes e opções semelhantes, as quais, como dissemos antes, retratam as duas dimensões de um mesmo processo: fixação e mobilidade. Podem-se, ainda, destacar as festas do calendário simbólico-cultural da região, que determinam movimentos e aglomerações populacionais em épocas e locais específicos, não apresentando, todavia, a dimensão da fixidez, pois que se definem como eventos episódicos. Outro fator que tem influenciado fortemente a movimentação de populações é a busca de escolaridade para os filhos, encontrada somente nas maiores comunidades, onde, normalmente, limita-se às primeiras quatro séries, tornando necessária a proximidade de um núcleo urbano para prosseguir na escola. As populações do interior, então, agrupam-se nas periferias das cidades, criando problemas sociais em razão da falta de infra-estrutura urbana. Não custa lembrar novamente que a movimentação, enquanto característica tradicional do caboclo rionegrino, estabelece a própria bacia do rio como o seu território privilegiado, no qual busca envidar as ações necessárias à sobrevivência de seu grupo familiar ou de sua comunidade, dentro dos padrões socioculturais vigentes.

À guisa de conclusão, o exemplo das práticas terapêuticas

A vida em comum desenvolvida por indivíduos oriundos de múltiplas etnias autóctones, pelos portugueses e seus descendentes e por um fraco fluxo de migrantes nordestinos, em contato com a

cultura própria da moderna sociedade brasileira, permite-nos observar um movimento de transfiguração étnica, o qual estabelece fortes vínculos com o processo histórico transcorrido, apropriando-se, exatamente, da historicidade dos elementos transformados. Assimilados empiricamente desde as necessidades impostas pela realidade cotidiana, os saberes constitutivos das tradições populares se transformaram, incorporando técnicas e práticas a medida que se modificava o cotidiano dos habitantes do rio Negro, revelando respostas coletivas elaboradas a partir da adaptabilidade e da miscigenação de etnias e de culturas, características da região.

O processo histórico lento, estrutural, de longa duração, que veio a forjar, no conjunto das relações culturais e sociais vigentes no rio Negro, uma tradição cabocla, pode ser bem retratado pela permanência, no final do século XX, de práticas terapêuticas vinculadas aos saberes tradicionais dos povos indígenas que habitaram (e ainda habitam) esse território (Arruda, 2000; Santos, 2006a, 2002b, 2003, 2000). Estas se notabilizaram por uma transformação dos elementos persistentes, que foram sendo descontextualizados, reclassificados, e rearticulados entre si, dinamizando-se o seu uso social de modo conectado aos contextos históricos vivenciados. As duas principais componentes do conjunto de saberes voltado para a cura foram, de um lado, as práticas ritualísticas, de conotações mágico-religiosas, dos pajés, rezadores e curadores, e, de outro, os saberes acerca dos usos curativos das plantas, dominados por outros especialistas, alguns deles treinados com base nos preceitos da terapêutica científica ocidental. Ambas foram amplamente reconhecidas e solicitadas pela população.

É importante ressaltar que as permanências estão ligadas aos saberes desenvolvidos dentro do território, os quais foram elaborados desde os próprios costumes da população, plasmados nas relações entre as pessoas e na organização sócio-produtiva das comunidades, sendo, enfim, determinantes dos processos de ritualização e formalização das práticas que lhes são relacionadas. Tanto a tradição de uso de plantas medicinais, quanto a de práticas de cura, mostram-se bastante enraizadas. Ambas têm nas figuras dos rezadores e curandeiros seus principais artífices. Lá, esses saberes se configuraram não só como uma resistência cultural aos costumes introduzidos no bojo da transfiguração étnica pela qual todos passaram, mas também como uma resposta ao abandono a que essas populações foram relegadas pelos poderes públicos brasileiros.

Assim, o conhecimento gerado no rio Negro, com fortes permanências autóctones, viu-se confrontado à chegada de outros saberes, oriundos da medicina ocidental, obrigando-os a assimilar e adaptar práticas que lhes permitiram resistir à avassaladora pressão. Acostumadas a enfrentar, com seus próprios recursos, enfermidades que

às vezes desconheciam, os caboclos criaram novas técnicas de uso, descobrindo, muitas vezes, novas finalidades para plantas e procedimentos terapêuticos que já conheciam, à medida que os dados iam sendo incluídos no seu dia-a-dia. Mas, quando alguém adocece, a maioria das pessoas normalmente procura primeiro um rezador ou benzedor; se esse tratamento não resolver, vão procurar o atendimento em um hospital ou posto médico. Aquilo que a enfermeira Janete, representante do sistema oficial de saúde pública em Santa Isabel, chamou de superstição é, em realidade, uma dimensão característica da cultura popular local, completamente arraigada nas concepções de vida ali dominantes.²⁶

Portanto, foi possível perceber que os elementos tradicionais das culturas locais permanecem como dominantes, mesmo quando os instrumentos e os *modi operandi* da medicina ocidental se acham disponíveis para a população. Apesar de reconhecermos a presença, às vezes ostensiva, dos saberes próprios à medicina científica no território estudado, não se pode, contudo, inferir que estes, no final do século XX, pudessem ser considerados como preponderantes, em relação aos outros saberes envolvidos no sistema. Mesmo os depoimentos de pessoas que optaram por passar mais tempo, ao longo do ano, nos centros urbanos, e que, por isso mesmo, ganharam mais intimidade com a medicina ocidental, ainda têm nos terapeutas populares seu ponto de referência para os processos de cura.

NOTAS

¹ 'Aviamento' é o sistema de financiamento de toda a cadeia produtiva da indústria extrativista. Conjuga um feixe de relações sociais e de produção dominantes em toda a Amazônia, onde desponta a figura do aviador, que vem a ser o comerciante provedor dos gêneros e implementos necessários para a realização da tarefa preponderante, isto é, a extração do produto da floresta. No caso do rio Negro, o papel de aviador principal – ou 'casa aviadora' – era representado pela J. G. Araújo & Co. Ltd., e o elo mais distante do processo produtivo era o importador estrangeiro das matérias-primas coletadas localmente (Santos, 2003). Weinstein (1993) assinala, com uma forte carga simbólica, que "o homem na posição mais baixa desse mastro totêmico era o seringueiro" (p.31).

² Chagas percorreu os rios Solimões, Juruá, Tarauacá, Acre, Purus, Branco e Negro a convite da Superintendência de Defesa da Borracha. Nos anos de 1991 (rios Solimões, Juruá e Tarauacá), 1995 (rios Negro e Branco) e 1997 (rios Acre, Yaco e Purus), três expedições multidisciplinares e inter-institucionais vinculadas ao projeto Revisitando a Amazônia de Carlos Chagas, patrocinado pela Fundação Oswaldo Cruz, revisitaram a região, parando nos mesmos locais onde Chagas esteve. Ver: Santos et al., 1996; Santos, 1998.

³ Em relação à 'língua geral' ou nheengatu, Berta Ribeiro (1995) afirma que os missionários carmelitas, no século XVIII, "julgavam ser essa a língua indígena do noroeste do Amazonas, quando na verdade não havia nenhum grupo tupi na área" (p.19). Ela prossegue afirmando que o 'tupi da Amazônia', "difundido e gramaticado pelos missionários, é uma deformação do tupi-guarani, idioma dos grupos tupinambá que ocupavam a costa durante a descoberta e de outros tupi interioranos" (p.245).

⁴ O conceito de transfiguração étnica foi construído por Darcy Ribeiro a partir de um método histórico de interpretação antropológica, o qual levava em conta não apenas os processos históricos transcorridos, como também os acontecimentos mais marcantes dentro desses processos. Darcy não teve, todavia, nenhum rigor historiográfico nessa construção, até porque essa disciplina não era o objeto central de suas reflexões. Entretanto,

na presente pesquisa, a noção de 'transfiguração étnica' foi historicizada a partir das análises das fontes primárias, coadunando-se completamente ao arcabouço teórico proposto para a pesquisa e revelando-se uma ferramenta fundamental para a construção da explicação histórica necessária ao processo e às questões estudadas. Ver: Santos, 2003, 2006b, 2007.

⁵ Ver, por exemplo, o estudo sobre o complexo sociocultural formado pelos rios Acre e Purus, também na Amazônia Ocidental, onde o processo de migração de nordestinos influenciou sobremaneira a constituição local do caboclo (Santos, Muaze, 2002).

⁶ A noção de território que utilizo foi construída a partir das evidências de que os rios passam a significar muito mais do que os caminhos naturais e a fonte da subsistência, pois a dimensão organizativa do espaço funda uma noção de territorialidade identificada com as práticas sociais de seus habitantes, tanto no que tange às relações de poder, quanto no que toca à apropriação cultural desta área geográfica. Ver: Wolff, 1999, p.118-121; Saraiva, 1999, p.47-50; Leonardi, 1999; Santos, Muaze, 2002, p.27-66; Santos, 2000, 2003.

⁷ Carta de Graciliano Jonas Lopes Gonçalves, de São Gabriel, em 6 jan. 1940. Arquivo J. G. Araújo, pasta 1940/ Janeiro, Fevereiro e Março (Museu Amazônico, Manaus).

⁸ Carta de José Antônio Nogueira Campos, em 23 abr. 1900. Arquivo J. G. Araújo, pasta sem código (Museu Amazônico, Manaus). 'Fábrico' é termo popular e usual para designar as atividades extrativas em seus períodos normais. Assim, temos, em determinada época do ano, o 'fábrico' da borracha ou o 'fábrico' da piaçaba; em outra época, o 'fábrico' da castanha etc.

⁹ Carta de Aristides Neiva de Hollanda Cavalcante em 6 out. 1891. Arquivo J. G. Araújo, pasta 459. (Museu Amazônico, Manaus).

¹⁰ Carta de Fachina Souza em 16 fev. 1898. Arquivo J. G. Araújo, pasta 632. (Museu Amazônico, Manaus).

¹¹ Entrevista com d. Alda de Aguiar Cardoso, no seringal São Tomé, 22 ago. 1995 (CNB 43).

¹² Entrevista com d. Alda de Aguiar Cardoso, no seringal São Tomé, 22 ago. 1995 (CNB 43).

¹³ 'Beiradão' é termo utilizado na Amazônia para designar as margens (beiradas) dos rios.

¹⁴ Cartas de J. G. de Aguiar & Cia em 10 out. 1899 e carta de Affonso Gonçalves de Aguiar em 5 set. 1891. Arquivo J. G. Araújo, pastas 636 e 456, respectivamente. (Museu Amazônico, Manaus).

¹⁵ Entrevista com o sr. Pedro Gonçalves de Aguiar, em Santa Isabel, 21 ago. 1995 (CNB 37).

¹⁶ Entrevista com o sr. Américo de Oliveira Neto, em Camanaus, 17 ago. 1995 (CNB 23).

¹⁷ Entrevista com d. Alda de Aguiar Cardoso, no seringal São Tomé, 22 ago. 1995 (CNB 43).

¹⁸ Balanço nº 1 de 1879. Arquivo J. G. Araújo, pasta 14. (Museu Amazônico, Manaus).

¹⁹ Entrevista com o sr Nilson Nogueira da Cruz, em Massarabi, 19 ago. 1995 (CNB 29).

²⁰ 'Comissão Parima' é o nome pelo qual ficou conhecida a Comissão de Limites Brasil-Venezuela, atuante no período de 1879 a 1882 e que teve como comandante da contraparte brasileira o tenente-coronel Francisco Xavier Lopes de Araújo, agraciado posteriormente com o título de barão de Parima.

²¹ Entrevista com o sr. Júlio Góes, na comunidade Maturacá, 12 ago. 1995 (CNB 15).

²² Entrevista com o sr. Pedro Gonçalves de Aguiar, em Santa Isabel, 21 ago. 1995 (CNB 37).

²³ Entrevista com o sr. Pedro Gonçalves de Aguiar, em Santa Isabel, 21 ago. 1995 (CNB 37).

²⁴ Entrevista com o sr. Pedro Gonçalves de Aguiar, em Santa Isabel, 21 ago. 1995 (CNB 37).

²⁵ Encontramos, no rio Acre, a história do seu Francisco Rodrigues Rabelo. Nascido no Ceará, no município de Morada Nova, seu Francisco, aos 23 anos, comprou uma passagem no navio *Duque de Caxias* e viajou para Belém do Pará. Corria o ano de 1953. Lá, embarcou em outro navio, de nome *Benjamim*, que fazia a rota para Rio Branco. Ele vinha, com uma carta de referência, procurar um médico dessa cidade, e obteve de fato uma posição administrativa, o que certamente facilitou a sua ascensão ao cargo de gerente, anos depois. Mas essa não era uma trajetória que se repetia com frequência. Normalmente a maioria dos homens que vinha do Nordeste para a Amazônia destinava-se à extração da goma elástica (Santos, Muaze, 2002, p.56-58).

²⁶ Entrevista com Janete de Souza, secretária municipal de Saúde de Santa Isabel, 20 ago. 1995 (CNB 31).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce
jun. 1999 Yanomami. In: Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil*. Disponível em: www.socioambiental.org/website/pib/epi/yanomami/yanomami.htm.
- Arruda, Frederico
M. dos Reis
2000 Farmácia, sábios indígenas, drogas do sertão e o saqueio. (Entrevista). In: Caruso, Mariléa M. Leal; Caruso, Raimundo C. *Amazônia, a valsa da galáxia: o abc da grande planície*. Florianópolis: Ed. UFSC.
- Benchimol, Samuel
1999 *Amazônia, formação econômica e social*. Manaus: Valer.
- Boyer, Véronique
abr. 1999 O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.29-56. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100002&lng=pt&nrm=iso.
- Cascudo, Luís da
Câmara
1972 *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura.
- Cruz, Oswaldo; Chagas,
Carlos; Peixoto, Afrânio
1972 *Sobre o saneamento da Amazônia*. Manaus: Philippe Daou.
- Galvão, Eduardo
1979 *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hobsbawm, Eric J.
1998 *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Leonardi, Victor P. de B.
1999 *Os historiadores e os rios*. Brasília: Paralelo 15; Ed. UnB.
- Oliveira, Ana Gita de
1995 *O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no alto rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Reis, Arthur Cezar
Ferreira
1997 *O seringal e o seringueiro*. Manaus: Ed. UFAM. (1.ed. 1953, pelo Serviço de Informação Agrícola, do Ministério da Agricultura).
- Ribeiro, Berta G.
1995 *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras; Edusp.
- Ribeiro, Darcy
1995 *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, Antônio Maria
de Souza
1983 *Kariwa Retewa, Kariwa Nungara*. Etnia e urbanização no alto rio Negro (São Gabriel da Cachoeira). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Santos, Fernando
S. Dumas dos
2007 O processo de transfiguração étnica dos índios brasileiros e o fortalecimento dos movimentos indígenas nas últimas décadas do século XX. *Revista del Cesla*, Varsóvia: Universidade de Varsovia, n.10, p.119-138.
- Santos, Fernando S.
Dumas dos
2006a Trocas culturais e saúde no Médio Rio Negro: a construção das estratégias caboclas contra as doenças. *História oral*, v.8, p.35-60.
- Santos, Fernando S.
Dumas dos
2006b A noção histórica de 'povo' na obra 'O povo brasileiro': a formação e o sentido do Brasil. In: Santos, Fernando S. Dumas dos. *Brasil Século XXI – sociedade, cultura e identidade: uma sociedade pluricultural*. Rio de Janeiro: Uerj/Nucleas.

- Santos, Fernando S. Dumas dos
2003 *Os caboclos das águas pretas: saúde, ambiente e trabalho no século XX.* Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Santos, Fernando S. Dumas dos
2002 *Estratégias populares de saúde no vale do Rio Negro.* *Cadernos Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p.41-64.
- Santos, Fernando S. Dumas dos
2000 *Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia.* *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.6, supl., p.919-939.
- Santos, Fernando S. Dumas dos
1998 *Histórias de vida e histórias da cultura.* *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.85-98.
- Santos, Fernando S. Dumas dos
1997 *Revisitando a Amazônia de Carlos Chagas.* *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.3, n.3, p.523-534.
- Santos, Fernando S. Dumas dos et al.
1996 *Revisitando a Amazônia.* Expedição aos rios Negro e Branco refaz o percurso de Carlos Chagas em 1913. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.
- Santos, Fernando S. Dumas dos; Muaze, Mariana de A. Ferreira
2002 *Tradições em movimento: uma etno-história da saúde e da doença nos vales dos rios Acre e Purus.* Brasília: Paralelo 15.
- Saraiva, Maria da Graça Amaral Neto
1999 *O rio como paisagem: gestão de corredores fluviais no quadro do ordenamento do território.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Scott, Ana Sílvia Volpi
2001 *As duas faces da imigração portuguesa para o Brasil, (décadas de 1820-1930).* In: *Congreso de Historia Económica.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza. Disponível em: www.unizar.es/eueez/cahe/volpiscott.pdf.
- Souza, Boanerges Lopes de
1959 *Do rio Negro ao Orenoco (a terra – o homem).* Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Políticas Indígenas/Ministério da Agricultura.
- SPI
1928 *Serviço de Proteção aos Índios.* Inspetoria no Amazonas e Acre. *Relatório do inspetor referente ao ano de 1927.* Manaus.
- Thompson, Edward P.
1998 *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.* São Paulo: Companhia das Letras.
- Weinstein, Barbara
A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920). São Paulo: Hucitec; Edusp, 1993.
- Wolff, Cristina Scheibe
1999 *Mulheres da floresta: uma história.* São Paulo: Hucitec.

Recebido para publicação em novembro de 2006.

Aprovado para publicação em outubro de 2007.