

Os moradores do "beiradão" do Amazonas e seus afluentes, chamados de caboclos, foram "modelados" nos aldeamentos dos missionários (até 1759) e nas vilas dos colonos (até 1823). Eles foram tratados, por um lado, como seres humanos "in-cultos" e "não-redimidos", precisando da integração ao projeto civilizatório-cristão. Por outro, eles foram cobiçados como mão-de-obra barata necessária para a exploração econômica da região. A sua resistência às condições servis, através de fugas, boicotes e revoltas, resultou na sua completa marginalização social. Até hoje, grande parte da sociedade envolvente julga os ribeirinhos como culturalmente conformados (ou "deformados") e economicamente submissos (ou "inertes"). Ao buscar o tão almejado progresso para a região amazônica, um aprofundamento da formação sócio-histórica desta população é imprescindível. Mas, a meta não pode ser meramente a aquisição de "conhecimentos sobre os outros", mas o "reconhecimento dos outros" que compromete. De fato, este compromisso com todas as populações "esquecidas" e discriminadas da Amazônia é o ponto de partida para o desenvolvimento integral e eficaz da região. Ao entender e reconhecer o seu projeto de vida (isto é, a sua cultura), elas deixam de ser vistas como impedimento para o progresso, mas tornar-se-ão co-protagonistas do bem comum da Amazônia.



Karl Heinz Arenz

Filhos e Filhas do Beiradão



*A formação sócio-histórica
dos ribeirinhos da Amazônia*

SANTARÉM - 2000

REALIZAÇÃO:

*Faculdades Integradas do Tapajós - FIT
Rua Rosa Vermelha, 335 - Aeroporto Velho
Cx. Postal 81 - 68010-200 Santarém-Pa
Tel.: (091) 523-5088/522-2303 - Fax: (091) 523-1989
E-mail: fit@fit.br*

APOIO:

*Missionários do Verbo Divino - Região Amazônica
Av. Tapajós, 1259 - Aldeia
Cx. Postal 299 - 68040-000 Santarém-Pa
Tel./Fax: (091) 523-2059
E-mail: verdiama@tap.com.br*

REVISÃO:

Profª. Alice Hatanaka, São Paulo

EDITORACÃO GRÁFICA E CAPA:

*ICBS - Instituto Cultural Boanerges Sena
Tel.: 523-3690/523-3233
e-mail: icbs@netsan.com.br*

FOTO/CAPA:

PIME - Amazônia

PREFÁCIO:

Prof. Walmir da Silva Gomes, Santarém

IMPRESSÃO:

*Gráfica e Editora Tiagão
Av. São Sebastião, 622 - Centro
68005-090 Santarém-Pa
Tel.: (091) 523-1843 - Fax: (091) 522-5958*

Agradecimentos

*às comunidades ribeirinhas no beiradão do Rio
Trombetas em Oriximiná que me ensinaram e
motivaram,*

*ao diretor e aos colegas das Faculdades
Integradas do Tapajós em Santarém que me
incentivaram a publicar este trabalho,*

*aos meus confrades com os quais caminho na
certeza que o Verbo Divino arma a sua tenda em meio
às diferentes culturas.*

Arenz, Karl Heinz

Filhos e Filhas do Beiradão - A formação sócio-histórica
dos ribeirinhos da Amazônia / Santarém: Faculdades Integradas do Tapajós
- FIT, 2000

p. 89

1 - Antropologia 2 - Economia Regional

CDD 390

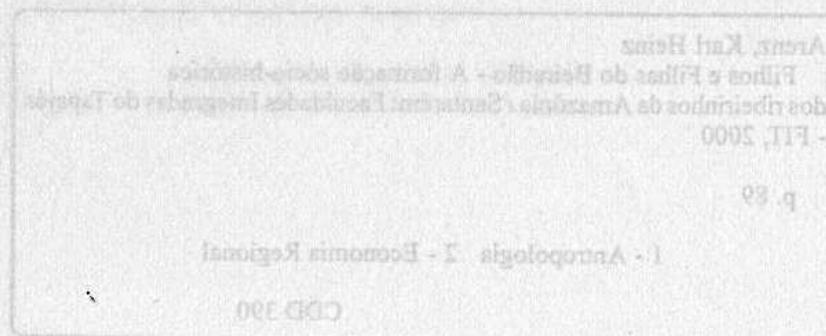
Siglas e abreviaturas

1. Siglas

CEAS	Centro de Estudos e Ação Social, Salvador
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - São Paulo
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEHILA	Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina
CENESC	Centro de Estudos do Comportamento Humano - Manaus
CESEP	Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular - São Paulo
CID	Centro de Investigação e Divulgação
CIMI	Conselho Indigenista Missionário - Brasília
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EDUSP	Editora da Universidade de São Paulo
FAPEMA	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPAR	Instituto Pastoral Regional - Belém
ISER	Instituto de Estudos da Religião
MEC	Ministério da Educação e Cultura - Brasília
PA	Estado do Pará
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
RIHG	Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil
SEDOC	Serviço de Documentação, Petrópolis
SOTER	Sociedade de Teologia e Estudos da Religião
SPVEA	Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNICAMP	Universidade de Campinas

2. Abreviaturas

cf.	confira ou compare
Col.	coleção
dir.	diretor(a)
coord.	coordenador(a/es/as)
eadem	a mesma autora
ed.	editor(a/es/as) ou edição
ibid.	ibidem (no mesmo lugar)
i.e.	isto é
idem	o mesmo autor
op. cit.	opus citatus (obra já citada)
org.	organizador(a/es/as)
p.	página
par.	paralelo(s)
pp.	páginas
s.	seguinte (página/versículo)
séc.	século(s)
Vol.	volume



Índice

Agradecimentos.....	
Siglas e abreviaturas.....	
Apresentação.....	
Introdução.....	11
1. Conquista e colonização (1616-1639).....	14
1.1. Os povos originários.....	14
1.2. A consolidação do domínio português.....	17
1.3. A sociedade colonial emergente.....	22
2. Aldeamento e diretório (1653-1798).....	25
2.1. A administração religiosa.....	25
2.2. A homogeneização dos índios aldeados.....	30
2.3. A interferência do Estado.....	35
3. Resistência e repressão (1798-1853).....	44
3.1. A reintrodução da servidão.....	44
3.2. A irrupção da violência.....	46
3.3. A retaliação oficial.....	51
4. Integração e globalização (desde 1853).....	54
4.1. O ciclo da borracha.....	55
4.2. O movimento religioso da romanização.....	57
4.3. As frentes de ocupação recentes.....	64
5. Resumo.....	75
Conclusão.....	77
Bibliografia.....	80

Apresentação

As Faculdades Integradas do Tapajós, com muita honra, assumem a responsabilidade de editar esta obra.

Embora alemão, por nascimento, o autor assumiu a alma brasileira e percebeu, na sua grande sensibilidade, um problema, que a muitos amazônidas vem passando despercebido: a formação histórica da população ribeirinha da Amazônia.

Participar não só na publicação deste trabalho como também na sua divulgação se enquadra dentro daquelas perspectivas que justificam a existência da nossa instituição e lhe dá a sua especificidade ou seja sua missão: “O estudo da Amazônia para o progresso da humanidade.”

Cada vez mais a Universidade não pode fechar-se em si mesma, mas deve equipar-se com uma bagagem de saber profundamente comprometido com os interesses regionais e nacionais para dialogar com outros centros de investigação que poderão fornecer, a partir das necessidades brasileiras, recursos complementares para a ação eficiente no processo de conquista e posse das riquezas nacionais.

Dessas tarefas prioritárias, decorre a necessidade de redefinir a significação das funções específicas da universidade como instituição educativa. Como tal, seu objetivo imediato é a promoção do homem, concretizado na pessoa de cada aluno, de cada professor, de cada membro da comunidade universitária. E “se a educação é a promoção do homem; se o homem realiza as suas potencialidades na e a partir da situação concreta de vida; se a sua capacidade de intervir na situação depende do grau de consciência que possui em relação à situação, a universidade estará em condições de desempenhar suas funções se, e somente se, for capaz de formar profissionais:

- a) com uma aguda consciência da realidade em que vão atuar;
- b) com uma adequada fundamentação teórica que lhes permita uma ação coerente;
- c) com um satisfatória instrumentalização teórica que lhes possibilite uma

ação eficaz”.

E sem dúvida o presente estudo do Dr. Prof. Karl Heinz Arenz passa necessariamente por essas que são as funções da Universidade levantando, com muita clareza e precisão o grave problema daqueles que constituem o que de mais importante a Amazônia possui: sua gente, aqueles que, por razões que remontam a centenas de anos, são os legítimos donos dessa vasta região e que sofrem a discriminação total daqueles que chegaram depois.

Com muita propriedade o autor identifica, nessa situação, a necessidade de uma “dimensão descolonizadora” seja por parte da sociedade envolvente seja por parte da Igreja Católica:

E com maior propriedade, o autor nos alerta para um perigo ainda maior que é a tentativa da “globalização atual em querer tornar os diferentes lugares cada vez mais iguais e as pessoas cada vez mais residuais”. Temos muita consciência de que se, por um lado, é impossível retornar ao passado para viver em pequenas comunidades baseadas em cooperação e solidariedade, por outro, a irracionalidade do sistema de competição selvagem aniquila os indivíduos e o convívio social.

“Filhos e Filhas do Beiradão” vai despertar naqueles que o lerem um santa indignação, mas também um convite “ao resgate eficaz dos diferentes rostos” deste e “de tantos outros micro-contextos dentro da atual macro-conjuntura igualizadora”.

Prof. Walmir da Silva Gomes
Diretor das FIT

Filhos e filhas do beiradão

A formação sócio-histórica dos
ribeirinhos da Amazônia

Introdução

Os moradores do “beiradão” do Amazonas e seus afluentes, chamados de “caboclos”, constituem uma população-chave da Região Norte. De origem ameríndia, eles foram “modelados” nos aldeamentos dos missionários e nas vilas dos colonos nos séculos XVII a XIX. Eles foram tratados, por um lado, como seres humanos “in-cultos” e “não-redimidos”, precisando da integração ao projeto civilizatório-cristão. Por outro, eles foram cobiçados como mão-de-obra barata imprescindível para a exploração econômica da região. A sua resistência às condições servis, através de fugas, boicotes e revoltas, resultou na sua completa marginalização social e na total negação de sua alteridade étnica e cultural por parte das elites regionais.¹ Mesmo socialmente marginalizados, os ribeirinhos amazônicos fortaleceram, através destas múltiplas formas de resistência, a sua identidade própria.

Mas pesa ainda hoje o fato da população ribeirinha ser “resultado histórico” de uma miscigenação “decretada” pelo Estado português.² Devido a este fato, o ribeirinho nega, até hoje, as suas raízes indígenas (mesmo tendo uma noção de sua *indianidade*), o que não impede que ele continua sendo discriminado como *caboclo*.³

¹ *Alteridade* é um conceito relativamente novo, usado sobretudo na sociologia, antropologia e filosofia. O termo deriva do latim *alter*, que significa *outro*. A alteridade expressa a condição reconhecida do outro ser diferente, som atribuir uma suposta inferioridade ou superioridade.

² Cf. SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. Sob o regime da escravidão. Brasília/Belém, MEC/Secretaria de Estado da Cultura/Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988, p. 9.

³ O filólogo e lexicógrafo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira destaca entre as definições do termo *caboclo* as de “mestiço de branco com índio”, “antiga denominação do indígena”, “sertanejo”, “caipira” e “pessoa desconfiada ou traiçoeira”, revelando assim a carga pejorativa que lhe é inerente. Cf. BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 112. Seguindo a proposta de Florêncio

Por outro lado, os ribeirinhos conseguiram resistir a uma colonização total, resgatando os eixos principais das culturas de seus antepassados indígenas, tanto em termos econômicos (integração à natureza, extrativismo vegetal) e sociais (vivência autônoma em pequenas comunidades) quanto em religiosos (prática da pajelança como expressão de sua cosmovisão própria). A língua portuguesa e a religião católica são “pontes” para o mundo dos “brancos”, mas não determinaram e nem expressam, por completo, a autonomia social e cultural dos ribeirinhos.⁴

O objetivo deste livro é esclarecer as condições históricas e, especialmente, a interação entre os agentes principais da região amazônica

Almeida Vaz, natural do Pará e graduado em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, usam-se neste estudo, preferencialmente os termos “ribeirinhos”, “ribeirinhos amazônicos” ou “ribeirinhos ameríndios” ao invés de “caboclo”, por esta expressão possuir uma forte conotação discriminatória. Cf. ALMEIDA VAZ, Florêncio. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. *Cultura Vozes 90* (março-abril 1996) 47-65, p. 47.

O antropólogo Darcy Ribeiro define os ribeirinhos como uma população nova e específica surgida devido à interação entre colonizador (português) e colonizado (indígena), porém, profundamente marcada pelas culturas originárias ameríndias. Ele fornece um resumo conciso do cotidiano dos ribeirinhos: “Através desse processo [aldeamentos dos religiosos] foi surgindo uma população nova, herdeira da cultura tribal no que ela tinha de fórmula adaptativa à floresta tropical. Falava uma língua indígena [o nheengatu], muito embora esta se difundisse como a língua da civilização, aprendida de brancos e mestiços. Identificava as plantas e os bichos da mata, as águas e as formas de vida aquática, os duendes e as visagens, segundo conceitos e termos das culturas originais. Provia sua subsistência através de roçados de mandioca, de milho e de algumas dezenas de outras culturas tropicais, também herdadas dos índios. Do mesmo modo como os índios, caçava, pescava, coletava pequenos animais, frutos e tubérculos. Navegava pelos rios com canoas e balsas indígenas, construía suas rancharias e as provia de utensílios segundo as velhas técnicas tribais. Ainda como os índios comia, dormia, vivia, enfim, no mundo de florestas e águas em que se ia instalando. Como os índios, finalmente, localizava e coletava na mata as especiarias cujo valor comercial tornava viável a ocupação neobrasileira da Amazônia e a vinculara à economia internacional.” RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 314s.

⁴ O termo “branco” não tem uma conotação étnica, mas primordialmente social. Cf. WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasiliana, 290), 1957, pp. 151-155.

(os povos indígenas, os navegadores europeus de diversas nações, os colonos, os representantes do Estado português, os missionários e as autoridades eclesiásticas) que contribuíram para o “surgimento” da população ribeirinha na Amazônia. A sua formação histórica pode ser resumida em quatro etapas:

- a conquista e a consolidação da dominação portuguesa (1616-1639),
- a fase dos aldeamentos controlados pelos religiosos (1653-1759) e do *diretório* da administração civil (1759-1798),
- a fase de resistência e repressão (1798-1853) e, finalmente,
- a época da integração e globalização (desde 1853).

A “modelação” da população ribeirinha na Amazônia abrange o período do início do século XVII (1616, fundação de Belém) até meados do século XIX (1870, início do ciclo da borracha). Este tempo de, aproximadamente, 250 anos está marcado por uma constante luta por parte da sociedade colonial e – a partir da independência – nacional, pelo acesso livre à mão-de-obra barata indígena. Muitos povos originários da Amazônia sofreram, por causa disso, interferências violentas no decorrer deste tempo. As suas culturas, porém, forneceram também a base para o *projeto de vida* do ribeirinho atual que descende do trabalhador indígena alienado e homogeneizado pelo colonizador.

Infelizmente, o silêncio e o desconhecimento que “rodeiam” a história dos ribeirinhos os tornaram alvo de preconceito e discriminação. Este livro visa quebrar este silêncio e resgatar a memória desta população.

Ele se dirige sobretudo às pessoas que trabalham na área de formação popular e que requerem um embasamento histórico para uma melhor atuação nas condições atuais. Afinal, é a partir do passado que se entende e se transforma o hoje. Na Amazônia, o tão almejado progresso virá somente quando ele se traduz em projetos que incluem a todos que têm raízes profundas na região.

Para não cair na superficialidade manteve-se todo o chamado aparato científico, com rodapés extensos, para aprofundar, paralelamente ao texto fluente, certos aspectos relevantes e para mostrar também a riqueza bibliográfica que existe com respeito aos ribeirinhos.

1. Conquista e colonização (1616-1639)

O rio Amazonas, a “veia vital” da região setentrional do Brasil, tornou-se conhecido aos europeus, em toda sua extensão, a partir da viagem do militar espanhol Francisco Orellana (1540-1542). Ele desceu o sistema fluvial amazônico de Quito, no atual Equador, até Belém do Pará.⁵ Mas já antes, por volta do ano 1500, outros navegadores espanhóis tomaram conhecimento do delta do Amazonas e da ilha de Marajó (Vicente Iañez Pinzón e Diego de Leppe). Em seguida, várias expedições portuguesas passaram ao longo do litoral da atual Região Norte (João Coelho, João Lisboa, Diogo Ribeiro e Fernão Fróis) sem que fizessem ancoradouro.⁶ Provavelmente, houve uma primeira entrada no Rio Amazonas por parte dos espanhóis sob o comando do capitão Alonso Mercadillo em 1538 e 1539, isto é, três anos antes da expedição de Orellana.⁷

Devido a sua posição central no continente sul-americano e a sua proximidade às colônias espanholas na região andina, às britânicas, francesas e holandesas no Caribe e nas Guianas e às possessões portuguesas mais ao sul, a bacia amazônica despertou logo o interesse destas nações em plena competição mercantilista. A expectativa de encontrar nas densas florestas uma espécie de “cópia do paraíso” com abundância do tão cobiçado ouro instigou a concorrência dos europeus na ocupação deste espaço peculiar.⁸

1.1. Os povos originários

Frei Gaspar de Carvajal, o cronista da expedição de Orellana, menciona no seu relato aldeias populosas com habitantes “guerreiros” ao longo do rio

⁵ Cf. HOORNAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos europeus. In: Idem (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992, p. 49.

⁶ Cf. SILVA BRUNO, Ernani. *História do Brasil*. Geral e regional. Vol. I (Amazônia), São Paulo, Cultrix, 1966, pp. 22s.

⁷ Cf. RIBEIRO, Darcy/ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de (coord.). *A Fundação do Brasil*. Testemunhos 1500-1700. 2a ed., Petrópolis, Vozes, 1993, p. 304.

⁸ Cf. URE, John. *Invasores do Amazonas*. Rio de Janeiro, Record, 1986, pp. 17-19 e SILVA BRUNO, op. cit., pp. 33-37.

Amazonas.⁹

É difícil falar dos povos indígenas da época pré-colonial, pois as únicas testemunhas são de gênero arqueológico e estas não dizem tudo o que é necessário para poder reconstruir a vida cotidiana daquele tempo.¹⁰ Os dados antropológicos indicam que, de modo geral, os povos indígenas da Amazônia viviam entre si tanto “situações de intenso contato”, quanto de multilingüismo e pluralidade cultural, antes da chegada dos europeus.¹¹

Há muitas discussões e hipóteses em volta dos povos indígenas da Amazônia. Os últimos achados de estabelecimentos indígenas e cerâmicas da época pré-colonial, feitos mais recentemente, permitem a conclusão de que a população indígena na várzea era muito maior e tinha um nível cultural bem mais complexo do que se pensava até agora. Assim, o índio amazônico não era simplesmente um nômade da selva, mas um agricultor que sabia aproveitar para sua subsistência o “ciclo biótico da várzea” que segue o ritmo de enchente e vazante anuais do rio.¹²

Neste sentido, a antropóloga Anna Curtenius Roosevelt salienta que as sociedades indígenas da várzea do rio Amazonas tornaram-se, durante o milênio antes e depois da era cristã, *cacicados complexos* devido aos refinamentos na produção artesanal, na organização sócio-política e na economia. Ela escreve a respeito:

“Os cacicados eram belicosos e expansionistas, com uma organização social hierárquica, mantida por tributos e por um modo de subsistência baseada na colheita

⁹ Cf. Relação que escreveu Frei Gaspar de Carvajal. In: RIBEIRO/ARAÚJO MOREIRA NETO, op. cit., p. 309. No relato lê-se a respeito: “Tomando à nossa viagem: mandou o Capitão que fôssemos para o meio do rio para fugir dos povoados, que eram tantos que causava espanto.” Ibid.

¹⁰ Cf. PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 19-21.

¹¹ Cf. URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 102.

¹² Cf. PORRO, Os povos indígenas, op. cit., pp. 15s.

intensiva de roças e fauna aquática. O artesanato era altamente desenvolvido para cerimoniais e comércio, manifestando estilos artísticos bastante difundidos, baseados em imagens humanas, além dos motivos mais antigos de animais e formas geométricas. Havia um igualmente bem difundido culto de urnas funerárias e adoração dos corpos e ídolos dos ancestrais dos chefes. A população era densamente agregada ao longo das várzeas e alguns sítios eram ocupados por muitos milhares de pessoas. Havia obras de terraplenagem em larga escala para o controle da água, agricultura, habitação, transporte e defesa. Em um ou dois séculos de conquista, entretanto, as sociedades complexas e suas populações desapareceram completamente da maior parte das várzeas, e nada, mesmo remotamente parecido, pode ser encontrado nas atuais sociedades indígenas da Amazônia.”¹³

De fato, a penetração dos europeus ao interior da Amazônia levou à dizimação tão rápida dos povos indígenas estabelecidos ao longo dos rios que até os antropólogos, por muito tempo, não souberam de sua complexidade sócio-cultural. Além disso, o extermínio não consta nos relatos dos cronistas oficiais¹⁴. O historiador Antônio Porro conclui:

“Já em fins do século XVIII as tribos da várzea haviam praticamente desaparecido; em seu lugar ia-se reconstituindo um novo povoamento a partir de índios descidos dos médios e altos cursos dos rios, de portugueses e de mamelucos das mais variadas origens. Essa nova população, o caboclo amazonense [isto é,

amazônico], embora assimilando uma série de elementos culturais que permitiam a adaptação à vida na várzea, não chegou a reconstituir um sistema integrado que otimizasse o aproveitamento dos recursos naturais, tal como no período indígena.”¹⁵

O “descimento” é o termo usado na historiografia para denominar o processo mais comum da escravização dos índios amazônicos. Neste processo, os povos originários da Amazônia passaram de populações tribais específicas, constituídas em sociedades complexas, para uma população genérica de caráter rural, sendo considerada mero “apêndice” da sociedade colonial.¹⁶

1.2. A consolidação do domínio português

Apesar dos espanhóis terem sido os primeiros europeus a conhecer todo o curso do rio Amazonas, foram os franceses, holandeses e ingleses que, a partir de 1580, começaram a se estabelecer em entrepostos comerciais na região do Baixo e Médio Amazonas.¹⁷

Foram, porém, os portugueses que conseguiram, entre 1615 e 1647, o controle definitivo da foz do rio Amazonas como garantia para uma entrada fácil ao interior do continente, onde se supunha o “Eldorado” prometendo riquezas inimagináveis.¹⁸ A consolidação do domínio português baseou-se na força militar, na escravização sistemática dos índios e na adaptação econômica ao extrativismo florestal.

Os franceses, principais protagonistas da expansão do sistema capitalista-mercantilista na época, foram expulsos pelos portugueses em 1615, sob o comando de Alexandre de Moura, de seu centro comercial em São Luís do Maranhão perto da foz do Amazonas onde se haviam instalados em 1612. Assim, o controle do litoral amazônico estava, definitivamente, nas

¹³ CURTENIUS ROOSEVELT, Anna. Arqueologia amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., 1992, p. 71

¹⁴ Cf. ibid. e HOORNAERT, A Amazônia e a cobiça, op. cit., pp. 53-56.

¹⁵ PORRO, Os povos indígenas, op. cit., p. 16

¹⁶ Cf. ALMEIDA VAZ, op. cit., pp. 50-52.

¹⁷ Cf. HOORNAERT, A Amazônia e a cobiça, op. cit., pp. 49-52.

¹⁸ Cf. SALLES, op. cit., pp. 3s.

mãos dos portugueses.¹⁹ O historiador Eduardo Hoornaert escreve:

“Naquele tempo o Estado português estava imbuído de uma ideologia imperialista e tomou a sério a conquista da Amazônia. O capitão Castelo Branco foi encarregado de ocupar o resto do litoral pelo norte, saindo de São Luís para estes intentos em dezembro de 1615, exatamente no dia de Natal. Chegou ao Pará no dia 12 de janeiro de 1616 e instalou-se numa ponta de terra proeminente da baía Guajará, num ‘presépio’, ou seja, forte de madeira. Sob aparências humildes escondeu-se um projeto ambicioso, o que se prova pelo nome dado ao local por Castelo Branco: ‘Feliz Lusitânia’, e ‘Nossa Senhora de Belém do Grão-Pará’ (do grande rio).”²⁰

A vitória sobre os franceses significou um restabelecimento da comunicação por terra com as demais possessões portuguesas, mais ao sul, que foi assegurada com a fundação de Belém em 1616. Esta data marca o estabelecimento definitivo dos portugueses na Amazônia.²¹

A fundação de Belém como ponto estratégico já revela os traços da futura colonização da bacia amazônica: um destacamento militar central para garantir a posse portuguesa e promover a implantação de uma economia mercantil com base na agricultura de exportação e na escravização da “massa” indígena. O historiador Vicente Salles escreve:

“Belém não poderia subsistir, como ponta de lança contra a floresta, se não houvesse em torno a lavoura de mantimentos. Assim instalados, no Forte do Presépio, os portugueses cuidaram de trazer alguns colonos para iniciar os trabalhos agrícolas – a cargo de mão-de-obra

¹⁹ Cf. HOORNAERT, A Amazônia e a cobiça, op. cit., pp. 50s.

²⁰ Ibid., p. 51.

²¹ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., pp. 33s.

escrava. Paralelamente, foram deslocados alguns missionários, destinados a contactar os selvagens das redondezas. Entre êsses dois grupos – colonos e missionários – manifestou-se uma luta pela posse do gentio e que, logo iniciada, tendia a aguçar os antagonismos da sociedade nascente (...). O escravismo acompanhou os passos dos colonos lusitanos.”²²

Até 1639 houve uma constante consolidação do domínio de Portugal, com base na atuação de militares. Em 1621, foi instituído o *Estado do Maranhão e Grão-Pará*, como a infra-estrutura básica para a colonização sistemática da Amazônia. A partir de 1623, os portugueses combateram, com mais rigor, os holandeses e ingleses no Baixo Amazonas, considerados severos concorrentes comerciais. Ao mesmo tempo foram realizadas as primeiras incursões para o interior, subindo os afluentes maiores como o Tocantins, o Xingu e o Tapajós. A partir de 1632 foram criadas, sucessivamente, as primeiras quatro *capitanias donatárias*, ressaltando assim a importância de novos núcleos populacionais e estratégicos no espaço recém-conquistado:

- a *Capitania de Caeté*, abrangendo a área litorânea paraense até o Maranhão,
- a *Capitania de Cameté* no Baixo Tocantins,
- a *Capitania de Gurupá* no Baixo Amazonas e Baixo Xingu, e
- a *Capitania do Cabo do Norte* abrangendo toda a margem setentrional do rio Amazonas.

Além disso, foram construídas fortalezas em Óbidos e Gurupá para poder fiscalizar melhor o movimento de embarcações no rio Amazonas.²³

De certa maneira, a expedição de Pedro Teixeira entre 1637 e 1639, que subiu os rios Amazonas e Napo até a cidade de Quito, marca o fim da primeira fase da conquista. Pois, a fundação da povoação denominada Franciscana por Pedro Teixeira, nas margens do rio Napo, no atual Peru,

²² SALLES, op. cit., p. 4.

²³ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., pp. 34-37.

como ponto mais ocidental da área de influência portuguesa, marcou claramente a pretensão geopolítica de Portugal na bacia amazônica que não estava prestes a ceder muito espaço à Espanha.²⁴

Ao retornar para Belém, a expedição de Teixeira encontrou, perto da foz do rio Tapajós, a bandeira de Bento Maciel, vinda do sul, que estava caçando índios. Este encontro entre o militar Teixeira e o bandeirante Maciel no ano de 1639 marca, pois, a consolidação definitiva tanto do domínio do espaço físico quanto a da submissão dos povos indígenas da várzea.

A escravização sistemática dos índios era, de fato, uma necessidade para tornar a nova colônia economicamente rentável. A demanda de mão-de-obra no início da colonização era tão grande que as chamadas *tropas de resgate* logo foram buscá-la longe das povoações “brancas” ao redor de Belém. Antônio Porro escreve a respeito:

“Por esta época [1639] o suprimento de mão-de-obra já estava se esgotando nas regiões mais próximas de Belém; os índios sobreviventes às primeiras incursões, tendo aprendido as amargas lições do contato fugiam cada vez mais longe pelo interior. Os mais aguerridos ofereciam ferrenha resistência em seus territórios, que acabavam sendo evitados pelos portugueses; estes, por sua vez, haviam percebido que as tribos ainda virgens de contato constituíam presa muito mais fácil. Iniciaram-se então viagens cada vez mais longas pelo Amazonas acima, em busca de novos viveiros humanos.”²⁵

Conseguir o controle definitivo do espaço não foi tão fácil, pois a luta contra os ingleses e holandeses demorou ainda mais de trinta anos até 1647 quando os últimos concorrentes, que defenderam tenazmente os seus fortins e entrepostos comerciais, foram expulsos. O progresso econômico que se

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 38s.

²⁵ PORRO, Antônio. História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII. In: CARNEIRO DA CUNHA, op. cit., p. 189.

esperava através da implantação das capitanias entregues a pessoas particulares também não se realizou. Apesar da escravização dos índios como mão-de-obra barata para os primeiros projetos agrícolas, surgiram logo dificuldades climáticas e geopolíticas que não deixaram funcionar o sistema mercantilista, com base agrária, protagonizado pelos portugueses no início da colonização da Amazônia.²⁶

Por isso, impregnou-se o sistema “nativo”, o *extrativismo florestal*, isto é, a coleta das “drogas do sertão” (por exemplo, castanha-do-pará, cacau, cravo, baunilha, plantas medicinais, óleos e extratos vegetais), como fundamento da economia local. Embora mais adequado às condições climáticas da região, este sistema não garantiu um lucro rápido e fácil e, por causa disso, nunca chegou a atrair muito os portugueses.²⁷ De certa maneira, esta atividade econômica, apesar de não muito rentável, foi inicialmente vista como substitutivo para a perda de zonas de influência na Índia, famosas pelo comércio com especiarias, mas chegou a prevalecer. A região não teve, conseqüentemente, muitas condições favoráveis para a introdução maciça de escravos negros como no Nordeste, o centro econômico da então colônia do Brasil com suas plantações de cana-de-açúcar. Uma atividade econômica como o extrativismo exigia uma adaptação perfeita ao meio ambiente que só os índios possuíam, tornando-os em “objetos cobiçados”.²⁸

Como a população indígena era, inicialmente, muito numerosa, também não existia uma preocupação grande com respeito à falta de mão-de-obra. Os chamados *resgates*, isto é, as expedições ao interior para capturar índios,

²⁶ Cf. HOORNAERT, A Amazônia e a cobiça, op. cit., p. 52.

O primeiro engenho de açúcar foi instalado nos arredores de Cameté, em 1635. Cf. SILVA BRUNO, op. cit., p. 36.

²⁷ Cf. ALMEIDA VAZ, op. cit., p. 53.

O professor paraense de estética da comunicação João de Jesus Paes Loureiro escreve sobre a importância e o uso das drogas do sertão: “(...) algumas serviam à conservação, ao preparo ou à fabricação de alimentos – cravo, canela, pimenta, raízes aromáticas, cacau, etc.; outras atendiam à farmacologia da época, como a salsaparrilha no combate à sífilis; além disso exportava-se a borracha, que depois se destacou como um produto especialmente procurado.” PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura Amazônica*. Uma poética do imaginário. Belém, Cejup, 1995, p. 23.

²⁸ Cf. SÁLLES, op. cit., p. 5.

forneceram escravos indígenas suficientes, mantendo o seu “preço” baixo. Enquanto isso, o escravo africano era para os primeiros colonos paraenses uma mão-de-obra muito mais cara e, ao mesmo tempo, menos útil, pois não conhecia as práticas do extrativismo florestal igual aos índios.²⁹

1.3. A sociedade colonial emergente

A sociedade colonial inicial era composta dos seguintes agentes: índios pertencentes a povos e grupos lingüísticos diferentes, militares portugueses, colonos provindos, especialmente, dos Açores e missionários franciscanos, jesuítas, carmelitas e mercedários, em sua maioria portugueses, mas também italianos, alemães e espanhóis.³⁰ Entre os colonos e religiosos começou logo um conflito acirrado sobre o trato dos índios, vendo os colonos neles simplesmente mão-de-obra barata e os religiosos pagãos à espera da catequização. Uma lei régia de 1624 que previa a liberdade dos índios foi defendida pelos franciscanos de Santo Antônio o que causou uma primeira tensão com os colonos na qual os religiosos acabaram cedendo. A polêmica tornaria a ser mais aguçada ainda mais tarde com a chegada do jesuíta Antônio Vieira em 1653.³¹

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 7s.

³⁰ Sobre a origem dos colonos cf. RIBEIRO, *O povo*, op. cit., p. 315.

Os primeiros religiosos a agirem na Amazônia atual foram os franciscanos da Província de Santo Antônio, a partir de 1617 na recém-fundada vila de Belém. Depois vieram os jesuítas, a partir de 1636, com a chegada de Luís Figueira ao Pará. Após a morte trágica do mesmo, em 1643, estagnou a atividade jesuítica. Só com a chegada de Antônio Vieira, em 1653, abriram-se novas perspectivas para a atuação da Companhia de Jesus. Em 1624, os carmelitas começaram a atuar em Belém, inicialmente na área de educação junto aos colonos. A mesma função assumiram os mercedários, vindos em 1639, devido ao convite feito por Pedro Teixeira em Quito. Os franciscanos da Piedade e os da Conceição só vieram mais tarde (1692 e 1706, respectivamente). Para evitar conflitos entre os religiosos e para organizar melhor a sua atuação neste espaço imenso, foi feita uma divisão da Amazônia em áreas de trabalho para cada congregação (em 1693, revista em 1694). Cf. FERREIRA REIS, Arthur Cezar. *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1942, pp. 11-41.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 13s. e 18s.

Apesar destes conflitos, os agentes colonizadores – militares, colonos, religiosos – complementaram-se mutuamente no empreendimento de preparar o chão para a ocupação econômica e religiosa da Amazônia como o projeto colonial previa. Hoornaert escreve a respeito:

*“Eis as três instâncias que conquistaram a área amazônica para o sistema mundial: os soldados com seus fortes (casas fortes, fortalezas), os comerciantes com suas feitorias e os padres com suas aldeias de índios. O soldado fechava os caminhos para concorrentes de outras nações européias, o comerciante abriu o caminho de exportação para a metrópole e o padre segurava a presença de mão de obra.”*³²

Esta interação entre os diversos grupos de colonizadores revelou-se especialmente na questão da escravização dos indígenas que não foi questionada por nenhum destes agentes. Enquanto os colonos favoreciam uma “escravização total”, os religiosos – e entre eles especialmente os jesuítas – empenharam-se, desde o início, por uma “escravização regulamentada”. Esta previu, em forma de revezamento, um serviço remunerado e temporário nos empreendimentos dos colonos, do Estado e da própria missão. Mas, apesar das tensões, os religiosos e os colonos agiram conforme o lema do projeto colonial-civilizatório que era “dilatara fé e o império”. Embora estes dois objetivos da colonização ibérica caminhassem juntos, no contexto amazônico eles se chocaram profundamente.³³

Assim, nem o *Conselho Ultramarino* ou o *Pai de Cristãos* conseguiram diminuir a tensão entre os diversos grupos. Estas duas instituições foram fundadas em 1642 e 1647, respectivamente, para discutirem os crescentes problemas entre colonos, missionários e indígenas e, principalmente, para protegerem estes últimos.³⁴

³² HOORNAERT, *A Amazônia e a cobiça*, op. cit., p. 57.

³³ Cf. BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo, Loyola (Col. Missão aberta, VI), 1983, pp. 10s.

³⁴ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Vol. II/1, Petrópolis, Vozes/Cehila, 1992, p. 90.

No processo da colonização da Amazônia cabe um papel especial aos religiosos como protagonistas do projeto colonial junto à população indígena.³⁵ De fato, através dos aldeamentos semi-autônomos os religiosos tornaram-se a base de toda a empresa colonial portuguesa, pois assim surgiu o *índio genérico*, homogeneizado culturalmente, como a mão-de-obra necessária para o êxito econômico. Desta nova população descende o ribeirinho ameríndio atual.

Pode-se resumir, referente a este primeiro período da conquista e colonização inicial, que os portugueses conseguiram dentro de pouco tempo, entre 1616 (fundação de Belém) e 1639 (volta da expedição de Pedro Teixeira), consolidar o seu domínio sob a maior parte da bacia amazônica: economicamente (adaptação da coleta das drogas do sertão ao sistema mercantilista, escravização dos índios), sócio-politicamente (presença militar para combater concorrentes europeus, incentivo à imigração de colonos portugueses) e religiosamente (aproximação aos indígenas através dos missionários). A fundação de fortes em pontos estratégicos e constantes incursões ao interior (especialmente as *tropas de resgate* para caçar índios) garantiram o controle dos principais rios e o acesso fácil à mão-de-obra necessária. Apesar desta “conquista”, os colonizadores portugueses não conseguiram introduzir o seu método tradicional de produção econômica mercantilista (agricultura de exportação), nem o seu modelo social (imigração “branca”). Tampouco conseguiram impor o seu domínio total ao imenso interior que se tornou um refúgio para muitos indígenas que se retiraram das várzeas anteriormente habitadas por eles. Estas “concessões involuntárias” na área econômica (um sistema de produção nativo vigente) e social (a população indígena constituindo, numericamente, a maioria) são, pois, a base para a formação da população ribeirinha com matriz cultural indígena.

³⁵ Ibid., p. 86.

2. Aldeamento e diretório (1653-1798)

A segunda fase histórica abrange os anos da segunda metade do século XVII até o final do século XVIII. Ela está marcada pela intensificação da luta interna da minoria branca colonizadora em torno da maioria indígena colonizada.

A situação sócio-política e econômica da primeira metade do século XVII já mostrou que a questão da “liberdade dos índios” – ou melhor, a escravidão dos mesmos – não podia ficar fora da conjuntura da sociedade colonial em processo de construção. Ela era, de fato, o pilar principal que sustentava todo o projeto colonial na Amazônia.

2.1. A administração religiosa

A ocupação política e o aproveitamento econômico do vasto interior a partir de meados do século XVII deve-se aos aldeamentos administrados pelos missionários. O historiador Ernani Silva Bruno escreve a respeito:

“O papel dos religiosos, no devassamento e na ocupação da região, foi daí por diante notável – embora às vezes tivesse sua atividade um caráter antes despovoador que povoador das terras interiores: naqueles casos em que operações de descimento, orientadas por missionários, faziam com que tribos inteiras (...) abandonassem os sítios em que estavam mais ou menos radicadas – apesar do seu nomadismo – e fôssem se fixar à sombra dos povoados cristãos do litoral.

Mais importante no entanto foi a ação dos catequistas estabelecendo outros aldeamentos estáveis nas brenhas distantes da costa. (...). Poder-se-ia dizer – tendo em vista os fundamentos econômicos da ocupação – que na Amazônia a tarefa teria cabido aos coletores de drogas do sertão, a que de resto não foram estranhos os religiosos. Mas na realidade, sem o regime das missões essa atividade não teria tido o desenvolvimento que teve

na época, nem a ocupação do vale amazônico teria ocorrido no tempo em que ocorreu – (...). Os aldeamentos, estabelecidos em plena selva, a partir de meados do século dezessete, constituíram de fato os núcleos do povoamento da Amazônia.”³⁶

Além da atividade missionária, também fatos exteriores favoreceram e aceleraram a ocupação econômica da Amazônia por Portugal. Devido à conquista de Pernambuco pelos holandeses, a imigração portuguesa para a colônia do Maranhão e Grão-Pará (o então nome oficial da Amazônia portuguesa) foi aumentada na esperança de criar uma nova base para a cultura canavieira em recompensa pela perda do Nordeste. Com esta iniciativa foram introduzidos escravos africanos. A retomada da região nordestina pelos portugueses, definitivamente em 1654, e fatores ecológicos, porém, fizeram fracassar este primeiro esforço de uma colonização realmente sistemática conforme o mercantilismo, selando definitivamente um caminho histórico e econômico peculiar para a região amazônica.³⁷

Como este plano de uma “macro-ocupação” em forma de uma “frente agrícola” não deu o resultado desejado, prevaleceram os aldeamentos dos

³⁶ SILVA BRUNO, op. cit., pp. 52s.

³⁷ Cf. SALLES, op. cit., pp. 6s.

Diante de tanto empenho pela causa indígena, os próprios jesuítas propuseram a introdução de escravos africanos como um acordo entre eles e os colonos para apaziguá-los e para garantir o “êxito” econômico projeto colonial. Vicente Salles salienta:

“A ação de Antônio Vieira nessa contenda foi decisiva. Ele manobrou hábilmente frente à dubiedade e fraqueza dos agentes do governo. Como último recurso, aceitava-se o preto escravo que deveria ocupar o lugar do gentio nos trabalhos da lavoura. A experiência que se realizava no Estado do Brasil [isto é, no Nordeste], onde o negro substituiu vantajosamente o braço indígena, deve ter estimulado essa resolução ou inspirado seus proponentes.” Ibid.

Porém, este acordo não deu início a uma introdução maciça de escravos africanos, pois a agricultura amazônica desenvolveu-se devagar, enfrentou muitas dificuldades devido ao clima e à qualidade do solo e contou ainda com a mão-de-obra indígena mais barata. Apesar da legislação que proibia a escravização dos índios, a partir de 1680, e promovia a “introdução” organizada de escravos africanos, os resgates continuaram com o intento de cativar o maior número possível de índios por serem mais baratos, envolvendo até governadores paraenses e bandeirantes paulistas. Cf. *ibid.*, pp. 15-17.

religiosos tanto como *núcleos civilizadores politicamente autônomos* quanto como *células economicamente produtivas* garantindo, além da subsistência própria, a exportação de produtos excedentes para a metrópole.³⁸ As missões constituíram, pois, uma alternativa, até reconhecida e regulamentada por lei, frente a uma colonização sistemática, baseada, exclusivamente, em princípios econômicos.³⁹

Embora detentores do poder temporal, isto é, civil, e promotores da autosuficiência econômica nos aldeamentos, os religiosos tornaram-se também colaboradores dos colonos e das chamadas *tropas de resgate* nos descimentos dos índios para ampliar constantemente o número de aldeados.⁴⁰

Especialmente a chegada do Padre Antônio Vieira em 1653 fez dos

³⁸ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., p. 57.

³⁹ Cf. FREITAS, Décio. Cronologia da escravidão dos índios no Brasil. In: BEOZZO, *Leis*, op. cit., pp. 94-98.

O regimento dos aldeamentos de 1686, o mais importante, é uma revisão do regimento de 1680 que tem causado uma revolta entre os colonos. Por isso, ele é detalhado tendo como objetivo principal o de conciliar tanto as reivindicações dos missionários quanto as dos colonos. Cf. BEOZZO, *Leis*, op. cit., p. 112.

Mantém-se a administração autônoma dos religiosos ampliando-se, porém, as possibilidades do Estado poder intervir. Também, o acesso de “brancos” às aldeias torna-se restrito para evitar abusos e interferências por parte dos colonos. O texto do regimento reza:

“[1] Os Padres da Companhia terão o governo, não só espiritual, que antes tinhaõ, mas o politico, e temporal das aldeas de sua administração, e o mesmo teraõ os Padres de Santo Antônio, nas que lhes pertence administrar; com declaração, que neste governo observaraõ as minhas Leys e Ordens, que se não acharem por esta [lei], e por outras reformadas, tanto em os fazerem servir no que ellas dispoem como em os ter prompts para acodirem á deffensa do Estado, e justa guerra dos Certoens, quando para ella sejam necessarios. (...)”

[4] Nas aldeas não poderã assistir, nem morar outras algumas pessoas, mais que os Indios com as suas familias, pelo dano que fazem nellas, e achandose que nellas moraõ, ou assistem alguns brancos, ou mamalucos, o Governador os fará tirar, e apartar das ditas aldeas, ordenandolhe, que não tornem mais a ellas, e os que lá forem, ou tornarem depois desta prohibição, que se mandará publicar com editaes, e bandos por todo o Estado, sendo peocns seraõ açoutados publicamente pelas ruas da Cidade, e se forem nobres, seraõ degradados em sinco annos para Angolla, e hum, e outro caso sem appellação.” *Regimento das Missoens do Estado do Maranhão e Pará* (1º de dezembro de 1686). In: BEOZZO, *Leis*, op. cit., pp. 114s.

⁴⁰ Cf. PORRO, História indígena, op. cit., p. 192.

membros da Companhia de Jesus os agentes protagonistas do Reino português na Amazônia.⁴¹ Este protagonismo “apaixonado” jesuítico que visava fortalecer o poder português a partir de uma integração pacífica dos índios ao projeto colonial perdurou pelo menos até a abolição definitiva dos privilégios jesuíticos em 1686 e a delimitação da região em áreas de atuação para cada congregação religiosa em 1694.⁴²

Na Amazônia, com uma disparidade numérica entre indígenas (majoritários) e europeus (minoritários) maior do que nas outras partes da América portuguesa, a atuação alternativa dos jesuítas ganhou um perfil próprio. Nestas condições locais, os missionários detiveram uma aparente vantagem por estarem mais perto dos índios.⁴³ Chegou a tal ponto que “os regimentos de missão tornaram-se não só um simples regulamento para os índios, mas a base para o funcionamento deste Estado”.⁴⁴ Apesar do empenho dos religiosos pela liberdade dos índios, prevaleceu, afinal, a pressão dos colonos que eram contra qualquer interferência dos religiosos no empreendimento econômico do processo colonial.⁴⁵

Além disso, o sistema econômico na Amazônia se baseava na coleta de especiarias, requerendo um trabalho isolado na selva. Por isso, o processo de escravização ocorreu de maneira diferente. Enquanto homens escravizados foram soltos para a coleta das drogas do sertão, suas mulheres e filhos foram retidos pelos colonos como reféns.⁴⁶

A reação dos índios era uma crescente fuga em massa da várzea, sendo seguidos pelos *resgates*, as expedições organizadas pelos colonos com o intento de caçá-los literalmente. Muitos indígenas foram mortos neste empreendimento dos colonizadores.⁴⁷

⁴¹ Cf. FERREIRA REIS, *A conquista*, op. cit., pp. 18s.

⁴² Cf. SILVA BRUNO, op. cit., p. 54.

⁴³ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial*. In: DUSSEL, Enrique (coord.). *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II (História da Igreja no Brasil). Petrópolis, Vozes/Cehila, 1977, p. 76.

⁴⁴ BEOZZO, *Leis*, op. cit., p. 26.

⁴⁵ Cf. HOORNAERT, *A evangelização do Brasil*, op. cit., p. 76.

⁴⁶ Cf. RIBEIRO, *O povo*, op. cit., p. 311.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 311s.

O antropólogo Darcy Ribeiro alega que os aldeamentos conseguiram, pelo menos, amenizar os efeitos violentos deste procedimento. Ele escreve:

“Uma solução melhor seria encontrada com a instalação de núcleos missionários, principalmente jesuíticos mas também carmelitas e franciscanos. Mas estes tiveram que lutar muito com os próprios colonizadores para a impor como a mais racional e proveitosa. O acordo se fez, afinal. Os catecúmenos de cada missão-aldeamento eram divididos em três grupos. Um terço para os serviços dos padres, incluindo de preferência os índios recém-pretados, aos quais não se poderia impor, ainda, todo o peso do guante escravizador. Um outro terço para a edificação das obras públicas e o serviço das autoridades da Coroa. E o terço restante para ser distribuído entre os colonizadores nas quadras de coleta de drogas da mata.”⁴⁸

Os aldeamentos não constituíram a solução, pois não conseguiram impedir a escravidão, porém podem ser vistos como o “mal menor”. Internamente, um certo convívio familiar autônomo, certas tradições e estruturas sociais indígenas foram preservadas.

As primeiras experiências provaram ser positivas, pois, os aldeamentos logo “floresceram” economicamente e os religiosos conseguiram, aparentemente, que os índios se submetessem “todos à mó civilizadora” do trabalho. O convívio de grupos indígenas diferentes levou a uma “homogeneização lingüística” e um “enquadramento cultural compulsório do indígena no corpo de crenças e nos modos de vida dos seus cativadores”.⁴⁹

Tem que se levar em conta a ambigüidade dos religiosos, sobretudo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁹ Citações no parágrafo cf. *ibid.*, pp. 312s.

Houve também outras experiências parecidas aos aldeamentos amazônicos em outras regiões da América Latina, que partilharam o mesmo contexto problemático. Araújo Moreira Neto escreve:

dos jesuítas, pois diante da “dupla lealdade frente aos índios e à Coroa” – por seu projeto de difundir a fé, mas também o reino – prevaleceu a segunda.⁵⁰ O posicionamento dos religiosos frente aos índios, de um lado admitindo a escravização total dos cativos nas chamadas “guerras justas” e, de outro, garantindo proteção nos aldeamentos, reforça ainda esta atitude ambígua.⁵¹

Pode-se, pois, concluir que esta ambigüidade dos missionários, certamente bem intencionados no seu modo de pensar, não permitiu que os índios fossem realmente livres, sujeitos de sua própria história e reconhecidos em sua alteridade.

2.2. A homogeneização dos índios aldeados

O cotidiano dos aldeamentos resultou num processo de “homogeneização”, com predominância da cultura tupi, de índios pertencentes, originalmente, a culturas e troncos lingüísticos diferentes. Assim uniformizados, os aldeamentos tornaram-se uma instituição importante, “competindo” em termos de organização social e produtividade econômica com as vilas dos colonos. Para segurar o seu “sucesso” e para proteger-se dos ataques dos colonos, os jesuítas, especialmente, usaram a sua influência junto à corte portuguesa para conseguir uma legislação favorável aos indígenas, os chamados *regimentos das missões*. Estes garantiram o reconhecimento oficial dos aldeamentos como uma instituição relevante para o projeto colonial. Também internamente, estas leis estruturaram a vida na base de leis e regulamentos. Desde então, a legislação tornou-se um instrumento importante para o funcionamento interno de toda a colônia, e,

“Parece que os tapuios [isto é, ribeirinhos], do mesmo modo que os Macehuals Maya do Yucatán, os Guaraní-misioneros do Paraguai-guairá [sic] e outros exemplos que se poderiam encontrar nas Américas, ao reconstruírem em bases novas e com elementos criativos sua vida econômica e cultural, abriram também passagem para uma solução social alternativa de seus problemas vivenciais que,

⁵⁰ Cf. RIBEIRO, *O povo*, op. cit., p. 56.

⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 101-103.

Em geral qualquer resistência dos índios à violência das expedições das tropas de resgate podia ser interpretada como uma justificativa para declarar uma guerra justa. Cf. *ibid.*, p. 103.

mais ainda, para a política indigenista brasileira.⁵²

Os aldeamentos prepararam, assim, o chão para o Estado poder dispor, a partir de 1755, da população dos aldeamentos de origem indígena como integrantes reconhecidos do projeto colonial. Nos aldeamentos com sua pressão interna de homogeneização e sua relativa autonomia, surgiu uma população indígena culturalmente genérica. Economicamente, ela se tornou relevante por juntar aos costumes e técnicas indígenas de adaptação à floresta os métodos usados pelos portugueses.⁵³

Este processo do *índio tribal ao aldeado/genérico* seguiu o seguinte esquema:

- No caso de um descimento planejado tentou-se estabelecer contato com um determinado grupo indígena através de um índio já aldeado (muitas vezes da mesma tribo) que servia de intérprete. A doação de utensílios e ferramentas era um meio de atração e de incentivo para os índios manterem um contato permanente com os núcleos de colonização. A expectativa de ter um acesso constante a esses bens resultou, afinal, na mudança sucessiva do grupo para junto dos missionários.⁵⁴

- Dentro do aldeamento juntaram-se grupos heterogêneos que passaram a comunicar-se na língua geral, o *nheengatu*, fixada pelos missionários com base na língua tupinambá e usada para o ensino do catecismo. Os diferentes grupos tribais começaram a desarticular-se socialmente e iniciou-se um processo de aculturação intertribal que resultou na constituição de um “estrato neo-indígena da população amazônica”.⁵⁵

- O ritmo regulamentado da vida cotidiana dentro dos aldeamentos, que manteve os seus moradores constantemente ocupados, foi “perturbado” anualmente pelas repartições dos homens entre treze a sessenta anos que foram “inventariados” a cada ano. Um terço ficou na missão. Um segundo terço foi repartido entre os missionários (para os seus serviços pessoais) e

⁵² Cf. BEOZZO, *Leis*, op. cit., p. 26.

A coleção de textos originais de leis indigenistas (coloniais e imperiais) na mesma obra demonstra a sua importância para o funcionamento do Estado. Cf. *ibid.*, pp. 99-187.

⁵³ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 47.

⁵⁴ Cf. PORRO, *História indígena*, op. cit., pp. 192s.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 193.

os colonos (para trabalhos agrícolas e transporte). O terço restante foi posto a serviço das autoridades civis. Em princípio, os serviços fora do aldeamento tiveram que ser temporariamente limitados e materialmente remunerados. Esses, porém, se assemelharam ao trabalho escravo feito pelos índios cativos nas chamadas guerras justas contra tribos supostamente hostis ou agressivos. Também as mulheres que, pelo acordo, podiam ser chamadas exclusivamente para serviços domésticos, foram usadas na lavoura.⁵⁶

Embora os religiosos tivessem o controle total da vida cotidiana, da produção, do transporte e da comercialização, os aldeamentos podem ser considerados um modelo social viável, pois fundamentaram-se em uma estrutura social de dimensão comunitária e promoveram a auto-suficiência com base na não-competividade, garantindo assim a satisfação das necessidades básicas dos moradores indígenas. Mas, apesar da disciplina rígida mantida pelos religiosos, o índios aldeados continuaram a interpretar a vida a partir de seus conceitos culturais próprios.⁵⁷

Isso indica que o processo de aculturação intertribal homogeneizante não significava que os indígenas aldeados reproduziram o sistema imposto pelos jesuítas com toda a exatidão. Ao contrário, houve também espaço para que criassem, a partir do seu próprio imaginário, uma *cultura indígena de caráter genérico* e não mais especificamente tribal. Este fato refletiu-se sobretudo na área religiosa onde se desenvolveu uma religiosidade popular pouco ortodoxa, baseada na pajelança indígena e o culto aos santos católicos.⁵⁸

Na véspera da época pombalina – meados do século XVIII – os índios aldeados por jesuítas e franciscanos contaram cinquenta mil pessoas, constituindo um fator populacional e econômico considerável.⁵⁹

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 193s.

⁵⁷ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., pp. 24s.

O autor dá um exemplo deste espaço que permitia interpretações próprias. Ele escreve com respeito ao papel do religioso: "(...), aos olhos dos próprios índios, o missionário participava da natureza supranatural dos xamãs e dos heróis culturais, mais que os homens comuns." *Ibid.*, p. 25.

⁵⁸ Cf. RIBEIRO, *O povo*, op. cit., pp. 313s.

⁵⁹ Cf. FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2a ed., São Paulo, Edusp/Fundação do Desenvolvimento da Educação (Col. Didática, 1), 1995, p. 91.

Este grande contingente de índios genéricos foi chamado agora de *tapuios*, distinguindo-os claramente dos índios tribais.⁶⁰

Os *tapuios* podem ser definidos – no final da época missionária (meados do século XVIII) – biologicamente indígenas, mas economicamente submissos e culturalmente “deformados” e conformados, sendo já a “religação” às culturas indígenas impossível.⁶¹

O antropólogo Carlos de Araújo Moreira Neto resume o processo de formação dos *tapuios*:

⁶⁰ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 25.

O autor esclarece os termos históricos usados para designar o ribeirão amazônico: *Índios gentios* ou *gentílicos* era o termo usado para os índios não-cristianizados e fora da sociedade colonial. O *índio crioulo* era aquele já submetido ao domínio colonial e conhecedor do “mundo” dos colonizadores. A este termo assemelha-se *índio ladino*, uma expressão comum na América espanhola. A definição do *índio crioulo* aproxima-se do conceito do *tapuio* ou *caboclo*. Ambos são termos de origem indígena. O primeiro significava originalmente escravo e o segundo deriva provavelmente de um termo usado para os índios aliados aos holandeses nas lutas contra os portugueses. Desde o início, ambos os termos têm uma conotação pejorativa. Às vezes usa-se o termo *índios mestiços* para falar de *tapuios*. Há também uma denominação diferenciada, a partir do ponto de vista indígena ou *tapuia*, indicando o grau de aproximação à cultura branca: *Canicurú* que significa “traidor” designa o *tapuio* já bem aculturado. Este foi usado, especialmente, para os moradores do Médio e Baixo Amazonas. Os do Alto Amazonas usavam para si mesmos o termo *ipiruará* que expressa um certo orgulho por dispor de mais liberdade frente à sociedade branca. Cf. *ibid.*, pp. 51-55.

Araújo Moreira Neto resume: “Todos esses termos classificatórios, relativos a grupos ou categorias sociais, que definiam os diversos modos de inserção dos índios na ordem colonial, têm um elemento essencial comum, que os aproxima e iguala. Trata-se, como parece claro na definição dos vários termos, da condição de sujeição ao domínio dos brancos, estatuto colonial comum a todos.” *Ibid.*, p. 54.

⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 46s.

Geralmente, o *tapuio* ou *caboclo* está sendo definido a partir de sua submissão dentro do processo econômico da Amazônia dos séculos XVIII e XIX, sem que se frise muito a sua condição étnica própria. Eis aqui um exemplo:

O historiador Manuel Diégues Júnior destaca genericamente o papel fundamental do “mestiço trabalhador” na economia brasileira. Ele escreve: “A importância do mestiço superou, em grande parte, a do próprio colonizador branco, para cujas atividades contribuiu aquele com seu esforço braçal, com sua colaboração, com sua integração na terra. Mestiço foi, e ainda é o trabalhador rural, o agregado, o comboieiro, o carregador de açúcar, nas labutas do engenho; o jangadeiro, o

“Os passos da dominação são conhecidos: o descimento, isto é, a transferência do grupo indígena de suas áreas de ocupação tradicional para os aldeamentos missionários (...); a sistemática destruição dos modos tradicionais de organização e de controle social do grupo e de sua herança cultural, pelo combate e eventual eliminação de seus mitos, de seus pajés e tuxáuas tradicionais, e ainda da sua língua, substituídos por rudimentos de valores e crenças cristãos, pela presença dos próprios missionários e de seus prepostos indígenas, os ‘capitães’, pela introdução da língua geral, e por outros mecanismos diversificados de dominação colonial.”⁶²

Apesar desta descrição das conseqüências desintegradoras da homogeneização, Araújo Moreira Neto ressalta a continuação de “um mínimo de nexos comunitários” pelos próprios *tapuios* e de “valores que acentuavam a interdependência e a solidariedade dos membros da comunidade” como base para uma certa autonomia enquanto classe social distinta frente à sociedade regional.⁶³

Pode-se concluir que, através do processo de homogeneização cultural nos aldeamentos, começou a surgir o *tapuio* como um elemento novo – genérico – dentro da conjuntura populacional amazônica. A auto-suficiência e a estrutura comunitária nos aldeamentos também forneceram as condições para que ele não se tornasse um “mesmo”, isto é, uma mera “cópia” do colonizador, mas agente de uma cultura de cunho próprio.

barqueiro, o canoieiro, o remeiro, o embarcadiço, nos serviços de transporte marítimo e fluvial; o vaqueiro, o boiadeiro, o tangerina, o tropeiro, o peão, o sertanista na penetração realizada pelo gado; o garimpeiro, o baleeiro, o falcador, na mineração; o pescador, o trepador de coqueiro, o seringueiro, o aguadeiro, o curtidor, o ervateiro, em várias atividades outras e ocupações indispensáveis à vida econômica do Brasil.” DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora (Col. General Benício, 176), 1980, p. 115.

⁶² ARAÚJO MOREIRA NETO, op. cit., p. 47.

⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 50 e 91.

2.3. A interferência do Estado

A cultura de certas drogas (especialmente, fumo, café, cacau, canela, anil e baunilha), a centralização do comércio em Belém e algumas tentativas agrícolas na ilha de Marajó e ao redor da capital, na segunda metade do século XVII, abriram novamente perspectivas para uma consolidação definitiva da empresa colonial estatal na Amazônia.⁶⁴

Por isso, o Estado português começou a reduzir a influência dos religiosos, tanto sobre a economia regional, quanto sobre a mão-de-obra indígena. Assim, em outubro de 1690 foi revogada a isenção dos religiosos de pagar impostos de bens. Uma outra lei, emitida em fevereiro de 1693, explicitou que o poder temporal que os religiosos estavam exercendo nos aldeamentos não os livrasse da obediência às autoridades civis e eclesiásticas ordinárias. Em novembro de 1694, finalmente, foram delimitadas as áreas de atuação para cada congregação, mostrando a importância do poder mediador do Estado frente às constantes rivalidades entre as diferentes congregações. A jurisdição temporal dos religiosos foi ainda mais reduzida em janeiro de 1699, quando foi declarada por lei que ela não valeria nos territórios das capitanias estabelecidas entre 1632 e 1637. No mesmo ano foram intimidados os religiosos que retivessem nas repartições índios aldeados “produtivos” causando, assim, prejuízo aos colonos. Este assunto ainda se agravou, em 1705, quando foi proibido o “desvio” de índios, por parte dos missionários, para trabalhos não especificados em lei.⁶⁵

⁶⁴ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., pp. 59-61.

⁶⁵ Cf. FERREIRA REIS, *A conquista*, op. cit., pp. 43s.

O historiador Antônio Porro escreve referente à delimitação de áreas para as congregações: “(...) uma Carta Régia de 29 de novembro determinou a divisão territorial da Amazônia de forma a distribuir responsabilidades e evitar antagonismos. Aos jesuítas coube todo o território ao sul do Amazonas, desde o Tocantins até o Madeira; aos capuchinhos [isto é, capuchos da Piedade] a margem setentrional do rio e o seu interior desde o Amapá até o Trombetas; aos mercedários daí até o Urubu e aos carmelitas as enormes bacias do Solimões e do Negro. A partir das missões fundadas ao longo do Amazonas, (...), os religiosos empreenderam um trabalho sistemático de atração e descimento das tribos do interior, ora sozinhos, ora em parceria com as tropas de resgate. Desta forma, as missões e os núcleos de povoamento que cresceram junto delas passaram a reunir contingentes étnicos os mais variados.” PORRO, *História indígena*, op. cit., p. 192.

Estas medidas revelam uma atitude de retaliação dos colonos que alimentaram um rancor por causa dos privilégios dos religiosos que lhes impediam o “acesso livre” à mão-de-obra da qual eles tanto precisavam neste ambiente natural que lhes era estranho.⁶⁶

A forte e violenta resistência dos colonos contra qualquer favorecimento dos religiosos, especialmente dos jesuítas, manifestou-se duas vezes em revoltas, que forçaram os missionários a deixarem a colônia (1660 e 1684). Os colonos, porém, não conseguiram abolir por completo os *regimentos das missões*, mas fizeram o máximo esforço para que fossem, pelo menos, mais compatíveis com o seu projeto colonial-mercantilista.⁶⁷

As tensões acirradas e acusações mútuas só terminariam com a introdução da legislação pombalina a partir de 1755.⁶⁸ Motivado por planos reformistas inspirados no iluminismo e mercantilismo estatal europeu daquela época, o Marquês de Pombal, primeiro-ministro do rei D. José I, entre 1750 e 1777, quis rever as estruturas políticas e sócio-econômicas do Estado português. Na Amazônia, já consolidada como colônia, esta nova política incluía o rechaço da influência dos religiosos como concorrentes econômicos do Estado e a integração de todas as forças produtivas no sistema mercantilista.⁶⁹

Por isso, o Marquês de Pombal introduziu, a partir de 1750, uma

⁶⁶ Cf. FERREIRA REIS, *A conquista*, op. cit., pp. 44.

⁶⁷ Cf. HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira. In: Idem, *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., pp. 136s.

Hoornaert observa que era impossível conter o avanço do sistema mercantilista: “Ora, é lei básica do capitalismo a precedência do movimento econômico, seja mercantilista ou outro, sobre os eventuais controles. Não há registro histórico de controle político eficiente que tivesse conseguido proibir o avanço das forças mercantilistas diante de motivos de ordem humanitária ou cristã, em toda a história capitalista na periferia do sistema. O que exatamente caracteriza o capitalismo periférico é a ineficácia de controle político sobre o movimento econômico, e nisso o capitalismo se distingue de sistemas anteriores como o feudalismo, por exemplo, ou o sistema escravista romano e outros. O próprio rei de Portugal dependia das forças mercantilistas para sobreviver como rei, e assim ele acabava sempre apoiando os mercantilistas contra os missionários, embora não explicitamente.” Ibid.

⁶⁸ Cf. FERREIRA REIS, *A conquista*, op. cit., pp. 46.

⁶⁹ Cf. FAUSTO, op. cit., pp. 109-111.

política de centralização estatal que, na Amazônia, foi implantada através de seu meio-irmão, o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, atingindo as seguintes áreas:

- Na área administrativa foram redefinidas as fronteiras externas e internas com o intuito de garantir o controle definitivo do Estado sobre o imenso espaço geográfico. Assim, as *capitanias donatárias* foram extintas entre 1752 e 1754 e passaram a ser propriedade da coroa. Em seguida, a região ocidental da Amazônia, muito menos colonizada do que a parte oriental, foi elevada em 1755 à capitania sob o nome de *São José do Rio Negro*. Em 1772, o *Estado do Maranhão e Grão-Pará* foi desmembrado, restringindo-se uma das partes à bacia amazônica. O nome dessa região foi, por conseguinte, encurtado para Estado do Grão-Pará. Finalmente, as fronteiras externas com o domínio espanhol no oeste foram definidas em 1750 em Madri e revistas em 1777 no tratado de Santo Ildefonso.⁷⁰

Na área sócio-política foram determinadas duas leis, em 1755 e 1757, que provocaram mudanças profundas. Esta nova legislação dirigia-se diretamente contra os religiosos por estes controlarem a maioria da população social e economicamente mais relevante da colônia. Assim foi abolido, definitivamente, o poder temporal nos aldeamentos, dando às autoridades civis acesso aos *tapuios*. Ao mesmo tempo, as aldeias missionárias foram elevadas à categoria de vilas ou freguesias, garantindo assim o controle das autoridades civis sob todas as povoações coloniais.⁷¹

O alvará régio, de 6 de julho de 1755, assinado pelo Marquês de Pombal, declarou os índios dos antigos aldeamentos livres, porém, sob a condição de se incorporarem à sociedade colonial.⁷²

O Diretório para as Povoações dos Índios – publicado em 3 de maio

⁷⁰ Cf. CHIAVENATO, Júlio José. *Cabanagem*. O povo no poder. São Paulo, Brasiliense (Col. Leituras afins), 1984, p. 150 e SILVA BRUNO, op. cit., pp. 82-85.

Júlio José Chiavenato é jornalista e escritor com especialização histórica.

⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 72s.

⁷² Cf. *Ley porque V. Magestade há por bem restituir aos indios do Grão Pará e Maranhão a liberdade das suas pessoas e commercio* (6 de julho de 1755). In: ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 157.

O texto da lei reza: “Declarandose por Editaes póstos nos lugares publicos (...), que os

de 1757 e em vigor até 1798 – substituiu os *regimentos das missões* da época dos religiosos. Mas, também este diretório interferiu diretamente na vida dos índios aldeados, insinuando que teriam que se assemelhar aos colonizadores europeus.⁷³

Em 1759, os jesuítas foram finalmente expulsos, os outros

sobreditos Índios como livres e izentos de toda a escravidão [sic] podem dispor das suas pessoas, e bens como melhor lhes parecer, sem outra sujeição temporal, que não seja a que devem ter ás minhas Leys, para a sombra dellas viverem na paz, e na uniaõ Christã, e na sociedade Civil, em que mediante a Divina graça procuro manter os Póvos, que Deus me confiou, nos quaes ficaraõ incorporados os referidos Índios sem distincão, ou excepção alguma, para gozarem de todas as honras, privilegios, e liberdades, de que os meus Vassallos gozaõ actualmente conforme as suas respectivas gradaçoens, e cabedæas.” Ibid. A mesma lei prevê a continuação dos descimentos por razões religiosas e, principalmente, econômicas tendo em vista uma agilização da produção e do comércio. Lê-se no texto:

“E porque sendo o meu principal intento dilatar a prégaaõ do Santo Euangelho [sic], e procurar ao gremio da Igreja aquelle numerozo Paganismo; e muitas Naçoens daquelles Gentios estaõ em partes mui remotas, vivendo nas trévas da ignorancia, e difficulosamente se persuadirão a descer para as Povoaçõens que até agora se achaõ estabelecidas; para que ainda no interior dos Sertoens lhes não falte o Pasto espirital: Hey por bem que nelles [sic] sejaõ aldeados na seobredita foram; (...).

E havendo mostrado a experiencia de tantos annos, que este meu primeiro fim se não conseguirá nunca se não for pelo próprio e efficaz meyo de se civilizarem estes Índios; sendo ao memsso passo exhortados, e animados a cultivarem as terras; para que, aproveitando-se dos frutos, e drogas, que ellas produzem, e cómutando-as com os habitantes dos lugares maritimos pela facilidade, que para isso lhes daõ os rios, possaõ na frequencia desta communicacão deixar seus barbaros costumes; com o que, além da utilidade espirital e temporal dos sobreditos Índios silvestres, crescerá o Commercio daquelle Estado com grande conveniencia dos moradores delle; tendo entre outras as de que por este modo se servirão os ditos moradores dos Índios mais remotos para conseguirem os frutos e as drogas do Sertão, sem o trabalho, e despeza de navegaçoens, que até agora fazião para transportarem os referidos generos agrestes, (...); e se que assim conservarão os outros Índios vizinhos das Aldeas dentro dellas, valendo-se delles para ó serviço das suas lavouras, e obras sem se consumirem nas viagens do Sertão, como até agora succedia: (...)” Ibid., p. 161.

⁷³ Cf. *Directorio que se deve observar nas povoaçõens dos indios do Pará e Maranhão* (3 de maio de 1757). In: ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 171.

O diretório reza nos parágrafos 11 e 12:

“11 (...). E para se evitar a grande confusão, que precisamente havia de resultar de haver na mesma Povoação muitas Pessoas com o mesmo nome, e acabarem de conhecer os Índios com toda

impedidos nas suas atividades junto à população aldeada e a vida eclesiástica reorganizada a partir da autoridade do bispo de Belém.⁷⁴

- Na área econômica houve, depois da tentativa fracassada de introduzir o sistema agrário em meados do século XVII, uma nova fase de iniciativa econômica ambiciosa. Com a eliminação dos religiosos no setor econômico, a *Companhia de Comércio* tornou-se o agente principal do governo detendo o monopólio comercial. Foi feito um esforço para dinamizar a Amazônia economicamente, baseando-a numa “agricultura de grande estilo”, ao lado do extrativismo florestal. Para alcançar tal objetivo foram criadas as *roças comuns* e as *fábricas do sertão*, isto é, subempresas para organizar o plantio ou a coleta e o transporte das drogas do sertão. Ambas estiveram ligadas à estatal *Companhia de Comércio* e serviram para manter os *tapuios* das vilas em condições de semi-escravidão, mesmo esses tendo sido declarado libertos.⁷⁵

Justamente, para integrar melhor o grande número dos índios aldeados pelos jesuítas e já formados por eles dentro dos moldes ocidentais, o governador Mendonça Furtado, “decretou” literalmente, na já mencionada

a evidencia, que buscamos todos os meios de os honrar, e tratar, como se fossem Brancos; terãõ [sic] daqui por diante todos os Índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos Directores em lhes introduzir os mesmos Appellidos, que os das Familias de Portugal; por ser moralmente certo que tendo elles os mesmos Appellidos, e Sobrenomes, de que usaõ os Brancos, e as mais Pessoas que se achaõ civilizadas, cuidarãõ em procurar os meios licitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem á sua imitaçãõ

12 Sendo também indubitavel, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecencia, com que se trataõ em suas casas, assistindo diversas Familias em huma só, na qual vivem como brutos; faltando áquellas Leys da honestidade, que se deve á diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxaçãõ nos vicios; sendo talvez o exercicio delles, especialmente o da tropeza, os primeiros elementos com que os Pays de Familias educaõ a seus filhos: Cuidarãõ muito os Directores em desterrar das Povoaçõens [sic] este prejudicialissimo abuso, persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas á imitaçãõ dos Brancos; fazendo nellas diversos repartimentos, onde vivendo as Familias com separaçãõ, passaõ guardar, como Racionaes, as Leys da honestidade, e policia.” Ibid.

⁷⁴ Cf. FERREIRA REIS, *A conquista*, op. cit., pp. 55-62.

Iniciou-se uma fase de colaboração entre o bispo e o governador.

⁷⁵ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., pp. 75s. e CHIAVENATO, op. cit., p.

lei de 1755, a miscigenação dos colonos com os descendentes das missões. O objetivo principal foi a incorporação definitiva – quer dizer, biológica – desses *índios genéricos* à sociedade colonial para constituírem uma população leal, portadora do projeto mercantilista e garantidora das fronteiras ainda abertas da Amazônia. Para conseguir tal fim, Mendonça Furtado decretou que os índios cristianizados e aldeados não deixassem os aldeamentos recém-dissolvidos e morassem nas novas vilas ou perto delas em pequenas famílias. Assim, pretendeu-se desfazer a estrutura comunitária de herança indígena que se baseou na família grande. Certamente, foi o número elevado dos índios aldeados e as poucas perspectivas de atrair mais colonos portugueses para a Amazônia que levou o Estado a publicar tais decretos.⁷⁶

O Marquês de Pombal serviu-se da legislação, como os jesuítas o têm feito antes, para conseguir realizar as reformas almeçadas. Essas puseram fim à experiência missionária e submeteram todos os habitantes dos aldeamentos “ao papel (...) de fornecer e acumular, (...), a força de trabalho desejável para as atividades particulares e públicas dos colonizadores”.⁷⁷

O diretório – o projeto indigenista de Pombal – pretendeu, como lei imposta, transformar as relações sociais já existentes e precárias entre os aldeamentos enquanto núcleos indígenas “civilizados” e a sociedade colonial civil. O objetivo era a sujeição completa da população aldeada não permitindo nenhuma autonomia social ou diferença cultural.⁷⁸

Ao invés de serem integrados de fato à sociedade colonial, o *diretório* pôs disfarçadamente, nas costas dos *tapuios* “todo o peso do esforço da recuperação econômica da Amazônia”. Eles não tiveram outra chance a não ser de ficar ao lado dos colonizadores, desde que já não tinham mais o espaço de relativa autonomia dos aldeamentos.⁷⁹

Araújo Moreira Neto denomina as comunidades *tapuias* das vilas

⁷⁶ Cf. SALLES, op. cit., p. 9 e BERGMANN, Michel. *Nasce um povo*. Estudo antropológico da população brasileira: como surgiu, sua composição racial, sua evolução futura. Petrópolis, Vozes (Col. CID/História, 5), 1977, pp. 148-150.

⁷⁷ ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 86.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 42.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 91.

pombalinas de “celeiros de servos” nos quais prevaleceram “os interesses coloniais, mascarados de bem comum”. Neles superava o objetivo da produção para o mercado da metrópole o da auto-suficiência interna (como nas antigas missões). Assim, o retorno econômico para os próprios trabalhadores *tapuios* era mínimo. Além disso, houve implicações fiscais e abusos por parte de *atravessadores* e *regatões* que tiveram acesso livre às vilas. Diante desta situação, muitos *tapuios* deixaram de produzir para o mercado externo e dedicaram-se inteiramente à produção para o consumo próprio que era permitida, com certas restrições, e livre de taxas. Esta forma de boicote levou a uma depopulação, pois muitos *tapuios* se refugiaram no interior. Numerosas povoações recém-promovidas à categoria de vila caíram em decadência devido às fugas da camada produtiva.⁸⁰

Ao invés de um crescimento econômico e uma ocupação definitiva do espaço amazônico, as medidas pombalinas tiveram o efeito contrário. O *tapuios* demonstraram uma resistência tenaz, embora passiva, ao mau tratamento por parte dos diretores civis e ao recrutamento forçado para os serviços nas roças e fábricas. Também, muitas tribos indígenas retiraram-se cada vez mais, frente à continuação da ação de tropas de resgate à procura de mão-de-obra.⁸¹ Somente na região do Baixo Amazonas e, em especial, ao redor de Belém, conseguiu-se um certo desenvolvimento econômico.⁸²

Silva Bruno resume as conseqüências da política pombalina:

“A política colonial de Pombal, em meados do século dezoito, alterou sob certos aspectos a feição social da Amazônia – (...) – pois destruiu um dos suportes de sua

⁸⁰ Cf. *ibid.*, pp. 90s.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 78.

Araújo Moreira Neto menciona revoltas locais, especialmente entre os índios, devido à continuação das práticas de escravização. Ele escreve: “A continuidade de uma política de descimentos e trabalhos forçados, de expedições punitivas e de medidas compulsórias para reduzir o gentio à vida civil, fosse através de missões ou de estabelecimentos oficiais, levava, inevitavelmente, a revoltas locais que se comunicavam a outros grupos e áreas.” *Ibid.*

Cf., também, SILVA BRUNO, op. cit., p. 86.

⁸² Cf. *ibid.*, pp. 91s.

religiosos *estrutura anterior, que era tutela das ordens religiosas sobre as aldeias de bugres [índios] – núcleos do seu povoamento interior. A bem dizer, tentou-se então o aportuguesamento do índio ou a sua civilização: êle deveria ser libertado do missionário, participar da administração das povoações e deixar de falar o seu idioma nativo ou a língua geral. Na realidade, essa experiência tôda se revelou um tanto precária: o índio passou da submissão ao padre para a sujeição aos novos diretores das aldeias e continuou, no convívio diário, a falar a sua língua.*"⁸³

Assim, em vez de permanecerem nas vilas como lugar social projetado – sob tutela de um diretor branco –, os *tapuios* espalharam-se ao longo das beiradas dos rios ou estabeleceram-se a uma certa distância das recém-proclamadas vilas, lugares ocupados até hoje por seus descendentes, os ribeirinhos.⁸⁴

Houve muitas *tapuias* que se integraram à sociedade colonial através de um casamento (especialmente com soldados), como a lei de 1755 incentivava. Além disso, o crescente aprendizado e uso da língua portuguesa estreitou, também, os laços entre as duas populações.⁸⁵

Pode-se resumir, referente à época dos aldeamentos religiosos e do diretório civil, que o indígena da Amazônia sempre foi tratado como “assunto de estado”. Pois, nos aldeamentos dirigidos pelos religiosos e, depois disso, nas vilas sob o controle dos diretores pretendia-se criar uma população integrada ao projeto econômico capitalista e submissa aos colonizadores. A vivência nos aldeamentos (até 1757) deixou ainda um certo espaço sócio-cultural autônomo. A própria homogeneização imposta teve uma fundamentação indígena (por exemplo, a *língua geral* de matiz tupinambá).

⁸³ Ibid., p. 71.

⁸⁴ Cf. BAUD, Michiel et alii. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito, Abya-Yala, 1996, p. 52.

⁸⁵ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., p. 72.

Enquanto isso, o projeto pombalino visava rechaçar, definitivamente, a forte influência dos religiosos. O regimento missionário foi então substituído pelo diretório civil (1757-1798) que “decretou” a integração do *tapuio* à sociedade colonial, disfarçando-a atrás de uma legislação aparentemente liberal. O seu fim principal, porém, era o acesso desimpedido à mão-de-obra barata. Assim, esta emancipação inspirada em idéias iluministas não era um gesto humanitário, mas um cálculo econômico que resultou em uma repressão cada vez maior (trabalho para o mercado externo, continuação dos descimentos) causando uma fuga em massa e, até, uma queda da produção econômica. Esta fase dos aldeamentos e do diretório é decisiva para a formação histórica do ribeirinho ameríndio atual.

3. Resistência e repressão (1798-1853)

Os *tapuios* tornaram-se durante a época do *diretório* uma classe social marginalizada e ameaçada a diluir-se, através da dispersão e da miscigenação. Estas foram um reflexo das medidas repressivas que pretendiam instrumentalizá-lo por completo para o desenvolvimento econômico da colônia.

Araújo Moreira Neto alega que a discriminação e exclusão do *tapuio* não era tanto de natureza racial, devido à sua origem indígena, mas social. Pois, ele foi visto e julgado pelos brancos a partir do seu *status* servil dentro da sociedade colonial.⁸⁶

Em conseqüência do boicote e das fugas da mão-de-obra, as práticas de escravização foram reintroduzidas através de uma lei em 1798, dando fim à “integração” pretendida pelo *diretório*. Estas medidas provocariam mais tarde uma reação violenta de resistência por parte dos *tapuios* na chamada *cabanagem*.⁸⁷

3.1. A reintrodução da servidão

A volta ao rigorismo em 1798 trouxe, novamente, a legalização do trabalho e do recrutamento forçados. Esta decisão anacrônica ameaçou as “bases materiais e comunitárias” de todas as populações de origem indígena da Amazônia, tribais ou “integradas”, levando a uma opressão e perseguição cada vez maiores.⁸⁸

A interferência dos diretores civis na vida dos *tapuios* era total. A proibição da pesca e caça para o próprio sustento e de outras atividades

⁸⁶ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 85.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 79.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 72 e 79s.

A lei de 1798 que substitui o *diretório* concede “plena igualdade” aos índios permitindo, porém, de forma disfarçada, uma nova escravização lícita. Lê-se no texto: “Hei por bem abolir e extinguir de todo o *directorio* dos índios, estabelecido provisionalmente para o governo economico das suas povoações, para que os mesmos índios fiquem sem differença dos outros meus vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem todos aquelles dos differentes Estados

tradicionais incentivou à fuga como primeira forma de resistência. O mesmo sucedeu a muitos escravos negros e índios recém-cativos que foram forçados a trabalhos em nome de um ambicioso sistema colonial. Nas áreas de seu refúgio, estas populações fugitivas “construíram, à margem da sociedade colonial, nichos onde puderam desenvolver uma existência social e econômica autônoma, por vezes de singular vitalidade e inventiva.”⁸⁹

A falta de mão-de-obra começou a constituir um problema sério que não conseguiu ser resolvido adequadamente, “seja pelo anacronismo crescente das soluções [isto é, volta a métodos escravistas], seja pela resistência também montante das comunidades de índios e *tapuios* em suprir aquela demanda.”⁹⁰

Esta volta a meios anacrônicos para garantir oficialmente o *status*

que compoem a monarchia, restituindo os índios aos direitos que lhes pertencem, igualmente aos meus outros vassallos livres (...).

E quanto antes puzerdes em pratica estas minhas disposições tanto maior serviço fareis a Deos e a mim, a quem será muito agradável, que vós sejais o instrumento da total civilisação d’esses índios, ao ponto de se confundirem as duas castas de índios e brancos em uma só de vassallos uteis ao Estado e filhos da igreja.

Restituídos assim aos seus direitos os índios, convem atalhar a natural ociosidade a que os convida o clima, quer no meu real serviço quer no dos particulares. Pelo que toca ao d’estes, recommendo-vos que façais observar inviolavelmente o que contém as leis d’este reino a respeito da gente de serviço e dos deveres reciprocos do amo e do criado.” *Carta Régia ao Capitão-Geral do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios* (12 de maio de 1798). In: ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., pp. 221 e 224s.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 85.

Um exemplo da fuga de escravos negros e a subseqüente fundação de mocambos são as comunidades remanescentes de quilombos na bacia do Rio Trombetas que se instalaram na região no final do século XVIII. Os remanescentes mantêm viva a memória do “tempo das candeias” quando as palmas da mão dos escravos, cheias de óleo com um pavio aceso dentro, tinham que servir de candeieiro para o senhor poder escrever cartas à noite. Cf. ANDRADE, Lúcia M. M. de. Os quilombos da bacia do rio Trombetas. Breve histórico. In: CANTARINO O’DWYER, Eliane (org.). *Terra de quilombos*. Brasília, Associação de Antropologia, 1995, p. 49 e ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth/RAMOS DE CASTRO, Edna Maria, *Negros do Trombetas*. Guardiães de matas e rios. 2a ed., Belém, Cejup, 1998, pp. 57-69.

⁹⁰ ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 93.

servil manteve a população *tupuia* sob a interferência arbitrária das autoridades. A fuga continuou como a única forma de resistência. Nem a independência do Brasil em 1822, reconhecida pelo Pará em 1823, mudou de imediato o quadro social ou econômico da Amazônia.

Os primeiros anos do século XIX foram marcados por uma polarização crescente entre as classes “servis” e a classe dominante, especialmente, devido à continuação tanto da formação dos chamados corpos de trabalhadores (para as obras públicas nas vilas) quanto dos recrutamentos forçados (para o serviço militar). A independência aumentou as expectativas de *tapuios* e negros de uma abolição do escravismo que, porém, não aconteceu. Somente em 1831, devido a uma rixa na classe dominante, foram revistas e abolidas as leis repressivas e anacrônicas de 1798. Mas, sete anos mais tarde, em 1838, elas entrariam novamente em vigor.⁹¹

3.2. A irrupção da violência

Os governadores da era pós-pombalina (a partir de 1777) eram meros executores das ordens da metrópole e desconhecedores da complexa realidade amazônica. Com um espírito feudalista, eles tentaram combater a crescente inquietação que começou a se espalhar em todo o continente depois das Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789).⁹²

Por volta de 1820/21 fizeram-se sentir os efeitos da revolução liberal em Portugal e os de uma crise econômica mundial (uma repercussão remota das guerras napoleônicas na Europa). Estes fatores externos aceleraram o processo da independência brasileira sem que esta tivesse um projeto bem definido para a nação a surgir.⁹³

Por isso, internamente, pouco mudou nos anos pós-1822. O descontentamento com o centralismo rígido dos primeiros governos pós-independência rachou a elite paraense em uma ala autonomista a favor de um sistema federativo e republicano, e uma *ala leal* à metrópole portuguesa

⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 72 e CHIAVENATO, *op. cit.*, p. 17.

⁹² Cf. SALLES, *op. cit.*, pp. 239s.

⁹³ Cf. CHIAVENATO, *op. cit.*, pp. 16-18.

por esta ficar, por via marítima, mais fácil de alcançar do que a nova capital Rio de Janeiro.⁹⁴

O governo da Regência Trina (a partir da abdicação de D. Pedro I, em 1831), porém, fortaleceu ainda mais o centralismo e fixou impostos altos na tentativa de reestruturar e sanar a economia do país recém-independente. Em consequência disso, formou-se no Pará um movimento social que logo levou a uma revolta aberta, liderado pelos autonomistas e aderido, instantaneamente, pelas camadas populares. Por causa do envolvimento dos moradores das cabanas da periferia das vilas, das fazendas e das comunidades no interior, em sua maioria *tapuios* e escravos negros, o movimento revolucionário foi denominado de *cabanagem*. Oficialmente, ela se alastrou de 1835 a 1840.⁹⁵

Com este movimento, encerra-se a formação histórica dos *tapuios*, pois eles deixaram definitivamente de ser “tutelados” pelas autoridades. Na *cabanagem*, eles se posicionaram, mesmo inconscientemente, pela primeira vez politicamente como grupo social e étnico distinto contra a elite dominante com a perspectiva de viáveis mudanças.⁹⁶

A *cabanagem* não irrompeu, portanto, de repente, mas é resultado do constante aumento de repressão. O escritor e jornalista Júlio José Chiavenato escreve: “As coisas evoluem lentamente, porém de forma profunda, de

⁹⁴ Um exemplo de inflexibilidade política, revelando a falta de um projeto abrangente para o novo país, é, certamente, o desinteresse alarmante com que os deputados da Assembléia Constituinte de 1823 trataram o “problema indígena”, apesar da instalação de uma “Comissão de Civilização e Catequese dos Índios”. O historiador João Fagundes Hauck conclui: “O índio deixa de interessar como elemento integrante da pátria, torna-se assunto desagradável. Com o preconceito de branqueamento que se inicia, os brasileiros brancos se envergonham das raças não-européias.” In: FAGUNDES HAUCK, João. *A Igreja na emancipação*. In: DUSSEL, História geral, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁵ Cf. SALLES, *op. cit.*, pp. 265s.

⁹⁶ Cf. ALMEIDA VAZ, *op. cit.*, p. 50.

O historiador Jorge Caldeira também situa a formação definitiva de culturas regionais no período imperial: “Durante o período imperial, sem a menor interferência ou estímulo das autoridades, houve um enorme avanço na fixação de culturas regionais (...). Já no Maranhão e no Pará desenvolveu-se uma cultura de forte influência indígena”. Cf. CALDEIRA, Jorge et alii. *Viagem pela história do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 233.

maneira que ao ódio racial, aos preconceitos étnicos, aos desejos de vingança, penetra também um sentimento de classe – vago, não orientado, mas latente.⁹⁷ Esta percepção como classe social submissa – no confronto com a classe dominante – é primordial para entender a participação ativa e o potencial revolucionário das “massas” populares na cabanagem. No processo dos acontecimentos podem ser destacados os seguintes pontos marcantes:

- A presença maciça de tapuios na sociedade e no movimento cabano: Como a independência não tocara na instituição da escravidão (dos negros) e da servidão (dos *tapuios* e indígenas) herdadas do regime colonial, a esmagadora maioria da população amazônica permanecia em estado de submissão. As reformulações das leis de servidão de 1798, em 1831, e uma revolta em 1832 não resultaram em mudanças decisivas.⁹⁸

Por isso, “grande reserva de força de trabalho” começou a ressentir cada vez mais frente à dominação da elite branca.⁹⁹ Houve uma predominância dos *tapuios* no movimento até o ponto que o termo *tapuio* era sinônimo de “cabano” ou “rebelde”. De fato, foram justamente eles que deram ao movimento todo um caráter revolucionário.¹⁰⁰ Os sentimentos das classes populares articularam-se no início através de um desprezo verbal contra os opressores, mas no decorrer dos acontecimentos tornaram-se em uma vingança aberta por todas as humilhações sofridas.¹⁰¹

- A predominância de membros da burguesia nativa empobrecida na liderança do movimento: A parte da classe dominante mais afetada pela crise econômica do início dos anos 1820 conseguiu usar a inquietação das classes populares como meio para assegurar a própria ascensão sócio-política. Sentimentos anti-portugueses – visto que a maioria dos grandes comerciantes eram de nacionalidade portuguesa – contribuíram para “ganhar” a adesão

⁹⁷ CHIAVENATO, op. cit., p. 48.

⁹⁸ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 62.

Esta observação realça a crescente inquietação da população *tapuia* que não aceitava a sua degradação servil sem recorrer à resistência.

⁹⁹ Cf. CHIAVENATO, op. cit., p. 47. Os brancos constituíram em 1833, oficialmente, somente um pouco mais de dez por cento da população amazônica. Cf. *ibid.*, p. 48.

¹⁰⁰ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 51 e 66.

¹⁰¹ Cf. CHIAVENATO, op. cit., pp. 43 e 152.

das massas. Os líderes cabanos, como Francisco Vinagre ou Eduardo Angelim, pertenciam todos a esta burguesia nativa empobrecida e ansiosa para participar das decisões políticas. Devido a seu sentimento de inferioridade, os *tapuios* e negros deixaram, paradoxalmente, a liderança do movimento nas mãos dos integrantes da classe dominante branca empobrecida.¹⁰²

- A falta de um projeto ideológico: Esta elite ascendente não teve um programa que incluísse os anseios das classes populares. Ao invés disso, ela tentou impor as suas próprias regras seguindo às da dominação branca anterior. As necessidades e anseios das massas não foram, portanto, o ponto de partida para um projeto social alternativo. A nova elite “branca cabana”, que se manteve no poder em Belém de janeiro de 1835 a maio de 1836, envolveu-se, cada vez mais, em contradições. Assim, ela não conseguiu resolver a questão crucial da abolição da escravatura e da servidão.¹⁰³ A cabanagem não era, portanto, um movimento organizado e centralizado com bandeiras de luta bem definidas. Ela visava, em primeiro lugar, a reformas urgentes das estruturas mercantilistas já ineficientes. A falta de uma linha clara entre as lideranças cabanas contribuiu ao fracasso desse movimento. Para os *tapuios* e escravos negros, como para o restante do povo, a cabanagem não trouxe, pois, as mudanças esperadas.¹⁰⁴

- O caráter de um conflito interétnico com componente classista: A cabanagem não era uma simples revolta instigada pela parte empobrecida da elite nativa. Ela deve ser interpretada, primeiramente, como um conflito interétnico (brancos versus *tapuios* e negros) com forte conotação de tensão classista (senhores versus serviçais). A estreita camada dominante luso-brasileira tentou sistematicamente diminuir a população crescente de “neobrasileiros” (isto é, *tapuios* e negros), dando às lutas e às subseqüentes repressões (1836 a 1840) contra os cabanos um caráter de genocídio. As lutas, porém, não conseguiram amadurecer uma alternativa sócio-política

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 152-154.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, pp. 113-119.

¹⁰⁴ Cf. FAGUNDES HAUCK, op. cit., p. 271.

ao sistema vigente. O conflito ficou, assim, aberto para interpretações manipuladoras ao culpar sobretudo a população tapuia como responsável e ao diminuir a gravidade da situação que causou o levante sangrento.¹⁰⁵

O desgaste deste movimento popular foi enorme, pois a “dinâmica rebelde das massas oprimidas” não encontrou uma “ideologia condicionante” para sua força. O resultado decepcionante foi o *status quo* de antes restabelecido com todo o rigor.¹⁰⁶ Vicente Salles resume:

“Tôdas as reivindicações populares foram traídas e os sucessivos governos cabanos se desgastaram e se comprometeram definitivamente. O desgaste humano, político, social e econômico foi imenso. Sacrificaram-se mais de 30 mil vidas, ou seja a quarta parte da população total da Amazônia. As grandes propriedades foram arrasadas [sic]. Mas os cabanos tiveram percepção clara

¹⁰⁵ Cf. RIBEIRO, *O povo*, op. cit., pp. 167 e 172s.

Ribeiro escreve sobre a tensão étnica que se articulou nas lutas cabanas: “A guerra dos Cabanos, que assumiu tantas vezes o caráter de um genocídio, com o objetivo de trucidar as populações caboclas, é o exemplo mais claro de enfrentamento interétnico. Ali se digladiam a população antiga da Amazônia, caracterizável como neobrasileira porque já não era indígena mas aspirava viver autonomamente para si mesma, e a estreita camada dominante, fundamentalmente luso-brasileira, formando um projeto de existência que correspondia à ocupação das outras áreas do país. Esse contingente civilizatório é que, ajudado por forças vindas de fora, enfrentou os cabanos, destruindo-os núcleo a núcleo.” Ibid., pp. 172s.

Araújo Moreira Neto ressalta a forte “polarização étnico-racial” dentro do próprio movimento cabano, deixando claro que não era um levante unanimemente apoiado pela “base”. Ele escreve: “Como movimento insurrecional de massas, a Cabanagem condiciona-se, não obstante, ao caráter da sociedade paraense de então, dividida entre colonizadores brancos e colonizados de cor, índios em sua imensa maioria, mas também negros escravos e libertos, mulatos e castas de mestiços dessas raças cruzadas. Esta polarização étnico-racial estende-se aos próprios personagens do movimento e de sua repressão: o fato de que os principais protagonistas da facção oficial, como os presidentes Manoel Jorge Rodrigues e Francisco José Soares d’Andréa, fossem de origem portuguesa e brasileiros adotivos, tem significação mais que incidental pelas lealdades conflitantes que suscita e pela proximidade de passado colonial que revela.” ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁶ Cf. CHIAVENATO, op. cit., p. 155.

da influência externa; não se deixaram envolver nas malhas do separatismo; opuseram-se enérgicamente [sic] à interferência estrangeira. E a Amazônia continuou ligada indissolúvelmente [sic] ao Império. Em troca da unidade do país o status quo foi mantido.”¹⁰⁷

Mesmo sem ter uma proposta alternativa para a sociedade regional, os cabanos não eram simplesmente vingadores das camadas oprimidas dominados por um ódio irracional. Chiavenato alega que a “sociedade que produziu os cabanos não poderia gerar outro tipo de rebeldia política”.¹⁰⁸ A repressão, exercida com meios anacrônicos, condicionou o anseio de mudanças dentro da chamada “massa servil”. Por falta de um rumo e um programa claros do movimento o “potencial revolucionário” foi, de fato, desperdiçado.¹⁰⁹

As lutas dos cabanos assemelham-se, de certa maneira, ao projeto jesuítico dos aldeamentos como tentativa de construir “uma alternativa étnica que teria dado lugar a um outro tipo de sociedade” menos classista – voltada às necessidades das populações produtivas e não exclusivamente ao mercado externo.¹¹⁰

A formação histórica dos ribeirinhos realizou-se justamente entre estas duas “tentativas” sociais – a dos missionários no século XVII e a dos cabanos no século XIX – em meio às condições de um projeto pré-capitalista.

3.3. A retaliação oficial

A retaliação violenta por parte do governo provincial marcou a restauração e manutenção deste *status quo* e se alastrou além de 1840, ano em que as lutas dos cabanos oficialmente terminaram. Até o início da “época

¹⁰⁷ SALLES, op. cit., pp. 265s.

¹⁰⁸ CHIAVENATO, op. cit., p. 126.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*

¹¹⁰ Cf. RIBEIRO, *O povo*, op. cit., p. 170. Darcy Ribeiro classifica a alternativa jesuítica até como “organização comunitária, de caráter proto-socialista”. Cf. *ibid.*

moderna” na Amazônia, com a inauguração da navegação a vapor em 1853 e o ciclo da borracha a partir de 1870, a presença *tapuia* e indígena era marcante na realidade regional que justificou – na lógica da classe dominante – medidas repressivas. Depois de 1853 e 1870, a preocupação com o progresso econômico encobriu e suprimiu as conseqüências trágicas desta perseguição aos *tapuios* e negros refugiados.¹¹¹

O ano de 1838 marca o início da retaliação maciça por parte das autoridades através da reintrodução da legislação escravista de 1798 permitindo, novamente, trabalhos e recrutamentos forçados. A repressão oficial dirigiu-se especialmente contra os *tapuios* escondidos e os índios que foram envolvidos nas lutas dos cabanos, entre eles os Maué e os Mura.¹¹²

As classes dominantes ganharam, de fato, duas vezes: derrotando a revolta popular e interpretando a história a partir de seu ponto de vista.¹¹³ Estas duas derrotas – militar e histórica – contribuíram ao “isolamento acentuado” dos *tapuios* após a cabanagem em relação à sociedade regional.¹¹⁴

Pode-se resumir, referente ao período da repressão das lutas cabanas, que o projeto reformista de Pombal fracassou, pois não se conseguiu tornar os *tapuios* em agentes do sistema mercantil-capitalista. Quando as autoridades civis começaram a reintroduzir formas de servidão, os *tapuios* começaram a fugir das vilas. A cabanagem é a articulação violenta de resistência frente ao constante aumento de medidas repressivas – já anacrônicas – que pretendiam garantir o êxito econômico da colônia. A repressão perdurou depois da independência que não trouxe mudanças. Isso aumentou ainda mais a decepção tanto entre as classes populares quanto entre uma parte da elite nativa que empobrecera com a crise econômica no início do século XIX e aspirava – a todo custo – a ascensão social. Esta conseguiu aproveitar a

¹¹¹ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., pp. 64s. e 89.

¹¹² Cf. CHIAVENATO, op. cit., p. 48 e ARAÚJO MOREIRA NETO, *Índios*, op. cit., pp. 87 e

137.

¹¹³ Cf. CHIAVENATO, op. cit., p. 156.

¹¹⁴ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, op. cit., p. 99.

energia revolucionária das massas reprimidas de *tapuios* e negros, porém, sem ter um projeto transformador definido. Após a derrota dos cabanos, começou uma retaliação violenta por parte das autoridades que desintegrou os *tapuios* enquanto classe sócio-economicamente relevante.

4. Integração e globalização (desde 1853)

A vingança da classe dominante após a derrota dos cabanos foi, como já exposto acima, a reintrodução das condições sociais coloniais com base na legislação de 1798.¹¹⁵

Devido às lutas e as subseqüentes perseguições, muitas vilas do interior foram abandonadas ou apresentaram um aspecto de decadência. Como houve falta aguda de mão-de-obra, foi criada por lei a chamada *Diretoria de Índios* em 1845. Porém, o êxito deste novo órgão não foi muito, pois as povoações onde os índios foram “civilizados” viviam sob um regime semimilitar com práticas abusivas por parte dos diretores.¹¹⁶

A força da perseguição levou a uma desestruturação de muitas comunidades tapuias que se isolaram cada vez mais frente à sociedade regional.¹¹⁷ Araújo Moreira Neto escreve:

“Em muitos casos foi-lhes impossível retornar ou reconstruir suas comunidades de origem, arrasadas pelas forças militares e, depois, bastante vulneráveis aos recrutadores de força de trabalho. (...), os tapuios mantinham antigos mecanismos de rejeição e de oposição à sociedade regional, (...).”¹¹⁸

Diante de toda integração compulsória e perseguição violenta, o substrato cultural formado durante o processo de homogeneização nos aldeamentos, forneceu a base para o *tapuio* não perder – mesmo inconscientemente – a ligação com a sua origem indígena como referencial

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 72.

Araújo Moreira Neto escreve: “Enquanto os comandos militares extinguíam os focos rebeldes e os descontentes, além de, freqüentemente, estender a ação até aldeias de índios tribais, alheios às lutas ou que, em certos casos, até colaboravam com os legalistas, os Corpos de Trabalhadores começavam a ser formados segundo o modelo da reforma de 1798.” *Ibid.*

¹¹⁶ Cf. SILVA BRUNO, *op. cit.*, pp. 106s.

¹¹⁷ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, *op. cit.*, p. 99.

¹¹⁸ *Ibid.*

de sua identidade.¹¹⁹

Também, as fugas dos escravos aumentaram consideravelmente, pois o *status quo* manteve-se com sua tradição feudal e escravista até os anos 70 do século XXIX. Mesmo a abolição oficial da escravatura, em 1888, aconteceu como um ato governamental e servia mais aos interesses de uma nova classe dominante liberal e progressista que se quis livrar do atraso do sistema agrário-patriarcal, até então vigente, para implantar uma economia mais moderna e flexível. Com o ciclo da borracha e a navegação a vapor iniciou-se na Amazônia esta “nova época” através de uma política econômica e social com base no trabalho livre favorecendo a imigração maciça de nordestinos como mão-de-obra mais barata e “flexível”.¹²⁰

4.1. O ciclo da borracha

Com a chegada dos nordestinos – em sua maioria cearenses –, o *tapuio* perderam, definitivamente, a sua relevância na economia regional. Araújo Moreira Neto escreve a respeito:

“A partir da década de 1870, a migração em massa de nordestinos, estimulada pelo governo e pelas promessas da economia da borracha que começava a expandir-se, contribuiu para a diminuição significativa da importância econômica, social e política de indígenas e tapuios na vida amazônica. Até então, a contribuição mais permanente do tapuio à economia regional dera-se a nível da produção de alimentos ou de certos itens da pauta comercial de exportação que podiam ser cultivados ou extraídos nas proximidades de suas próprias comunidades (como cacau, salsa, copaíba etc.).”

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 101.

¹²⁰ Cf. PAES LOUREIRO, *Cultura amazônica*, *op. cit.*, pp. 311s.

Outro modo de atrair mão-de-obra flexível foi a “invenção” de relações de patronagem com a população ribeirinha por parte da elite local. Cf. ACEVEDO MARIN, *op. cit.*, pp. 107-114.

O tapuio sempre reagiu à transferência para outras áreas fora de sua região de origem, como trabalhador descido para algum povoado, fazenda ou empresa. Nesses casos as deserções e os conflitos eram contínuos e inevitáveis, e a permanência da política de exploração do trabalho de índios e tapuios em condições servis e coercivas os levou, inevitavelmente, à rebelião e à marginalidade."¹²¹

Nos "novos tempos" de um transporte mais rápido e eficiente (navegação a vapor) e da coleta sistemática do látex (matéria-prima da borracha) como um produto mundialmente apreciado, a Amazônia foi integrada à rede das relações comerciais internacionais. O *tapuio*, porém, marginalizou-se neste novo sistema mundial, perdendo sua função econômica devido à reformulação das relações sociais.¹²²

Ele passou a ser considerado um mero morador da beira do rio e um remanescente do projeto mercantilista ultrapassado.

O único fator de continuidade neste processo rápido de transformação sócio-econômica era a hegemonia da classe dominante. Darcy Ribeiro afirma a respeito:

"Tudo, nos séculos, transformou-se incessantemente. Só ela, a classe dirigente, permanece igual a si mesma, exercendo sua interminável hegemonia. Senhorios velhos se sucedem em senhorios novos, super-homogêneos e solidários entre si, numa férrea união superarmada e a tudo predisposta para manter o povo gemendo e produzindo. Não o que querem e precisam, mas o que lhes mandam produzir, na forma que impõem, indiferentes a seu destino. Não alcançam, aqui, nem mesmo a façanha menor de gerar uma prosperidade generalizável à massa

¹²¹ ARAÚJO MOREIRA NETO, op. cit., p. 102.

¹²² Cf. *ibid.* e SILVA BRUNO, op. cit., p. 117 e 132.

trabalhadora, tal como se conseguiu, sob os mesmos regimes, em outras áreas. Menos êxito teve, ainda, em seus esforços por integrar-se na civilização industrial."¹²³

O seringais tornaram-se o novo "pólo econômico" na Amazônia com os papéis sociais bem definidos entre os seringueiros (os coletores do látex) que eram principalmente nordestinos recém-chegados e os seringalistas (os donos). A nova expansão econômica preservou, portanto, o abismo entre a classe dominante e uma massa subalterna. Os seringais deram, também, início à ocupação de regiões afastadas no oeste da Amazônia divulgando, assim, este novo sistema capitalista.¹²⁴

Nesta época de um desenvolvimento econômico muito acelerado, surgiram várias pesquisas comparando o ribeirinho amazônico e o migrante nordestino, sempre em detrimento do primeiro por ser considerado "inerte" e "inviável" para as exigências de uma economia moderna. Este fato reforça a exclusão da população ribeirinha do quadro social e econômico no final do século XIX.¹²⁵

4.2. O movimento religioso da romanização

Enquanto os *tapuios* perderam após as lutas cabanas seu papel dentro do quadro sócio-econômico da região, a Igreja Católica começava a revigorar sua presença integradora junto às populações do interior. Esta fase,

¹²³ RIBEIRO, *O povo*, op. cit., p. 69.

¹²⁴ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., pp. 134-140.

¹²⁵ O escritor J. F. Araújo Lima compara, no início do século, o *caboclo* ao nordestino recém-chegado à Amazônia para trabalhar nos seringais: "O homem do 'nordeste' é o 'seringueiro do Amazonas' (...). Ao caboclo amazonense restaram as regiões por êle secularmente ocupadas e exploradas, no Baixo-Amazonas, onde fôra perpetuando os hábitos ancestrais, na estagnação de uma vida inerte que herdara dos pais e que veio legando aos filhos. Os acidentes do tempo, através de uma suposta evolução dos hábitos regionais, não têm registro entre essa gente; não há progresso nem regresso; a tradição e a rotina perduram como formas de preguiça, de inércia mental." ARAÚJO LIMA, J. F. *Amazônia. A terra e o homem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 104), 1945, p. 87.

denominada de *romanização*, visava preencher definitivamente o vazio deixado após a expulsão dos jesuítas e outros religiosos em 1759.

Como o novo sistema econômico, também a romanização – uma corrente centralizadora e rigorista dentro da Igreja Católica – teve uma dimensão global que ultrapassou os limites da região. De fato, ela coincidiu com o desenvolvimento econômico eufórico, e, como este, levou a uma verdadeira “redescoberta” ou “segunda ocupação” da Amazônia, tendo em vista uma “reconquista espiritual da Amazônia”.¹²⁶

A cabanagem deixou, como foi exposto acima, todo o vale amazônico devastado e a população dizimada e traumatizada. Tal situação afetou, também, a diocese do Pará, com sede em Belém, que abrangia então toda a bacia amazônica brasileira.

Houve muitos padres, durante os anos 30 do século XIX, que se têm dedicado às causas dos cabanos, como o cônego Batista Campos, o mercedário Ignácio Guilherme da Costa e os carmelitas Joaquim de Santa Luzia e José dos Santos Inocentes. O motivo para eles aderirem ao movimento revolucionário era a “permanência da situação colonial expressa no domínio e na opressão de uma classe dominante” apesar da independência alcançada em 1822.¹²⁷

Também, o bispo daquela época, Dom Romualdo de Souza Coelho, querendo ser prudente ante a classe dominante, não conseguiu manter-se neutro. Ele optou – contrário aos clérigos acima mencionados – por uma posição estritamente conservadora, rechaçando, veementemente, o ideário liberal e acusando a maçonaria “como instrumento de subversão da fé cristã e da moral”, apesar de ela ter muitos adeptos entre os governantes.¹²⁸ A reação do presidente da província, o militar Bernardo Lobo de Souza (empossado em 1833), foi imediata o que levou o bispo a refugiar-se em sua

¹²⁶ Cf. SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., p. 296.

Cf., também, MATA, Possidônio de. A Igreja Católica na Amazônia da atualidade. In: HOORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., pp. 342 e 342.

¹²⁷ Cf. ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Igreja e cabanagem* (1832-1849). In: HOORNAERT, *História da Igreja na Amazônia*, op. cit., pp. 262s.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 268.

cidade natal, Cametá na região do Baixo Tocantins. O cônego Batista Campos, soube aproveitar-se desta tensão entre as autoridades civil e religiosa do Pará, tomando a frente na oposição contra o presidente submisso às ordens do governo imperial no Rio de Janeiro.¹²⁹

Porém, até a morte de Dom Romualdo em 1841, logo após a derrota dos cabanos, a Igreja da Amazônia ficou, igual ao seu prelado, numa posição vacilante. Expressão disso é também o fato de muitos sacerdotes terem colaborado na repressão ao movimento cabano, como os padres Prudêncio José das Mercês Tavares em Cametá, Bento Martel em Moju e Antônio Sanches de Brito no Médio Amazonas.¹³⁰

Assim, no fim da cabanagem, a Igreja da Amazônia deparou-se com uma profunda divisão interna. O historiador da Igreja local, João Santos, escreve sobre aquele período:

“A Igreja da Amazônia, constituída em uma única diocese, a do Pará, ficou profundamente dividida, com o povo sofrido, espoliado e profundamente decepcionado e amargurado com a derrota de seus objetivos encarnados na Cabanagem.

A Igreja se comprometera com a vitória das forças legais, e, deste modo, se mostrava aliada do sistema dominante. Em algumas paróquias foram os vigários que deduraram os cabanos para as forças repressoras, embora se registrassem exceções honrosas, como a do Pe. João Antônio Fernandes, coadjutor da paróquia de Santarém, que, pela sua fidelidade ao povo, foi acusado de ‘cabano’.”¹³¹

Não é de admirar-se que muitos sacerdotes estiveram ativamente envolvidos nos acontecimentos políticos daquela época, pois eles representaram, além de certos militares, os únicos que “eram alfabetizados

¹²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 267s.

¹³⁰ Cf. SANTOS, op. cit., pp. 296s.

¹³¹ *Ibid.*, p. 297.

e minimamente informados naquele submundo da opressão colonial”.¹³²

Diante desta situação, o sucessor de Dom Romualdo, Dom José Afonso de Moraes Torres, assumiu em 1844 a imensa diocese do Pará. Formado pelos Padres da Missão, os lazaristas, dos quais foi membro por alguns anos, ele aderiu à chamada linha romanista dentro do episcopado brasileiro. Esta articulação visava a uma integração mais estreita com Roma às custas do regime do *padroado* (sistema que definiu a tutela da coroa portuguesa sobre a Igreja em suas dependências), ainda vigente após a Independência. Mas muitos bispos, fiéis ao trono, eram contra esta nova linha que surgira na Europa para fortalecer a Igreja que tinha perdido bens e prestígio nas transformações ocorridas durante e depois da Revolução Francesa (1789).¹³³

A partir de sua formação e da realidade sofrida que encontrou na sua nova diocese, Dom José Afonso promoveu logo a reforma para reerguer e reorientar a atividade pastoral. João Santos escreve com respeito às metas da romanização na Amazônia:

“As lutas fratricidas da Cabanagem tinham aberto profundas feridas. Era preciso sará-las e unir o povo que permanecia dividido pelos sofrimentos da repressão imposta violentamente pelos vitoriosos.

*Para alcançar seus objetivos, colocou como metas prioritárias: a formação do clero e as visitas pastorais às paróquias.”*¹³⁴

O próprio clero amazônico repugnou os esforços renovadores da hierarquia, desconfiando das tendências de uniformização e regulamentação. A vida em isolamento nas vilas do interior tinha levado muitos párocos a viverem em concubinato ou preocuparem-se mais com seu cargo de funcionário civil e com o seu relacionamento com a classe dominante da qual, de fato, dependia o seu sustento. Ser “supervisionado” e orientado

¹³² Cf. RIBEIRO, O povo, op. cit., p. 179.

¹³³ Cf. SANTOS, op. cit., p. 298.

¹³⁴ Ibid., p. 299.

pelo bispo lhes parecia muito desagradável. Por isso, houve a maior resistência por parte do clero diocesano na questão do retiro anual, instrumento ideal para influenciar e controlá-lo. Especialmente, Dom José Afonso desanimou-se frente a esta oposição interna que contribuiu à sua renúncia antecipada em 1859.¹³⁵

As visitas pastorais foram uma das estratégias renovadoras do Concílio de Trento (1545-1563). Também, o governo imperial de Dom Pedro II viu nas visitas regulares de bispos e sacerdotes ao interior um meio importante para “chamar à civilização as diferentes tribos de índios”.¹³⁶

Assim, as visitas pastorais tiveram uma dupla função, a de cumprir as orientações tridentinas e a de satisfazer a um pedido do imperador.¹³⁷

Em 1845, Dom José Afonso começou as visitas ao imenso interior de sua diocese. Elê demorava, pelo menos, por três dias nas vilas com sede paroquial, administrando sacramentos, pregando ao povo e negociando com as autoridades locais. Portanto, o caráter principal das visitas era sacramentalista (batismo, primeira comunhão, confissão, crisma, matrimônio). Conforme o estilo triunfalista daquele tempo, o bispo era recebido como um príncipe. Por isso, a passagem do prelado pelas vilas mais importantes da Amazônia mobilizou, em geral, a população rural, respondendo assim realmente à intenção das visitas de reanimar a vida religiosa do povo, ligando-a mais estreitamente à instituição da *paróquia* como instância adequada de controle.¹³⁸

O sucessor, Dom Antônio de Macedo Costa, seguiu, a partir de 1860, o exemplo de Dom José Afonso. Ele, porém, já se deparou com uma situação sócio-econômica mais complexa marcada pela vinda maciça dos migrantes nordestinos.¹³⁹

Estes dois bispos mais destacados desta fase da romanização não foram insensíveis frente à problemática sócio-econômica da região, mas

¹³⁵ Cf. *ibid.*, pp. 300s. e 311s.

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 302.

¹³⁷ Cf. *ibid.*

¹³⁸ Cf. *ibid.*, p. 303.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 306s.

demonstraram-se distantes da realidade cultural das populações da periferia, tanto rurais quanto urbanas. Pois o objetivo principal das visitas pastorais dos bispos e das desobrigas dos sacerdotes era “depurar as devoções do povo da nociva e prejudicial ‘superstição’”.¹⁴⁰

Muitos religiosos e religiosas europeus, sobretudo salesianos italianos e franciscanos alemães, vieram à Amazônia a pedido dos bispos para assistir à população nas necessidades pastorais e sociais. Para a população *tapuia* pesou, além da exclusão social, esta regulamentação e supervisão por parte dos agentes da Igreja. Os padres e freiras, originários da Europa central, eram incapazes de entender o imaginário ribeirinho. A pastoral ficou marcada pelo *assistencialismo* – fundação maciça de escolas, oficinas ou associações leigas – com seu efeito ambíguo de ajudar e promover as pessoas necessitadas, mas também de aliená-las da sua própria realidade sócio-cultural, principalmente nas escolas, nos orfanatos e nos novos movimentos devocionais (por exemplo, Apostolado da Oração, Filhas de Maria, etc.). Até o Concílio Vaticano II (1962-1965) prevaleceu esta postura paternalista na Igreja na Amazônia.¹⁴¹

Nas comunidades ribeirinhas as novas devoções da romanização se juntaram organicamente ao catolicismo ibérico herdado dos missionários

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 316.

Um exemplo de preocupação com a exploração da população do interior por parte de comerciantes e regatões é uma queixa de Dom Macedo Costa junto ao governo da Província. Cf. *ibid.*, 315.

¹⁴¹ Cf. MATA, *op. cit.*, pp. 343-345. Interessante é a postura da Igreja frente à problemática indígena e à escravatura:

Em relação aos índios, os dois prelados seguiram à convicção geral de sua época que “cristianização” e “civilização” seriam somente dois aspectos de um mesmo processo. Este significava a desagregação das sociedades indígenas e, por conseguinte, a desvalorização das culturas indígenas. Nisso, a intenção da Igreja juntava-se àquela do Estado que também considerava “cristianismo e civilização (...) um biônio indissolúvel”. AZZI, Riolando. A reforma católica na Amazônia 1850/1870. *Religião e sociedade* 10 (1983) 21-30, p. 26.

Com respeito à população negra, o silêncio dos bispos ainda era maior. A escravidão não constituía um problema para eles. A cristianização dos escravos era considerada uma tarefa dos senhores e apresentava assim o caminho para evitar fugas e abusos e conseguir bons resultados econômicos. Cf. SANTOS, *op. cit.*, p. 304.

dos séculos XVII e XVIII. O cientista da religião Pedro Ribeiro de Oliveira observa: “(...) o catolicismo popular submeteu-se à romanização, mas o catolicismo romano, por seu turno, popularizou-se para incorporar-se na massa.”¹⁴² Especialmente na periferia, isto é, na zona rural (as matas e “beiradões”), surgiu um catolicismo popular cada vez mais complexo dentro do qual antigos cultos ameríndios sobreviveram ao lado de devoções ibéricas e, também, romanizadas.¹⁴³

Esta incorporação de elementos romanizantes na prática religiosa popular marcou o fracasso do movimento reformador junto às populações rurais da Amazônia. Assim, o controle eclesiástico total foi evitado e preservou-se um espaço de autonomia cultural e religioso. Definitivamente, a Igreja não conseguiu “domesticar a religião do povo” e introduzir a “neocristandade” com a hierarquia como o eixo principal.¹⁴⁴

Pode-se resumir que a Igreja, apesar de sua atuação ambígua durante a cabanagem, voltou a se organizar rapidamente, adotando as medidas

João Santos escreve: “O processo de cristianização do negro, nas fazendas ou vilas e cidades, se fazia necessário para evitar que o negro continuasse a praticar sua religião original, considerada pela Igreja como manifestação pagã e prática supersticiosa. Muitas danças folclóricas, que os negros trouxeram da África, como o *lundú* e o *carimbó*, eram considerados altamente nocivas.” *Ibid.*

¹⁴² RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. Catolicismo de massa no Brasil. Um desafio para as CEBs. In: SPINOZA, Benedito (org.). *CEBs: vida e esperança nas massas*. Texto-base do 9º Encontro Intereclesial, 1997. São Paulo, Salesiana Dom Bosco, 1996, p. 22.

¹⁴³ Cf. DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão. Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*. O debate metodológico. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Cehila, 1995, p. 62.

Dussel escreve: “De todo o modo, é evidente, o fenômeno religioso católico oficial será preponderante nas cidades (de onde se exerce a dominação), no mundo dos brancos e mestiços. Aqui a liturgia latina, as devoções peninsulares e suas derivações crioulas campeiam vigorosas. À medida que nos vamos afastando desses centros, no ‘campo’, nas regiões indígenas ou afastadas (o ‘sertão’ ou ‘hinterland’) os antigos cultos ameríndios, sem suas estruturas antigas mais conscientes, sobrevivem em amplo espectro sincrético. Daí surge a extrema complexidade do catolicismo popular latino-americano.” *Ibid.*

¹⁴⁴ Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Em defesa do catolicismo tradicional e popular das populações amazônicas*. Belém (texto para Semana Teológica em Belém, de 15 a 17/05/1996, pp. 6s.

centralizadoras da romanização. Toda atividade pastoral girou em volta de sacramentos e instrução da doutrina, continuando a basear-se na sociedade europeizada local. Com esta compartilhou-se a mesma convicção de que o cristianismo seria implantado “plena e puramente”, junto com a aproximação definitiva à cultura ocidental (através de escolas e orfanatos). Destarte, a Igreja afastou-se das populações marginalizadas e não-integradas nesta sociedade, predominantemente os ribeirinhos, os índios e os escravos. Essas, porém, apropriaram-se das novas devoções e exigências (sacramentos, moral) sem deixar a prática do catolicismo popular “construído” por eles mesmos.¹⁴⁵

4.3. As frentes de ocupação recentes

A queda repentina da produção de borracha, a partir de 1912, causou uma crise profunda na economia regional baseada unilateralmente naquele produto, por haver negligenciado as outras áreas de produção. A partir dos anos 1920 começou-se um incentivo a projetos agropecuários de grande estilo (por exemplo, a juta e a pimenta) e uma mineração incipiente na região.¹⁴⁶

Depois da Segunda Guerra Mundial (a partir de 1945), começou a ser posta em prática a preocupação por parte do governo federal de integrar a Amazônia, definitivamente, no conjunto das demais regiões brasileiras através das chamadas “frentes de ocupação”.¹⁴⁷

Nos anos 1960 e 1970 iniciou-se um avanço coordenado com um empenho acentuado do Estado autoritário do regime militar. Porém, negou-se novamente “a existência das populações indígenas e caboclas” na execução deste projeto.¹⁴⁸

Sobretudo o autoritarismo dos militares acelerou, durante dos anos 1970, as transformações econômicas na região amazônica e agravou os seus efeitos no quadro sócio-cultural. Por isso, na Amazônia, mais do que em

¹⁴⁵ Cf. RIBEIRO DE OLIVEIRA, op. cit., pp. 20s.

¹⁴⁶ Cf. SILVA BRUNO, op. cit., pp. 147-154.

¹⁴⁷ Cf. MATA, op. cit., pp. 357-359.

¹⁴⁸ Cf. BECKER, Bertha K. *Amazônia*. 5ª ed., São Paulo, Ática (Col. Série Princípios, 192), 1997, p. 10.

outras áreas do Brasil, “o conceito de superexploração do trabalho e a extração da mais-valia” caracterizam as mudanças econômicas.¹⁴⁹

Essas transformações sócio-econômicas recentes podem ser resumidas sob três aspectos estratégicos: a ocupação monopolista da terra, a organização dinâmica do mercado de trabalho e a implantação autoritária de grandes projetos de exploração mineral e energética, tendo todos o fim de promover o progresso sócio-econômico na Amazônia.

a) A ocupação monopolista da terra:

Com cada avanço econômico – especialmente a partir do *ciclo da borracha* – a posse e acumulação de terra tornou-se uma questão-chave. Surgiram os seringais, os garimpos, as fazendas e os projetos de mineração com seus respectivos donos necessitando de terras delimitadas para os seus empreendimentos. No caso das grandes empresas agropecuárias e mineradoras, o governo – além de incentivos fiscais – chegou a passar-lhes recursos públicos, estimulando-as a se estabelecerem na região e a se apropriarem de muita terra. Assim, o próprio governo facilitou a concentração do capital na Amazônia através da posse da terra.¹⁵⁰

Apesar deste monopólio de acumulação de terras, os pequenos produtores (pequenos proprietários, posseiros, rendistas) – tanto migrantes quanto ribeirinhos – não desapareceram. Ao contrário, eles continuam sendo um fator importante na economia local, embora tivessem sido excluídos da aquisição das melhores terras. Desde os anos 1970, observa-se uma resistência crescente e tenaz – até violenta – contra esta exclusão. Ela ocorre ou, abertamente, em forma de organização da categoria ou, indiretamente, em forma de grilagem, isto é, usando documentação falsificada para conseguir ou segurar a posse de um determinado terreno.¹⁵¹

O aumento dos conflitos de terra revelou uma problemática estrutural na região que ganhou até uma dimensão nacional. No meio desta tensão

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 8s.

¹⁵⁰ Cf. REFKALEFSKY LOUREIRO, Violeta. *Amazônia*. Estado-homen-natureza. Belém, Cejup (Col. Amazoniana, 1), 1992, p. 75.

¹⁵¹ Cf. BECKER, op. cit., pp. 29-31. A autora descreve a situação dos pequenos produtores de forma concisa: “No geral, o movimento de expansão das empresas empurra os pequenos produtores

destaca-se o papel da Igreja Católica com sua função de articuladora e organizadora dos pequenos produtores com e sem um lote de terra próprio. Por isso, em 1975, foi criada a Comissão Pastoral da Terra (CPT) pela Igreja da Amazônia. As ocupações como forma de resistência aumentaram e estenderam-se, especialmente nos anos 1990, não somente em terras devolutas, mas também nas áreas de titulação duvidosa. Até o momento nenhum governo conseguiu encontrar uma solução eficiente que superasse o monopólio da terra.¹⁵²

Os mais atingidos e, conseqüentemente, excluídos pela monopolização das terras por parte de empresas ou proprietários particulares são, sobretudo, os índios e os ribeirinhos que, culturalmente, não conhecem ou não valorizam a posse particular da terra.¹⁵³

Pode-se concluir, pois, que a posse individual da terra (fazendas, empresas) tornou-se o meio principal de implantar o progresso na região amazônica, desrespeitando, assim, as tradições das populações indígenas e

para terras menos férteis e/ou menos acessíveis, através de violento processo de expulsão e expropriação. Não só por queima de suas casas ou assassinato pelos jagunços. Mecanismos gerais derivados da política governamental se encarregam da expropriação, produzindo continuamente terra e mão-de-obra livres. Exemplos desses mecanismos são: a política de crédito, na medida em que os pequenos produtores sem condição de saldar suas dívidas nos bancos perdem suas terras; processos burocráticos de regularização de títulos de propriedade e de discriminação de terras; o deslocamento de populações das áreas a serem invadidas por águas das hidrelétricas etc.

Mas é possível apontar algumas razões que asseguram a permanência da pequena produção: (a) a produção de alimentos baratos para abastecimento da mão-de-obra local e da crescente produção [sic, provavelmente, população] urbana; (b) a condição de constituírem enclaves não-capitalizados, o que possibilita a venda eventual de sua força de trabalho pressionando para baixo os salários, e assegurando eles mesmos parte de sua reprodução nas próprias terras; (c) não menos importantes são as estratégias de sobrevivência do produtor: por um lado, uma resistência pacífica que lhe permite manter o vínculo com a terra através da realização, por ele mesmo ou sua família, de várias tarefas e, por outro lado, resistências não-pacíficas, a luta organizada pela terra." Cf. *ibid.*, pp. 30s.

¹⁵² Cf. *ibid.*, pp. 38-40. Becker escreve sobre a fundação da CPT: "Em 1975, a Igreja da Amazônia Legal cria a Comissão Pastoral da Terra (CPT), com o propósito de interligar, assessorar e dinamizar as atividades de apoio aos movimentos sociais no campo, e atender ao segmento mais expressivo dos pequenos produtores, os posseiros." *Ibid.*, p. 39.

¹⁵³ Cf. REFKALEFSKY LOUREIRO, *op. cit.*, pp. 119s.

ribeirinha com sua visão coletiva referente à terra.

b) A organização do mercado do trabalho:

A ocupação apressada da Amazônia, a partir da década de 1960, fez o governo atrair pessoas de outras regiões do país para ajudarem a "desenvolver" esta região periférica e ligá-la ao centro do país. Com lemas como "Terra sem homens para homens sem terra", o regime militar quis desviar o olhar da população dos problemas sociais do país (questão agrária, empobrecimento crescente) e disfarçar os verdadeiros interesses (exploração econômica acelerada através de grandes projetos). Por isso, a Amazônia foi praticamente apresentada como uma região desabitada, pronta para ser ocupada. Os relativamente poucos moradores do interior, especialmente os índios e ribeirinhos amazônicos foram ignorados nos procedimentos do governo.¹⁵⁴

Mas, o impacto desta política social afetou também os migrantes. As massas de empobrecidos, provenientes especialmente do Nordeste e do Sul, que migraram para a Amazônia não encontraram aquilo que lhes fora prometido. Atualmente, um número crescente de camponeses migrantes desistem, deixam seus lotes na beira da Transamazônica e outras estradas e migram mais uma vez: para as cidades (Manaus, Belém, Santarém, Marabá, etc.), para os garimpos, ou para um outro Estado da Região Norte (sobretudo Roraima). Muitos destes migrantes que começaram como pequenos agricultores trabalham hoje como peões em fazendas, como garimpeiros ou como trabalhadores não qualificados em uma das cidades da região. Estas novas migrações em nível regional geraram um novo sistema de escravidão através de um endividamento proposital por parte de empresas fantasmas que prometem auxílio aos migrantes prestes a mudar-se para outro lugar. Os chamados *gatos* que são os agentes destas "empresas", servem de intermediários entre os migrantes empobrecidos e os garimpos e fazendas à

¹⁵⁴ Cf. GAWORA, Dieter/MOSER, Cláudio. *Amazonien. Die Zerstörung, die Hoffnung, unsere Verantwortung.* Aachen, Misereor, 1993, p. 42.

procura de mão-de-obra barata e submissa.¹⁵⁵

A política do povoamento planejado não previa este resultado. Ela foi realizada, inicialmente, por órgãos públicos (como o Incra ao longo da Transamazônica e em Rondônia) ou por companhias particulares (como por exemplo no norte do Mato Grosso e ao longo da estrada Santarém-Cuiabá) e teve como estratégia o “urbanismo rural” ou seja a formação de núcleos com aparência e infra-estrutura urbanas na beira das rodovias recém-abertas e facilmente alcançáveis para o colono. Estes núcleos, além de serem mais atrativos para os migrantes e garantirem sua “re-socialização” mais rápida no novo ambiente, permitiram uma organização mais dinâmica do mercado do trabalho. De um lado, o colono pôde continuar com formas pré-capitalistas de produção para a sua subsistência (agricultura básica e/ou extrativismo vegetal) e até com a possibilidade de comercializar seus produtos excedentes, e, de outro lado, esteve disponível para trabalhos temporários nas propriedades de agro-empresas e fazendeiros (especialmente para o desmate para conseguir mais pasto ou o corte de madeira). Assim, formou-se uma rede de estradas novas com seus ramais como os novos eixos de circulação de bens e de comunicação em detrimento das vias fluviais da Amazônia.¹⁵⁶

Chama a atenção, pois, que os “trabalhadores por ‘conta própria’” predominam na Região Norte em comparação com as demais regiões do Brasil. Isso se deve ao fato da “economia [regional] repousar nos latifúndios extrativos e pecuários, funcionando a agricultura como uma atividade restrita ao autoconsumo”.¹⁵⁷

Além da colonização em forma de núcleos urbanos ou semi-urbanos, constata-se na Amazônia um forte crescimento da população urbana, atingindo tanto os núcleos recém-criados ao longo das estradas como também as cidades velhas na beira dos rios onde aumenta, assim, a quantidade da mão-de-obra excluída do processo de produção. A porcentagem da população urbana cresceu de 1970 a 1980 de 31,7 para 51,8 por cento o

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 43 e 60.

¹⁵⁶ Cf. BECKER, *op. cit.*, pp. 53-55.

¹⁵⁷ Cf. CARDOSO, *op. cit.*, pp. 88 e 91.

que mostra a rapidez das mudanças sócio-econômicas.¹⁵⁸

Também as populações “tradicionais” da Amazônia, os índios e ribeirinhos, foram atingidos por estas transformações sócio-econômicas, pois o isolamento vivido anteriormente por eles não forneceu uma base para reagir ante à expansão agressiva de empresas e projetos dos “novos grupos econômicos”.¹⁵⁹ Esta expansão ameaça as formas antigas de produção e organização e afeta profundamente as culturas milenares da Amazônia. A cientista social paraense Violeta Refkalefsky Loureiro escreve sobre as conseqüências:

“Em primeiro lugar, trata-se de um movimento de ruptura do homem com a terra-natureza, de descampesinização e destribalização que esfacela junto com ele o conteúdo social e cultural das experiências vivenciadas e até então resguardadas pelo homem amazônico. Em segundo lugar, esta alteração dos antigos padrões culturais e sua substituição por novas formas de organização social não se realiza espontaneamente pelos grupos mas, ao contrário, resulta de uma imposição processada pelo Estado e pelo capital, quando o primeiro deveria atuar como guardião minimamente igualitário dos direitos sociais. Em terceiro lugar, a expropriação das terras secularmente ocupadas pelas populações naturais, abre espaço para o conflito entre grupos sociais que, nesse quadro, agudizam seus antagonismos (...). Em quarto lugar, a apropriação privada das terras pelo capital significa a não reprodução da identidade cultural e grupal do homem amazônico – pela transformação de pescadores, camponeses, índios, etc. em novas figuras sociais impostas pelas transformações – peões, assalariados, índios destribalizados etc.”¹⁶⁰

¹⁵⁸ Cf. BECKER, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁹ Cf. REFKALEFSKY LOUREIRO, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 119s.

Pode-se resumir que os migrantes e as populações “tradicionais” amazônicas (índios, ribeirinhos) não foram integrados como “co-protagonistas” nas transformações provocadas com a “ocupação” da Amazônia desde os anos 60, mas mantidos à distância como uma massa de mão-de-obra informal, flexível e disponível quando necessário. Embora conseguissem preservar a agricultura e o extrativismo vegetal de subsistência, as conseqüências sócio-culturais para as populações locais são desastrosas em comparação com os avanços econômicos pretendidos com o desenvolvimento da Amazônia.

c) A implantação dos grandes projetos:

Os avanços tecnológicos permitiram a realização de projetos de exploração mineral em grande escala a partir dos anos 1980. Eles tornam o quadro da realidade amazônica ainda mais complexo, pois trata-se de uma transformação profunda devido ao plano ambicioso do governo de poder integrar a economia nacional mais rápido ao sistema econômico mundial, transnacionalizando empresas nacionais através de parcerias e *joint ventures* com empresas multinacionais. Assim, os grandes projetos produtivos (Ferro Carajás, Albrás, Alunorte, Alumar, Hidrelétrica Tucuruí – todos integrantes do projeto Grande Carajás – e Trombetas) que fornecem ferro, manganês, alumina e alumínio foram todos inaugurados entre 1979 e 1988, isto é, em menos de uma década. Todos têm participação estrangeira (menos Ferro Carajás).¹⁶¹

O interesse pelo subsolo gerou novos conflitos, pois não se tratou mais de acumulação de lotes de terra, mas de territórios inteiros (por exemplo Grande Carajás no sul do Pará). O empreendimento industrial maciço nestas áreas de mineração ameaça pequenos produtores rurais e garimpeiros – tanto migrantes quanto ribeirinhos – que o vêem como uma interferência em sua lavra manual. Mais atingidos, porém, são os índios que por lei têm direito à terra em que vivem, mas cujo subsolo é reclamado pelas empresas que detêm as concessões para poder explorá-lo. Mas, enquanto garimpeiros e produtores rurais estão – de certa maneira – “adaptados” à

¹⁶¹ Cf. BECKER, óp. cit., pp. 62-69. O projeto *Trombetas* que explora bauxita iniciou em 1979. Os que integram o projeto *Grande Carajás* começaram entre 1984 e 1988. Cf. *ibid.*, p. 69.

lógica capitalista e sabem lidar com ela, os índios lutam por sua sobrevivência física e cultural que depende da garantia definitiva de seu território, tratando-se, portanto, de uma questão vital.¹⁶²

Além destas transformações recentes está surgindo um novo desafio na forma da *biotecnologia* que, de um lado, visa preservar a natureza singular amazônica, mas, de outro, também pretende explorar a mesma por ser detentora da maior biomassa e quantidade de recursos genéticos do mundo. As pressões de outros países, protagonistas da engenharia genética, para preservar a Amazônia como seu reservatório imprescindível, estão aumentando.¹⁶³

As plantas naturais tornaram-se, nos últimos anos, uma matéria-prima de suma importância para a indústria farmacêutica mundial.¹⁶⁴ Já há alertas que empresas e pesquisadores estrangeiros estão explorando o saber milenar de povos indígenas da Amazônia patenteando métodos anticoncepcionais, veneno natural para a pesca ou soro contra picada de cobras em seu nome sem respeitar os “direitos autorais” dos indígenas.¹⁶⁵

Este procedimento criminoso recebeu o neologismo *biopirataria*.¹⁶⁶

As transformações que resultarão desta nova “frente” ainda não podem ser previstas, apesar de apelos cada vez mais fortes de buscar um modelo não de mera preservação ecológica, mas de uma conservação dinâmica que segura o potencial natural e o coloca à disposição do usufruto responsável das populações, em primeiro lugar as da região e, depois, as fora dela.¹⁶⁷

Pode-se concluir que a implantação recente de grandes pólos de

¹⁶² Cf. *ibid.*, p. 75-79.

¹⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 83-85 e 92.

¹⁶⁴ Cf. ASSUMPÇÃO, João Carlos. Floresta vira farmácia. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais (01/06/1997) 14.

¹⁶⁵ Cf. BRAGA, Paulo Henrique. A patente que veio do índio. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais (01/06/1997) 15.

¹⁶⁶ Cf. CARVALHO, Mário César. Biopirataria ataca a floresta. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais (01/06/1997) 16.

¹⁶⁷ Cf. PANDOLFO, Clara. A Amazônia e a Rio/92. In: MONTEIRO DA COSTA, José Marcelino (coord.). *Amazônia*. Desenvolvimento ou retrocesso. Belém, Cejup (Col. Amazoniana, 2), 1992, p. 13.

exploração mineral e os avanços da biotecnologia estão acirrando a problemática social e ecológica da região por precisarem de vastos territórios para a realização de seus projetos.

O ribeirinho continuou sendo, nesta última fase da história amazônica, um fator marginalizado em todos estes planejamentos. Só recentemente há sinais de uma auto-percepção devido às ameaças que os lagos e rios habitados por ribeirinhos sofrem em decorrência da poluição ambiental (mineração, garimpos) e da pesca predatória.¹⁶⁸

Um papel importante na conscientização sócio-política dos ribeirinhos cabe à Igreja Católica. A partir do final dos anos 1960 deste século, a Igreja na Amazônia, inspirada pelas mudanças do Concílio Vaticano II (1962-1965), tomou frente na luta contra a última das chamadas “frentes pioneiras” de expansão capitalista projetada pelo regime militar para a região amazônica.¹⁶⁹

A Igreja local começou a superar, assim, sua postura paternalista e sua preocupação com a consolidação interna que marcaram a atuação pastoral anterior. Até então, a constante criação de prelazias e a subsequente instalação de uma rede de instituições de assistência como escolas, hospitais, orfanatos e oficinas, obras realizadas por religiosos estrangeiros, eram, no fundo, a continuação da romanização iniciada no século XIX. Com este pano de fundo, entende-se que a Igreja apoiou os projetos desenvolvimentistas do governo e das elites locais, vendo neles os protagonistas relevantes para um desenvolvimento efetivo para a Amazônia.¹⁷⁰

Os dois encontros inter-regionais dos bispos amazônicos

¹⁶⁸ Cf. ALMEIDA VAZ, op. cit., p. 65 e MAYBURY-LEWIS, Biorn. Terra e água: identidade camponesa como referência de organização política entre os ribeirinhos do Rio Solimões. In: GONÇALVES FURTADO, Lourdes (org.). *Amazônia*. Desenvolvimento, sócioidiversidade e qualidade de vida. Belém, Ufpa (Col. Universidade e Meio Ambiente, 9), 1997, pp. 42-45.

¹⁶⁹ Cf. VELHO, Otávio. Sete teses equivocadas sobre a Amazônia. *Religião e sociedade* 10 (1983) 31-36, p. 33.

¹⁷⁰ Cf. MATA, op. cit., pp. 359 e 362.

Já antes do Concílio Vaticano II, começaram no Brasil e, por conseguinte, na Amazônia, algumas mudanças estruturais intra-eclésiásticas que posteriormente iriam ser de suma importância.

(Regionais Norte I e II) em Santarém (1972) e Manaus (1974) marcam o início das mudanças eclesiais na Amazônia. Os prelados fizeram uma análise sociológica da realidade regional e articularam a partir dela uma ação pastoral renovada, tendo como eixos a “encarnação na realidade” e a “evangelização libertadora”. As linhas prioritárias urgentes foram estabelecidas: a formação de agentes de pastoral, as comunidades eclesiais de base, a pastoral indígena, a realidade das estradas e “outras frentes pioneiras” e, finalmente, a pastoral da juventude.¹⁷¹

A fundação de dois centros regionais de formação para sacerdotes e lideranças leigas (em Manaus e em Belém) e a presença do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) e da CPT (Comissão da Pastoral da Terra) na região, a partir dos primeiros anos da década de 1970, são provas do dinamismo das mudanças qualitativas feitas pela Igreja amazônica.¹⁷²

À esta mudança da Igreja regional antecedeu o golpe militar em 31 de março de 1964. Logo seguiu a implantação autoritária e precipitada dos projetos desenvolvimentistas na Amazônia, ignorando o seu impacto social. Em clima de resistência à imposição e repressão, a Igreja da Amazônia começou a ter os seus mártires. Bispos, padres e leigos engajados sofreram, entre 1964 a 1981, ameaças de morte, humilhações

O historiador da Igreja Possidônio da Mata escreve: “Em 1954, após a fundação da CNBB, Belém sediou a primeira reunião geral dos bispos e prelados da Amazônia – já havia acontecido uma reunião anterior em Manaus, após o congresso eucarístico de 1952. Em 1957, realizou-se a segunda reunião geral dos Prelados da Amazônia, com a presença do nuncio apostólico D. Armando Lombardi. No final do encontro esteve presente o presidente da República Juscelino Kubitschek, para assinar decretos e convênios entre a SPVEA e as prelazias. Nos anos 60, para melhor atender as especificidades pastorais das regiões brasileiras a CNBB dividiu-se em Regionais, ficando a Amazônia com dois: Norte I (Amazonas, Acre, Rondônia e Roraima) e Norte II (Pará e Amapá).” *Ibid.*, pp. 362s.

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 363 e *Linhas prioritárias da pastoral da Amazônia*. IV Encontro Pastoral da Amazônia (20-24 de maio de 1972, Santarém - PA). Santarém, Cúria Prelaticia de Santarém, 1972, pp. 1-7 e *Linhas prioritárias de pastoral da Amazônia*. II Encontro Interregional de Pastoral (15-22 de maio de 1974, Manaus-AM). Belém, CNBB-Regional Norte 2, 1974, pp. 9-19. Este último documento é uma avaliação e reformulação do documento anterior (de Santarém de 1972) e baseia-se nas conclusões deste.

¹⁷² Cf. MATA, op. cit., pp. 363s. O antropólogo Otávio Velho reforça a importância da

e expulsões por causa de seu apoio, especialmente, às causas dos indígenas e lavradores sem terra. Nos anos 1980, foram especialmente as questões fundiária e ecológica que tiveram suas vítimas. Muitas delas estão sendo lembradas também fora da Amazônia, como o sindicalista e seringueiro Chico Mendes, os padres Josimo Tavares e Ezequiel Ramin e as religiosas Adelaide Molinari e Creuza Coelho.¹⁷³

Pode-se resumir, referente à época recente marcada por movimentos globalizantes, tanto na área sócio-econômica quanto na religiosa, que ocorreram profundas mudanças na Amazônia que atingiram, mas não envolveram a população ribeirinha. Desconfiados e exaustos após as lutas cabanas, muitos ribeirinhos mantiveram-se longe dos centros urbanos espalhando-se pelo vasto interior. Assim, não participaram das inovações econômicas (produção da borracha). A Igreja Católica, embora revigorando sua presença junto às populações do interior, assumiu uma postura de controle empenhando-se em combater as supostas superstições do catolicismo popular. Também, o século XX com suas novas “frentes de ocupação” – sobretudo, a agropecuária e a mineração – deixou o ribeirinho na marginalização. Recentemente, porém, constata-se uma tomada de consciência por parte dos ribeirinhos devido às ameaças que o seu *habitat* está sofrendo (principalmente, desmatamento, poluição dos rios e pesca predatória).

Igreja ter adotado uma postura de agir a partir das classes populares: “O sucesso da Igreja Católica na mobilização do campesinato na Amazônia vem de sua opção pelos pobres, que lhe permite identificar-se com o povo, adquirir sua confiança e expressar as suas aspirações.” VELHO, op. cit., p. 34. Cf. também BECKER, op. cit., pp. 39s.

Os referidos institutos e órgãos continuam marcando a caminhada.

¹⁷³ Cf. MATA, op. cit., pp. 364s.

5. Resumo

A ocupação sistemática da Amazônia pelos portugueses, a partir de 1616, ocorreu inicialmente mais por motivos estratégicos do que econômicos. A peculiaridade da natureza não permitiu uma expansão rápida e sistemática. Por isso, poucos colonos se deslocaram para a Amazônia. A economia local continuou a basear-se no extrativismo florestal. O número elevado de indígenas era o motivo para muitos religiosos tornarem-se protagonistas do projeto colonial. Eles juntaram os índios capturados (*resgatados*) ou atraídos enganosamente (*descidos*) em aldeamentos ao longo dos rios nos quais exerceram o poder temporal, garantindo uma relativa autonomia frente às autoridades coloniais. Os indígenas passaram nestes aldeamentos por um intenso processo de homogeneização cultural com base indígena (*língua geral*). A falta de mão-de-obra nas povoações dos colonos causou uma luta acirrada em torno da questão da liberdade dos índios. As tensões estendiãms-se por muitas décadas até que o Estado, em consequência da política reformista de Pombal, revogou, em 1755/57, o poder temporal dos religiosos e pôs os aldeamentos e seus moradores de origem indígena sob autoridade civil.

Embora a nova legislação (*diretório*) promettesse sua emancipação plena, os índios aldeados (agora geralmente chamados de *tapuios*) continuaram submissos a diretores civis. A preservação de laços comunitários e de uma cultura homogeneizada com matriz indígena fez com que os tapuios formassem uma classe social distinta e continuassem economicamente relevante no conjunto da sociedade colonial. Porém, o tratamento arbitrário e abusivo motivou a fuga de muitos *tapuios* causando uma escassez de mão-de-obra. Em vista das crescentes fugas e boicotes, foram reintroduzidos, em 1798, o trabalho e o recrutamento forçados.

Este clima de repressão contribuiu para a eclosão da cabanagem, em 1835. Neste movimento popular juntaram-se os anseios de ascensão sócio-política de uma parte da elite nativa empobrecida e as expectativas de mudanças sociais por parte de tapuios e negros (não correspondidas após a independência). A repressão do movimento cabano foi violenta, a tal ponto que os tapuios começaram a se isolar da sociedade regional. Com a introdução

da navegação a vapor e a indústria da borracha, a partir de 1853 e 1870, respectivamente, a Amazônia foi ligada diretamente ao sistema econômico mundial. Os tapuios, agora chamados também de caboclos, não participaram deste desenvolvimento “eufórico”, ao contrário dos migrantes nordestinos que se estabeleceram nos seringais, os novos “pólos econômicos”. Eles se mantiveram afastados e desconfiados frente à rápida transformação.

Também, a Igreja revigorou sua ação pastoral, através das reformas centralizadoras da romanização, marcando uma presença renovada (visitas de desobriga, administração de sacramentos, novas devoções) junto às populações do interior da Amazônia. Uma postura de combate às manifestações da religiosidade popular e o assistencialismo impediram, porém, uma aproximação à cultura e, mais especificamente, ao imaginário dos ribeirinhos. Estes continuaram excluídos frente ao processo econômico cada vez mais rápido (frentes de ocupação no século XX), mas conservando, porém, o seu próprio projeto histórico de vida.

Atualmente, observa-se uma crescente tomada de consciência, devido às ameaças que o *habitat* dos ribeirinhos está sofrendo (poluição, pesca industrial), à redescoberta do imaginário “caboclo” (folclore) e aos incentivos por parte de movimentos sociais e pastorais (sindicatos, associações, formação de lideranças comunitárias, etc).

Conclusão

Os fatos históricos deixam claro que os ribeirinhos descendem de populações indígenas cujas culturas sofreram uma interferência homogeneizadora por parte do colonizador europeu (especialmente, nos aldeamentos dos religiosos) para poder subjugar-las ao objetivo do projeto colonial (isto é, torná-los cristãos/civilizados e mão-de-obra barata). O cerne desta política foi a decretação da integração definitiva por Pombal, visando a submissão total e a diluição étnico-cultural. Esta política imposta, devido às exigências intrínsecas do sistema mercantilista, teve como conseqüência remota – porém violenta – o movimento cabano. Este foi motivado, também, pelos anseios frustrados dos *tapuios* e negros oprimidos. Depois de uma retaliação vingativa por parte do governo paraense, os tapuios “desapareceram” como grupo social distinto, dispersando-se em pequenas comunidades rurais ao longo dos rios da Amazônia.

Esta população dispersa gerou uma identidade marcada pelo confronto constante com a cultura dominante da sociedade regional. No decorrer da história, esta primazia da cultura erudita de cunho ocidental gerou profundas alienações na auto-percepção dos ribeirinhos que foram afastados, propositalmente, de sua matriz cultural indígena e forçados a adotarem a religião, a língua e os costumes dos colonizadores, criando uma condição de vulnerabilidade cultural e subalternidade social. Porém, manteve-se uma expressiva noção de *indianidade*, marcando os eixos de seu sistema cultural próprio. São estes:

- o extrativismo vegetal como expressão da integração ao meio ambiente,
- a solidariedade familiar como expressão da convivência comunitária, e
- a pajelança xamânica como expressão da visão do mundo.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Referente ao xamanismo cf. WALSH, Roger N. *O espírito do xamanismo*. Uma visão contemporânea desta tradição milenar. São Paulo, Saraiva, 1993, p. 23. Este cientista da religião esclarece: “O xamanismo pode ser definido como uma família de tradições cujos praticantes concentram-se em entrar voluntariamente em estados alterados de consciência, nos quais vivenciam a si ou ao seu espírito viajando para outras dimensões, sob o comando de sua vontade, interagindo com outras entidades a fim de servir sua comunidade.” Ibid.

Mas, a formação histórica do projeto de vida (isto é, a cultura) dos ribeirinhos, apesar de sua condição específica, não pode ser considerada um processo excepcional ou um caso isolado. A interferência violenta e brusca dos colonizadores europeus nas diferentes culturas indígenas do continente latino-americano desencadeou nelas uma série de mudanças alienatórias. Os missionários até se desempenharam em adquirir conhecimentos sobre os projetos de vida dos povos indígenas. Mas, estes foram aplicados a serviço da dominação cultural e da integração subalterna ao projeto civilizatório da cristandade. Aos *conhecimentos sobre os outros* não seguiu o *reconhecimento dos outros*. Afinal, prevaleceu a visão do mundo intrassistêmica dos religiosos e colonos.

A pessoa do indígena tornou-se, definitivamente, residual dentro das estruturas sociais e econômicas da Colônia e, depois, do Estado nacional. A sua resistência – através de fugas, boicotes ou a adaptação simulada – constituiu não somente um ato de último desespero ante a crescente repressão. Ela, também, foi uma volta aos “cacos” que restavam dos diferentes projetos de vida indígenas anteriores à dominação e alienação.

Neste sentido, pode se afirmar e reconhecer com respeito aos ribeirinhos que:

- o extrativismo vegetal não é uma mera atividade econômica atrasada, mas um meio economicamente viável e ecologicamente responsável de desenvolvimento,

- a solidariedade familiar não é uma característica tradicional de convivência típica da zona rural, mas uma forma de resgatar a identidade e a dignidade das pessoas ante uma dinâmica global que fragmenta a vida,

- a pajelança xamânica não é uma mera “superstição”, mas sim uma maneira prática e integral de conceber e interpretar o mundo e a vida do dia-a-dia.

Este livro pretendeu romper com o silêncio a respeito destes “esquemas” de resistência e sobrevivência. Escutar e refletir a história dos “quase-despedaçados” faz literalmente “des-cobrir” o seu protagonismo astuto em meio a uma repressão integradora. Assim, adquire-se uma visão mais ampla e crítica da história o que faz conhecer uma outra história.

O rompimento do silêncio e o conhecimento do *outro* trazem consigo

um reconhecimento que compromete e gera solidariedade. O utilitarismo dos conhecimentos sobre os *outros*, adquiridos por motivos interesseiros, se dissipa. A sociedade envolvente amazônica precisa repensar a sua presença e, por conseguinte, a sua postura frente às diferentes realidades culturais. Para aproximar-se dos outros, o olhar para o *culturalmente disponível* não permite o apego exclusivo ao *oficialmente estabelecido* ou ao *historicamente crescido*.

O livro apontou diversas vezes para a ambigüidade que a sociedade envolvente revelou ante a alteridade dos outros enquanto sujeitos de sua história e protagonistas de seu projeto de vida. Por certo, romper o silêncio e devolver a voz ao secularmente silenciado não é um processo fácil para a sociedade regional. Mas, este processo constitui uma tarefa inevitável num mundo global que tende a negar as raízes e as iniciativas próprias das populações locais.

Esta tarefa tem, portanto, uma dimensão descolonizadora: A globalização atual quer tornar os diferentes lugares específicos cada vez mais iguais e as pessoas cada vez mais residuais. A onipresença das técnicas de informação, de produção, de circulação e de comercialização cada vez mais rápidas pesa sobre o projeto de vida de tantos povos e grupos. As grandes empresas, as principais protagonistas da globalização, envolvem cada vez menos pessoas, embora afetem cada vez mais com seus planos nefastos do lucro rápido. As pessoas humanas e seus múltiplos projetos de vida têm as suas condições de vida sufocadas. Só no espaço esquecido – porém, autônomo – da marginalidade e no “protagonismo da resistência silenciosa” pode brotar uma esperança de resgatar a dignidade e a solidariedade. Os ribeirinhos são um povo que “ensinou” uma lição de como manter vivo o seu projeto de vida em meio à repressão e discriminação.

Embora o presente livro descrevesse uma situação concreta, ele pretendeu abrir também horizontes, sobretudo referente ao resgate eficaz dos diferentes rostos de tantos outros micro-contextos dentro da atual macro-conjuntura igualizadora. O fortalecimento interno das culturas locais e a articulação de uma rede de solidariedade com os pequenos-outros apontam para os caminhos ainda a percorrer e para as lutas árduas ainda a vencer para construir uma sociedade, de fato, justa e igualitária.

Bibliografia

1. Fontes históricas

- ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp (Col. Reconquista do Brasil, 19), 1975.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No rio Amazonas* (1859). Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp (Col. Reconquista do Brasil, 20), 1980.
- AZEVEDO, João Lúcio d'. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Suas missões e a colonização. Belém, Secretaria de Estado da Cultura (Col. Lendo o Pará, 20), 1999 [edição fac-símile de: Lisboa, Tavares Cardoso, 1901].
- BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2ª ed., Belém, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura (Col. Lendo o Pará, 5), 1990.
- BEOZZO, José Oscar (org.). *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo, Loyola (Col. Missão aberta, VI), 1983.
- Carta Régia ao Capitão-Geral do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios* (12 de maio de 1798). In: ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Índios da Amazônia*. De maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis, Vozes, 1988.
- CARVAJAL, Gaspar de. *Eine Begegnung mit den Amazonen*. In: RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir (ed.). *Die Neue Welt*. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeits-kriegen. Frankfurt am Main, Suhrkamp (Col. Suhrkamp Taschenbuch, 811), 1982.
- Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará e Maranhão* (3 de maio de 1757). In: ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Índios da Amazônia*. De maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis, Vozes, 1988.
- Ley porque V. Magestade há por bem restituir aos índios do Grão Pará e Maranhão a liberdade das suas pessoas e comércio* (6 de junho de 1755). In: ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Índios da Amazônia*. De maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis, Vozes, 1988.
- PORRO, Antônio (coord.). *As crônicas do Rio Amazonas*. Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Vozes (Col. Publicações do Centro de Investigação e Divulgação/História, 14), 1993.
- QUEIROZ, Dom João de São José. Viagem e visita ao sertão. *RIHG* 7 (1847) 476-527.
- Regimento das Missoens do Estado do Maranhão e Pará* (1º de dezembro de 1686). In: BEOZZO, José Oscar (org.). *Leis e Regimentos das Missões*. Política

- Indigenista no Brasil. São Paulo, Loyola (Col. Missão aberta, VI), 1983.
- RIBEIRO, Darcy/ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de (coord.). *A fundação do Brasil*. Testemunhos 1500-1700. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1993.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir (ed.). *Die Neue Welt*. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeits-kriegen. Frankfurt am Main, Suhrkamp (Col. Suhrkamp Taschenbuch, 811), 1982.
- RUSSEL WALLACE, Alfred. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*. New York, Dover Publications (Col. Dover Classics of travel, exploration, true adventrue), 1972.
- SPIX, J.B./MARTIUS, C.F. *Viagem pelo Brasil*. 1817-1820. Vol. III, 3ª ed., São Paulo/Rio de Janeiro, Melhoramentos/IHGB/Instituto Nacional do Livro, 1976.
- SUESS, Paulo (coord.). *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos - século XVI. Petrópolis, Vozes, 1992.
- VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazônia. Sua linguagem, suas crenças e seus costumes. In: Idem. *Estudos amazônicos*. Belém, Universidade Federal do Pará (Col. Série José Veríssimo), 1970 (artigo publicado pelo próprio autor em 1878).
- VERÍSSIMO, José. *Estudos amazônicos*. Belém, Universidade Federal do Pará (Col. Série José Veríssimo), 1970.
- VIEIRA, Antônio. Visita ou regulamento das aldeias (1658-1661). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV (Norte-2. Obra e assuntos gerais, séculos XVII-XVIII), Rio de Janeiro/Lisboa, Instituto Nacional do Livro/Livraria Portuguesa, 1943, pp. 106-124.

2. Documentos eclesiásticos

- A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia*. Documento da Assembléia dos Regionais Norte I e II da CNBB. Manaus, CNBB Regional Norte I e II, 1997.
- III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Puebla*. A evangelização no presente e no futuro da América Latina (texto oficial da CNBB). 2ª ed., Petrópolis, Vozes/CNBB, 1979.
- IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Santo Domingo*. Nova evangelização – promoção humana – cultura cristã (tradução oficial da CNBB). 4ª ed., Petrópolis, Vozes/CNBB, 1993.
- Diretrizes da ação evangelizadora da Igreja Norte 2*. Quadriênio 1995-1999. Belém, CNBB – Secretariado Regional Norte 2, 1995.
- Linhas prioritárias da pastoral da Amazônia*. IV Encontro Pastoral da Amazônia (20-24 de maio de 1972, Santarém-PA). Santarém, Cúria Prelaticia de Santarém,

1972.

Linhas prioritárias de pastoral da Amazônia. II Encontro Inter-regional de Pastoral (15-22 de maio de 1974, Manaus-AM). Belém, CNBB-Regional Norte 2, 1974.

SPINOZA, Benedito (org.). *CEBs: vida e esperança nas massas*. Texto-base do 9º Encontro Intereclesial, 1997. São Paulo, Salesiana Dom Bosco, 1996.

3. Publicações sobre o contexto amazônico

- ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth/RAMOS DE CASTRO, Edna Maria, *Negros do Trombetas*. Guardiães de matas e rios. 2ª ed., Belém, Cejup, 1998.
- ALMEIDA VAZ, Florêncio. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. *Cultura Vozes* 90 (março-abril 1996) 47-65.
- ANDRADE, Lúcia M. M. de. Os quilombos da bacia do rio Trombetas. Breve histórico. In: CANTARINO O'DWYER, Eliane (org.). *Terra de quilombos*. Brasília, Associação de Antropologia, 1995.
- ARAÚJO LIMA, J. F. *Amazônia*. A terra e o homem. 3ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 104), 1945.
- ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Igreja e cabanagem (1832-1849)*. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.
- ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Índios da Amazônia*. De maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis, Vozes, 1988.
- ARAÚJO MOREIRA NETO, Carlos de. *Reformulações na missão católica na Amazônia entre 1750 e 1832*. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.
- ASSUMPCÃO, João Carlos. Floresta vira farmácia. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais (01/06/1997) 14.
- AZZI, Riolando. A reforma católica na Amazônia 1850/1870. *Religião e sociedade* 10 (1983) 21-30.
- BECKER, Bertha K. *Amazônia*. 5ª ed., São Paulo, Ática (Col. Série Princípios, 192), 1997.
- BENCHIMOL, Samuel. Amazônia interior. Apologia e holocausto. In: MONTEIRO DA COSTA, José Marcelino (coord.). *Amazônia*. Desenvolvimento ou retrocesso. Belém, Cejup (Col. Amazoniana, 2), 1992.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia*. Um pouco-antes e além-depois. Manaus, Umberto Calderaro (Col. Amazoniana, 1), 1977.
- BRAGA, Paulo Henrique. A patente que veio do índio. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais (01/06/1997) 15.
- CARDOSO, Fernando Henrique/MÜLLER, Geraldo. *Amazônia*. Expansão do

capitalismo. São Paulo, Brasiliense/Cebrap, 1977.

- CARVALHO, Mário César. Biopirataria ataca a floresta. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais (01/06/1997) 16.
- CHIAVENATO, Júlio José. *Cabanagem*. O povo no poder. São Paulo, Brasiliense (Col. Leituras afins), 1984.
- CRULS, Gastão. *A Amazônia que eu vi*. Óbidos - Tumucumaque. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 113), 1954.
- CRUZ COUTO, Raimundo Jorge da/VEIGA VALENTE, Januário. *As Irmandades e a Romanização. Estudo sobre a resistência das Irmandades no Baixo Tocantins*. Belém, Ipar (trabalho de conclusão do período básico de teologia), 1992.
- CURTENIUS ROOSEVELT, Anna. Arqueologia amazônica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- DAMATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: Idem. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- DI PAOLO, Pasquale. *Cabanagem*. A revolução popular da Amazônia. 3ª ed., Belém, Cejup, 1990.
- FERREIRA REIS, Arthur Cezar. *A conquista espiritual da Amazônia*. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1942.
- FERREIRA REIS, Arthur Cezar. *A política de Portugal no vale amazônico*. Belém, Secretaria de Estado da Cultura (Col. Lendo o Pará, 16), 1993 (primeira publicação em 1940).
- FERREIRA REIS, Arthur Cezar. *História do Amazonas*. 2ª ed., Belo Horizonte/Manaus, Itatiaia/Superintendência Cultural do Amazonas (Col. Reconquista do Brasil/2ª série, 145), 1989.
- FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686-1759). In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.
- FREITAS, Décio. *Cronologia da escravidão dos índios no Brasil*. In: BEOZZO, José Oscar (org.). *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo, Loyola (Col. Missão aberta, VI), 1983.
- FURST, Peter T. South American Shamanism. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 13, New York/London, Macmillan/Collier Macmillan, 1993.
- GALVÃO, Eduardo. Panema: uma crença do caboclo amazônico. In: Idem. *Encontros de sociedades no Brasil*. Índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra (Col. Estudos brasileiros, 29), 1979.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 284), 1955.

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Religião e sociedade* 10 (1983) 3-8.

GAWORA, Dieter/MOSER, Cláudio. *Amazonien*. Die Zerstörung, die Hoffnung, unsere Verantwortung. Aachen, Misereor, 1993.

GONÇALVES FURTADO, Lourdes (org.). *Amazônia*. Desenvolvimento, sócio-diversidade e qualidade de vida. Belém, Ufpa (Col. Universidade e Meio Ambiente, 9), 1997.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo, Marco Zero, 1994.

HOORNAERT, A. Amazônia e a cobiça dos europeus. In: Idem (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.

HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira. In: Idem (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.

KRÄUTLER, Erwin. Missionariedade e solidariedade entre as Igrejas no Brasil. *Convergência* 315 (1998) 399-413.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos III e IV (Norte), Rio de Janeiro/Lisboa, Instituto Nacional do Livro/Livraria Portugal, 1943.

LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. 3ª ed., Belém, Cejup, 1993.

LOUREIRO, Antônio. *Amazônia - 10.000 anos*. Manaus, Metro Cúbico, 1982.

LÖWENAU, Floriano (ed.). *O cinqüentenário da Prelazia de Santarém 1903-1953*. Apontamentos publicados pela Cúria Prelática em colaboração com os Padres Franciscanos de Santarém. Santarém, Cúria Prelática, 1953.

LÖWENAU, Floriano (ed.). *Prelazia de Óbidos 1958-1968*. Óbidos, Cúria Prelática, 1968.

MARQUES DA SILVA, Aluizio Tadeu. A questão regional amazônica. In: *Estudos e Problemas Amazônicos*. História social e econômica e temas especiais. Belém, Instituto do Desenvolvimento Sócio-econômico do Pará/Secretaria de Estado da Educação, 1989.

MATA, Possidônio de. A Igreja Católica na Amazônia da atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e pajelança entre pescadores da zona

do Salgado. *Comunicações do Iser* 14 (1985) 54-61.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesial*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém, Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Em defesa do catolicismo tradicional e popular das populações amazônicas*. Belém (texto para Semana Teológica em Belém, de 15 a 17 de maio de 1996), 1996.

MAYBURY-LEWIS, Biom. Terra e água: identidade camponesa como referência de organização política entre os ribeirinhos do Rio Solimões. In: GONÇALVES FURTADO, Lourdes (org.). *Amazônia*. Desenvolvimento, sócio-diversidade e qualidade de vida. Belém, Ufpa (Col. Universidade e Meio Ambiente, 9), 1997.

MENDES DOS REIS ARRUDA, Luiz Frederico (coord.). *Proposta de política florestal para a Amazônia brasileira*. Documento setorial da Universidade do Amazonas apresentado à Comissão Interministerial instituída em 29 de maio de 1979. Manaus, Metro Cúbico, 1979.

MEGGERS, Betty J. *Amazônia - a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp (Col. Reconquista do Brasil/2ª série, 113), 1987.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. 2ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp (Col. Brasileira, 267), 1979.

MONTEIRO DA COSTA, José Marcelino (coord.). *Amazônia*. Desenvolvimento ou retrocesso. Belém, Cejup (Col. Amazonina, 2), 1992.

MOTTA MAUÉS, Maria Angélica. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: *Estudos e Problemas Amazônicos*. História social e econômica e temas especiais. Belém, Instituto do Desenvolvimento Sócio-econômico do Pará/Secretaria de Estado da Educação, 1989.

ORICO, Osvaldo. *Mitos ameríndios e credências amazônicas*. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro/MEC (Col. Retratos do Brasil, 93), 1975.

PADOCH, Christine. *People of the Floodplain and Forest*. In: DENSLOW, Julie Sloan/PADOCH, Christine. *People of the tropical rain forest*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1988.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. A questão cultural amazônica. In: *Estudos e Problemas Amazônicos*. História social e econômica e temas especiais. Belém, Instituto do Desenvolvimento Sócio-econômico do Pará/Secretaria de Estado da Educação, 1989.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica*. Uma poética do imaginário. Belém, Cejup, 1995.

- PANDOLFO, Clara. A Amazônia e a Rio/92. In: MONTEIRO DA COSTA, José Marcelino (coord.). *Amazônia*. Desenvolvimento ou retrocesso. Belém, Cejup (Col. Amazoniana, 2), 1992.
- PORRO, Antônio. História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (coord.), *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.
- RAMOS, Alcida Rita. *Voces indígenas*. El contacto vivido y contado. In: SANTOS GRANERO, Fernando (org.). *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*. Vol. I, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Abya-Yala (Col. Biblioteca Abya-Yala, 37), 1996.
- REFKALEFSKY LOUREIRO, Violeta. *Amazônia*. Estado – homem – natureza. Belém, Cejup (Col. Amazonina, 1), 1992.
- SALLES, Vicente. Cachaça, pena e maracá. *Brasil açucareiro* 74 (1969) 46[102]-55[111].
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. Sob o regime da escravidão. Brasília/Belém, MEC/Secretaria de Estado da Cultura/Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.
- SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes/Cehila (Col. CID/História, 12), 1992.
- SILVA BRUNO, Ernani. *História do Brasil*. Geral e regional. Vol. I (Amazônia), São Paulo, Cultrix, 1966.
- SUESS, Paulo. Integrationsmord in Amazonien. Die Indianerfrage vor einer Endlösung? In: EHRKE, Michael et alii (coord.). *Fortschritt der Destruktivkräfte - ökologische Krise und Gegenwehr*. Hamburg, Junius (Col. Lateinamerika - Analysen und Berichte, 7), 1983.
- SUESS, Paulo. Memória indígena. Anexo ao texto-base do 9º Encontro Intereclesial de São Luís. *Missões* 5 (1997) 16-21.
- THORLBY, Tiago. *A cabanagem na fala do povo*. São Paulo, Paulinas (Col. O povo quer viver, 20), 1987.
- TOCANTINS, Leandro. *Amazônia - natureza, homem e tempo*. Uma planificação ecológica. 2ª ed., Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora/Editora Civilização Brasileira (Col. General Benício, 201), 1982.
- URE, John. *Invasores do Amazonas*. Rio de Janeiro, Record, 1986.

- VELHO, Otávio. Sete teses equivocadas sobre a Amazônia. *Religião e sociedade* 10 (1983) 31-36.
- VERGOLINO HENRY, Anaíza. A Semana Santa nos terreiros. Um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e sociedade* 14 (1987) 56-71.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*. Estudo do homem nos trópicos. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 290), 1957.

4. Bibliografia geral

- ANTONIAZZI, Alberto. Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil. *REB* 36 (1976) 82-94.
- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo* 3 (1993) 107-131.
- BAUD, Michiel et alii. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito, Abya-Yala, 1996.
- BERGMANN, Michel. *Nasce um povo*. Estudo antropológico da população brasileira: como surgiu, sua composição racial, sua evolução futura. Petrópolis, Vozes (Col. CID/História, 5), 1977.
- BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Dicionário Aurélio básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.
- CALDEIRA, Jorge et alii. *Viagem pela história do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre*. O processo de assimilação dos terêna. 2ª ed., Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora (Col. Ciências sociais), 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira (Col. Biblioteca Pioneira de ciências sociais – Sociologia), 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- DAMATTA, Roberto/BARROS LARAIA, Roque de. *Índios e castanheiros*. A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra (Col. Estudos brasileiros, 35), 1978.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando*. Uma introdução à antropologia social. Petrópolis, Vozes, 1981.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* 3ª ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 4ª ed., Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1991.
- DAURIL, Alden. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil. In:

- KEITH, Henry H./EDWARDS, S. F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (Col. Retratos do Brasil, 79), 1970.
- DENSLOW, Julie Sloan/PADOCH, Christine. *People of the tropical rain forest*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1988.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora (Col. General Benício, 176), 1980.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa; Presença, 1989.
- DUSSEL, Enrique (coord.). *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II (História da Igreja no Brasil), Petrópolis, Vozes/Cehila, 1977.
- DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo, Paulinas, 1997.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- FAGUNDES HAUCK, João. *A Igreja na emancipação*. In: DUSSEL, Enrique (Coord.) *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo III/2 (História da Igreja no Brasil, Petrópolis, Vozes/Cehila, 1980.
- FARIA, Gustavo de (ed.). *A verdade sobre o índio brasileiro*. Rio de Janeiro, Guavira, 1981.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2ª ed., São Paulo, Edusp/Fundação do Desenvolvimento da Educação (Col. Didática, 1), 1995.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: DUSSEL, Enrique (coord.). *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II (História da Igreja no Brasil), Petrópolis, Vozes/Cehila, 1977.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, Vozes/Centro de Investigação e Divulgação (Col. Publicações CID - História da Igreja, 1), 1974.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Vol. II/1, Petrópolis, Vozes/Cehila, 1992.
- HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo, Paulus, 1994.
- HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- IANNI, Octavio. *Ensaio de sociologia da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médiuns e curandeiros*. São Paulo, Difel, 1984.

- MONTERO, Paula. A questão colonial revisitada. *Cadernos de Campo* 3 (1993) 103-106.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. Catolicismo popular e romanização no catolicismo brasileiro. *REB* 36 (1976) 131-141.
- RIBEIRO, Hércion. *A identidade do brasileiro*. "Capado, sangrado" e festeiro. Petrópolis, Vozes, 1994.
- RIBEIRO, Joaquim. *Os brasileiros*. Rio de Janeiro/Brasília, Pallas/Instituto Nacional do Livro/MEC, 1977.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. *Identidade e etnia*. Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. *O festim dos bruxos*. Estudos sobre a religião no Brasil. Campinas/São Paulo, Editora da UNICAMP/Ícone, 1987.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto/ZICMAN, Renée. *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Instituto Francisca-no de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. *Somos as águas puras*. Campinas, Papyrus Editora, 1994.
- RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil*. 1ª parte (Historiografia colonial), 2ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional (Col. Brasileira, 21), 1979.
- ROSÁRIO, Ubiratan. *Cultura brasileira*. Estudos e roteiros de aula. Belém, Universidade Federal do Pará/Associação Brasileira das Editoras Universitárias, 1989.
- SANTOS GRANERO, Fernando (org.). *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Vol. I, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Ediciones Abya-Yala (Col. Biblioteca Abya-Yala, 37), 1996.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- WALSH, Roger N. *O espírito do xamanismo*. Uma visão contemporânea desta tradição milenar. São Paulo, Saraiva, 1993.