

A DISSOLUÇÃO COMO SOLUÇÃO: FORMAS DA IDENTIDADE ÉTNICA EM MANAUS

ROBERTO JARAMILLO*

“A identidade dos atores não é apenas o produto da sua integração social; é também um conjunto de recursos mobilizados em intercâmbios sociais concorrentes. Como observa justamente Bourdieu, o habitus não é somente um ‘programa’; é também um ‘capital’. Não existe identidade social que não seja composta pelos recursos prometendo atingir objetivos conformes ao que os atores percebem como sendo seus ‘interesses’, qualquer que seja a natureza desses interesses” (Dubet e Martuccelli, 1998: 57)

Para melhor entender as dinâmicas que regem as diferentes situações de contato dos grupos étnicos urbanizados de Manaus (AM), faz-se necessário analisar não somente as condições de vida mas também as representações sociais no seio das quais desenrola-se essa relação, tanto como aquelas geradas por ela. No Brasil, os termos usados comumente para a categorização dos grupos sociais são múltiplos. Cada um tem, por definição, uma natureza peculiar. Alguns são, de maneira evidente, categorias étnicas como *índio*, *mulato*, *mestiço* ou *negro*. Outros indicam a região de origem de pessoas e grupos, a exemplo de *gaúcho*, *sertanejo*, *nordestino*, *carioca* ou *amazonense*. Um terceiro grupo refere-se diretamente à situação de classe, como *caipira*, *ribeirinho* (que também classificam geograficamente), *rico*, *pobre* etc.

Essa classificação, no entanto, torna-se problemática quando, através do trabalho etnográfico, observa-se que, no seu uso cotidiano, o campo semântico da maioria dos termos de classificação não coincide necessariamente com aquele definido pelas autoridades lingüísticas; e, aliás, também não em relação aos seus conteúdos analíticos, tais como reconhecidos nos trabalhos científicos. Como se o próprio desses termos fosse precisamente ter uma certa “elasticidade” que depende de fatores contextuais: nenhum é unívoco¹. Dessa forma, o termo “índio” presta-se a manipulações ambíguas: designa o habitante das terras americanas quando chegaram os europeus, ou aborígene da América (cf. Ferreira, 1986: 938), mas adquire também uma conotação depreciativa que pode ir até o insulto². Apesar do interesse que representa o

¹ Por exemplo, “carioca” ou “mineiro”, além de fazer referência aos habitantes do Rio de Janeiro e Minas Gerais, respectivamente, são conceitos que evocam e podem envolver uma certa astúcia e uma disposição para a alegria, no caso dos primeiros, e uma certa capacidade política e estratégica nas relações sociais, para os últimos. Chamar de “caipira” ou “ribeirinho” uma pessoa ou um grupo de pessoas não é apenas uma maneira de se referir a eles como habitantes do campo ou da beira dos rios do interior do Brasil, mas envolve freqüentemente uma classificação da sua posição na escala social e, ao mesmo tempo, uma certa “romantização” das suas condições de vida a partir das representações mediatizadas por produções literárias ou tradições da história nacional ou local.

² “Bugre” é um sinônimo que – por vir do nome de um grupo indígena habitante da região que se estende entre os rios Iguaçu e Piquage, na fronteira com o Uruguai – chegou a encarnar o significado pejorativo de “*indivíduo em que não se pode confiar, inculto, grosso, mal educado, agressivo*” (cf. Ferreira, 1986: 291).

estudo da semântica plural do termo *índio*³, esta não é a categoria que mais nos interessa por enquanto.

O termo que queremos analisar agora é *caboclo*. Após um breve estudo da origem etimológica da palavra e de sua utilização na literatura e na estética amazônicas, apresentamos o conceito de “coletor formal de sentido” como instrumento fundamental de nossa análise. Ele nos ajudará a entender melhor o funcionamento concreto do termo *caboclo* (a dinâmica social de “declassificação”), o significado político da atribuição de identidades sociais (taxonomia social) e a persistência do fenômeno étnico como fator importante do contato entre grupos sociais de identidades diversas.

1. O TERMO CLASSIFICADOR CABOCLO

Caboclo (do Tupi *Kari'boka*, ‘Filho do branco’) S. m. Brasileiro. 1. Mestiço de branco e de índio cariboca, *carijó*. 2. Antiga denominação do índio. 3. *Caboclo* (1) de cor cobre e de cabelo liso; *caburé*, *tapuio*. 4. Ver *Caipira* (1). 5. Pessoa traidora ou em quem não se pode confiar. (...) 8. Adj. Cor de *caboclo*; cor de *tanino*. 9. Que pertence ou tem relação com *caboclo*. 10. Próprio de *caboclo* (Ferreira, 1986: 302-303)

De acordo com a definição anterior, o termo *caboclo* – tipicamente brasileiro – é utilizado de maneira diferente. Primeiro, para fazer referência a uma população determinada, os *caboclos*, caso em que o termo é utilizado como substantivo. Em segundo lugar ele é utilizado para fazer referência à(s) característica(s) mestiça(s) de uma pessoa ou de um grupo; trata-se, então, de um predicado pronominal. Finalmente, o termo designa certas qualidades atribuídas a um objeto, caso em que é utilizado como um puro adjetivo.

Duas origens etimológicas dessa palavra são propostas como possíveis. Ambas as teorias afirmam que sua origem é Tupi. Segundo a primeira, o termo *caboclo* vem de */caa-boc/*, que significa *aquele que vem da floresta*. A segunda afirma que vem da expressão */kari'boka*⁴, que quer dizer *filho do homem branco* (cf. Lima-Ayres, 1992: 23-24). Nos dois casos, o que nos interessa, mais do que a questão técnica da origem lingüística, é o que essas definições veiculam como referência ao “outro”, “àquele que é diferente”, “àquele que vem de outro lugar”, e suas conotações excludentes (“vem da floresta”) e de menosprezo (“filho de...”).

Essa primeira abordagem, realizada a partir da etimologia, nos ajuda a entender por que o uso do classificador social *caboclo* é antes de tudo de

³ Porém, a partir da renovação democrática brasileira e da formação das organizações indígenas atuais nas décadas de 1970 e 1980, a força política e mobilizadora do termo *índio* adquiriu uma dimensão tal que, hoje, no Brasil, reivindicar-se *índio* tornou-se um instrumento de representação social e ação política eficaz. No contexto latino-americano, o Brasil é, talvez, o único país no qual o termo chegou progressivamente a tomar uma acepção positiva. Utilizá-lo – especialmente como categoria de autotclassificação – significa recorrer a uma representação social que dispõe de uma força mobilizadora especial (*political agency*). Assim, tanto no uso autotclassificador quanto naquele que fazem do termo os que não são índios, o rodeio pelas expressões politicamente corretas, como *autóctone* (corriqueiro na etnologia francesa), *native american* (terminologia anglo-saxã, muito usada também pelos cientistas) ou *indígena* (como em espanhol), não é necessário, sendo mais a expressão de um tipo de consciência paternalista e depreciativa (cf. Ramos, 1998: 6).

⁴ Foneticamente mais próximo de *carioca*, nome dado aos habitantes mestiços da cidade do Rio de Janeiro.

caráter atributivo a outrem. Utiliza-se no modo auto-atributivo somente em alguns casos, como veremos depois. Seu uso é sempre o reflexo de uma atitude estratégica própria das situações de contato entre grupos sociais onde, de um lado, a identidade fundamental passa pelo fator étnico e, de outro, se situam grupos para os quais o elemento étnico não tem importância pública ou não é um valor significativo.

O Caboclo na literatura e na estética amazônicas

O termo caboclo é abundantemente usado na região e tem sido integrado de diversas maneiras na literatura acadêmica amazônica⁵. Já em 1953 ele aparece num artigo intitulado “A vida religiosa do caboclo da Amazônia”, de Eduardo Galvão, que afirma que o caboclo é um “tipo físico” cuja cultura sofre a influência indígena de maneira palpável⁶. Baseado num trabalho etnográfico na comunidade de Gurupa, na baixa Amazônia, esse trabalho foi realizado ao mesmo tempo em que o de Charles Wagley, **Amazon Town: a study of man in the Tropics** (1953). Galvão e Wagley têm o mérito de ser os primeiros em sistematizar etnograficamente o que pensavam que seria uma forma cultural, própria dos caboclos.

Esse tipo de utilização é retomado a partir dos anos 1970 com as preocupações relativas às teorias do determinismo ecológico nos trabalhos de Eric Ross e Emílio Moran. Ross define o caboclo como “o *camponês amazônico*” e retraça uma história da sua evolução, defendendo que sua situação é fruto tanto das condições ecológicas quanto da estrutura econômica na qual ele viveu⁷. Moran, por sua parte, utiliza o termo para se referir a um “*tipo cultural possuindo um certo nível de mestiçagem racial*”⁸. Com o trabalho de Eugene Parker e a coleção que ele edita em 1985, o termo caboclo começa a ser utilizado geralmente como categoria étnica⁹. Retomando a idéia segundo a qual o caboclo é antes de tudo um tipo cultural, mas “menos exótico” que os índios e, por essa razão, menos interessante para determinados pesquisadores, Parker atribui a falta de interesse pela “cultura cabocla” à incompreensão das suas origens e da sua história na região. O que ele denomina *caboclo* é “*a população mestiça fruto de casamentos entre índios e colonos portugueses ou, em número menor, com nordestinos de ascendência*

⁵ Em 1930, José Carvalho publicou um livro intitulado **O matuto cearense e o caboclo do Pará**. Já antes de Eduardo Galvão alguns autores amazonenses, entre eles Artur Reis, utilizavam comumente o termo em suas produções literárias, a exemplo de **Preto Rodas**.

⁶ Ensina Galvão (1953: 2) que “*o Vale (do Amazonas) foi primitivamente habitado por uma grande massa indígena, em parte absorvida pela sociedade colonial, mas deu um razoável número de elementos originais. Na Amazônia, mais do que em qualquer outra região do Brasil, percebe-se, no tipo físico e na cultura do caboclo contemporâneo, a influência indígena*”. Ele retomará mais tarde esse tipo de utilização na sua tese de doutorado **The religion of an Amazon community: a study in cultural change** (New York, Columbia University), assim como em outras publicações importantes, como **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita** (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955).

⁷ “The evolution of the Amazon Peasantry”, **Journal of Latin American Studies**, 10 (2): 193-218, 1978, apud. Lima-Ayres, 1992: 40-41.

⁸ “The adaptative system of the Amazon Caboclo”, in **Man in the Amazon**, p.136-159, apud. Lima-Ayres, 1992: 41.

⁹ A coleção se chama “The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives” e foi publicada na edição 32 da **Studies in Third World Societies**.

africana” (Parker, 1989: 251). Amplia, assim, o uso do termo a todos os habitantes da região amazônica, apresentando o caboclo como protótipo do homem amazônico:

Na maior parte do Brasil, as populações originais caboclas têm sido completamente absorvidas na sociedade e na economia nacional de tal forma que é muito difícil as distinguir na população. Nessas zonas, a utilidade descritiva do termo “caboclo” é extremamente limitada. Na Amazônia, no entanto, os caboclos continuaram sendo uma população discernível nessa região do Brasil onde eles possuem sua mais forte identidade e o melhor espaço de expressão (ibidem)¹⁰

Apesar dos matizes de uns e outros, todas essas elaborações têm um ponto em comum: elas se mantêm na linha inicial de Galvão e Wagley, utilizando a categoria analítica como uma realidade social discernível e praticamente homogênea, que desenvolve, conserva e transmite uma suposta “cultura cabocla”. Desse jeito, tudo o que é tipicamente amazônico é, então, suscetível de ser classificado como *caboclo*. Nessa direção se move também o trabalho de Stephen Nugent (1993), intitulado **Amazonian Caboclo Society**. Elaborado a partir do estudo de uma comunidade de camponeses nos arredores de Santarém (PA), permanece preso à visão culturalista anteriormente descrita, sem colocar em questão a formação de uma categoria social como essa.

Nessa direção se move a utilização quase indiscriminada do termo caboclo num grande número de análises sociais e nas tradições literárias e artísticas nacionais e regionais sobre a Amazônia. Associada ao uso midiático generalizado que consiste em chamar *caboclos* todos os habitantes (mais de dezoito milhões) originários da região do grande rio brasileiro, criou-se uma espécie de consciência cultural que se expressa em manifestações de tipo musical e folclórico, como o Festival do Peixe Ornamental na cidade de Barcelos (AM), o do Boi-Bumbá em Parintins (AM) ou ainda o do Guaraná em Maués (AM). Nesses casos, o termo *caboclo* é utilizado positivamente, mas não como um substantivo e sim como predicado nominal ou adjetivo qualificativo de um conjunto de expressões culturais bastante ecléticas, desta vez rebatizadas “caboclas”.

O estudo crítico mais completo realizado até agora sobre o tema que nos ocupa é a tese de doutorado de Deborah Magalhães Lima-Ayres (1992). A autora parte de uma análise da maneira como o termo foi utilizado na história e consegue mostrar como essa categoria é antes de tudo uma construção social no contexto de conjunturas políticas, tanto antigas quanto atuais. Assim, a naturalização do caboclo enquanto “homem tipicamente amazônico” ou sua abstração essencialista como “cultura típica dos amazônicos” são colocadas em questão a partir de uma análise da formação e da funcionalidade de um conceito que não era questionado antes.

Magalhães evidencia o fato de que o conteúdo do conceito *caboclo* aplica-se de forma distinta a realidades nem sempre coincidentes. Não se trata só da diversidade dos referentes mas, principalmente, da complexidade da utilização

¹⁰ Ver ainda Parker 1981, 1985, 1985a.

do mesmo termo, seja referencial, seja categorialmente. O primeiro modo de uso (referencial), supostamente objetivo, contém o segundo tipo de (ab)uso (categorial), e depende conseqüentemente dos julgamentos ou preconceitos com os quais define-se quem é e quem não é *caboclo*.

De fato, nos diz Magalhães, a utilização de *caboclo* é sempre acompanhada de sobredeterminações que fazem referência a características culturais herdadas da mestiçagem e que permanecem vinculadas a uma visão colonial. Revela-se, então, com força especial um preconceito que pressupõe uma distância – mais que isso, uma desigualdade – de nível social, onde o *caboclo* é necessariamente pobre, ignorante, incapaz e, portanto, submetido; o fruto infeliz de um encontro que não devia ter acontecido. Assim, até o subdesenvolvimento da Amazônia e das sociedades amazônicas é explicado pelo “estereótipo criado a respeito do *caboclo* e pelas opiniões sobre as qualidades daquilo que o cerca (...)” (Lima-Ayres, 1992: 38).

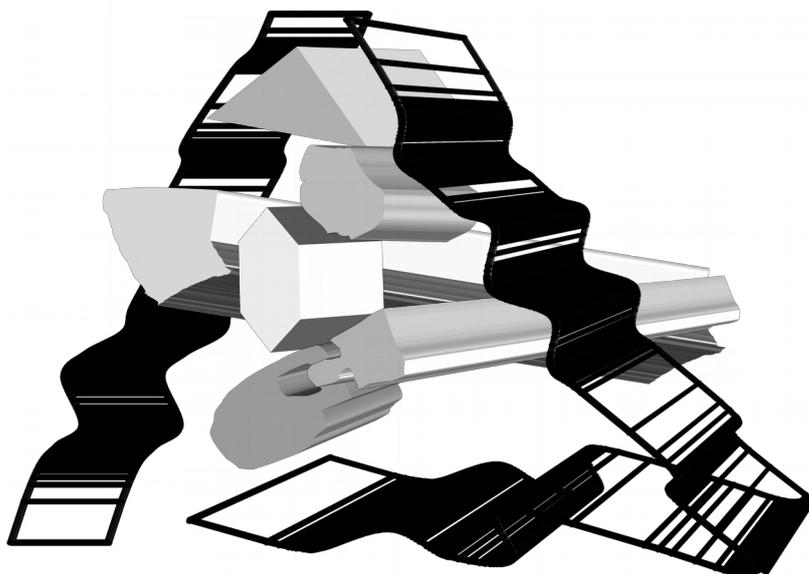
A utilização do termo classificador *caboclo* “é caracterizada por uma definição ambígua da população em questão” e, em conseqüência disso, “o sistema de classificação regional de indivíduos como *caboclos* ou *brancos* (...) não é coerente” (ibidem), afirma a autora. Aí se situa nossa divergência fundamental em relação a sua análise: enquanto para ela trata-se de um *sistema incoerente de classificação* de indivíduos por conta da *definição ambígua da população em questão*, considero que se trata – especialmente na utilização familiar – de um sistema de classificação de grupos sociais que não somente não tem nada de incoerente – porque não depende da ambigüidade (sempre suposta) do referido objeto (que, aliás, pode muito bem ser descrito com coerência) – como cumpre uma função social definida ao hipostasiar numa suposta “categoria étnica” a manipulação estratégica das relações sociais entre grupos que instrumentalizam identidades sociais diferentes, em relações de poder sempre desiguais, e que, dessa forma, organizam o contexto e as possibilidades políticas, econômicas e sociais de uns e de outros. Não é, então, que a classificação seja incoerente, é que o classificador integra a ambigüidade fazendo dela sua força, especialmente nas relações sociais desiguais: é a função própria do ‘coletor formal de sentido’.

2. O ‘COLETOR FORMAL DE SENTIDO’

Um ‘coletor formal de sentido’ é uma representação social que por si só não tem mais consistência do que a de ser um espaço ideativo vazio de significação já que depende da acumulação e do encontro heteróclito de idéias provenientes de universos ideológicos diferentes; alguma coisa como uma “zona de tolerância” ou um *no man’s land*¹¹ entre grupos possuindo padrões de identidade diferentes e nos quais cada um traz o que quer guardar e encontra o que quer procurar, sempre em função do que é pertinente num determinado momento social.

¹¹ Uma franja de terra “de ninguém” convencionalmente respeitada por ambas as partes nos conflitos bélicos.

Para melhor expressar o que queremos significar por ‘coletor formal de sentido’ vamos recorrer à figura abaixo, imaginada em três dimensões. Trata-se de uma pirâmide aberta, apresentando bordas irregulares, que representa a categorização social típica em classes sociais, e que depende, *grosso modo*, da relação entre propriedade (controle), meios e processo de produção. No interior se movimentam, num espaço maior ou menor na medida em que a gente se aproxima dos níveis inferiores e do exterior da pirâmide, um conjunto de unidades de identidade, de formas e dimensões diversas, que se deslocam e, quando se tocam, se recompõem, conservando sua independência, para se separar novamente assim que as condições de circulação são dadas (imaginadas aqui como bolinhas de sabão, mas resistentes ao contato entre elas); tudo isso num movimento constante – como no espaço intersideral –, num jogo de composições e recomposições que depende ao mesmo tempo (1) das condições infra-estruturais (a pirâmide), (2) do contexto histórico específico (posição e contato das unidades no espaço do jogo) e (3) das capacidades estratégicas de valorização de oportunidades sociais no interior de cada unidade (maleabilidade da forma de cada identidade).



O ‘coletor formal de sentido’ é, então, algo assim como um espaço coletor de resíduos (uma “categoria-esgoto”) que são conjunturalmente desnecessários; resíduos que ao mesmo tempo têm um valor supremo na medida em que permitem o reconhecimento de elementos que, fazendo parte da identidade própria, não são atualmente pertinentes¹². Ele funciona, pois, como um receptáculo atualizado constantemente pelo conteúdo variável que uns e outros atores sociais lhe atribuem no processo de identificação (própria e dos outros). A vacuidade do receptáculo tem ali um papel definitivo. Ali são consideradas dimensões que poderiam aparecer como contraditórias entre elas mas que permanecem sempre como um recurso possível para a definição da identidade própria ou alheia. Graças a uma espécie de neutralidade, própria do ‘coletor

¹² É nesse sentido que Roberto Cardoso de Oliveira (1976: 5-6) afirma que “o etnocentrismo, como sistema de representações, é a confirmação empírica da emergência da identidade étnica no seu estado mais primitivo”.

formal de sentido', os atores podem colocar nele tudo o que, no mundo representado da sua ideologia, aparece como caótico, desorganizado, sem sentido, sem valor e sem critério definido: "o negativo" da sua própria imagem.

3. A DINÂMICA DECLASSIFICATÓRIA NA UTILIZAÇÃO DO TERMO CABOCLO

Categoria atribuída a um outro

*"Sou Clarindo Campos. Sou Tariano. Sou uma pessoa indígena. Não sou caboclo como dizem por aqui ! Sou uma pessoa indígena. Falo duas línguas de brancos e três de indígenas".
(Clarindo Campos, Barcelos, novembro de 2001)*

Na região de Manaus, o termo caboclo é utilizado normalmente para designar: (1) os índios que vivem na cidade, (2) aqueles que, na zona rural, dividem seu habitat e seus modos de vida com outros habitantes e colonos, (3) os imigrantes dos bairros periféricos das cidades amazônicas e (4) os habitantes tradicionais das zonas rurais frutos de casamentos mistos. Os conteúdos revelam-se diferentes segundo a pessoa que faz a classificação e o estatuto social em que ela mesma se coloca em relação àqueles que ela nomeia. Vejamos.

A população urbana da cidade de Manaus utiliza a palavra caboclo para se referir, de uma maneira bastante vaga e indiscriminada, aos habitantes "do interior": pequenos centros urbanos ou grandes zonas rurais. Essa mesma dinâmica se repete em cidades de tamanho intermediário como Itacoatiara, Maués, Tefé, São Gabriel da Cachoeira ou Tabatinga, onde os indivíduos de classes sociais diversas – segundo o nível em que eles se encontram na escala social – utilizam o termo caboclo para designar indistintamente os grupos humanos e os indivíduos das classes consideradas por eles como inferiores, sem fazer distinção alguma entre índios urbanos e rurais, habitantes dos bairros periféricos, camponeses e migrantes estabelecidos no interior ou nas margens dos cursos de água. Por sua vez, os habitantes das zonas pobres de Manaus utilizam o termo para evocar os índios que vêm instalar-se na cidade ou os colonos rurais em geral.

Os índios, por sua parte, utilizam o termo para nomear indistintamente tanto os mestiços que habitam as margens dos rios quanto os índios que não moram nas terras delimitadas e perderam o direito tradicional das tribos, seja por terem feito ou serem fruto de casamentos mistos, seja por terem perdido o contato com suas raízes e seus ancestrais depois de terem vivido durante uma ou várias gerações na cidade.

Como vemos, trata-se antes de tudo de uma dinâmica de classificação social que chamamos "declassificação", na medida em que, sem operar exatamente uma *des-classificação* do outro (excluindo-o definitivamente do jogo social), em virtude do conteúdo ideológico o situa sempre num escalão menor em relação àquele no qual se situa a pessoa que fala. Essa "declassificação" faz-se não em razão das características ou das capacidades do outro (já que, na verdade,

como grupo organizacional – grupo étnico – os caboclos não existem), nem da sua identidade social (pelo mesmo motivo), nem mesmo no sentido de classe social nas suas acepções sociológicas tradicionais¹³, mas em virtude da utilidade que a classificação mesma oferece para a imagem (representação) própria; aquela de quem fala, que declassifica. Desta forma, o conteúdo imaginário do termo é transferido para a categoria social imediatamente inferior em relação àquele que fala, até o momento em que se chega às etnias ameríndias, que encarnariam a *opositum per diametrum* da classificação social “civilizada” (cf. Lima-Ayres, 1992: 25; 28).

Nessa dinâmica de “declassificação” social há, pois, um movimento em duplo sentido e simultâneo: aquele que exclui o “outro”, situando-o num nível inferior (centrífugo), e o que “inclui-se” nos níveis superiores da escala social e das suas representações (centrípeto). Desta maneira, dizer que o outro é caboclo é uma forma de afirmar socialmente “*eu não sou caboclo*”, o que se converte, em última instância, numa espécie de auto-atribuição da identidade branca e das representações sociais correspondentes. Assim, os contornos da própria identidade determinam as formas que podem tomar outras identidades (o espaço de jogo dos outros grupos), ao tempo em que são determinados por elas. Em face desse tipo de utilização do termo caboclo, podemos reconhecer então que se trata de uma representação social que opera antes de tudo em nível da ideologia social, à maneira de um “espelho mágico” que refletiria a imagem não querida, projetando-a numa espécie de ‘coletor formal de sentido’, no caso presente: o caboclo¹⁴.

“Eu sou caboclo”

Existe, contudo, um conjunto de casos nos quais a utilização da categoria caboclo é auto-atributiva. Essa utilização do termo nos interessa especialmente nesse trabalho porque ilumina a natureza do conceito na medida em que se revela operacional enquanto eventual categoria de identidade de um grupo humano. Os casos são limitados e implicam estratégias sociais específicas. Vamos tomar dois exemplos:

1. Uma pessoa nascida na cidade, de pai índio e mãe mestiça (ou o contrário), não se reconhecerá nunca como caboclo no meio de outros índios da cidade. Porém, na sua vida quotidiana, ela será um caboclo a mais na cidade, e não

¹³ Não se trata aqui apenas de um tipo de classificação obedecendo às relações entre controle e uso dos meios de produção (que são, sem dúvida, presentes), mas de um modo de relação social fundado ideologicamente numa representação culturalmente negativa do outro; modo de representação que é ao mesmo tempo “gerado por” e que “gera ele mesmo” uma estratificação do corpo social a partir de múltiplas diferenças pensadas como imediatas e necessariamente associadas, em particular a identidade étnica e a cultural.

¹⁴ Essa constatação é confirmada quando encontramos habitantes das classes economicamente mais pobres que não são, contudo, “declassificadas” como caboclos. Trata-se de uma grande quantidade de pessoas vindas do sertão, do Rio de Janeiro ou dos estados do sul do Brasil, inclusive dos seus descendentes, até à segunda geração nascida na Amazônia; eles continuam sendo *paraenses*, *mineiros*, *nordestinos* etc. Em geral, essas pessoas são privilegiadas na ocasião da busca de empregos técnicos ou que solicitam uma certa criatividade e capacidade de direção, confirmando exatamente, dessa maneira, o estereótipo que sugere que os caboclos – habitantes da Amazônia – são preguiçosos, indolentes, passivos, astutos, e que não se pode confiar neles.

terá problemas para se reconhecer como tal nas suas tentativas de procura de emprego, de participação das atividades do bairro, de ingresso no sistema educacional etc. No caso em que essa pessoa se encontrasse na prisão ou tivesse que lidar com um serviço de saúde oficial, ela poderia eventualmente fazer valer sua identidade indígena na medida em que as leis nacionais lhe concedem certas vantagens. Os funcionários “brancos” insistirão na sua “identidade” cabocla. No entanto, reivindicar-se índio lhe permite recorrer legitimamente a parentes ou organizações indígenas. Outros índios podem apoiá-la nessas ocasiões particulares, principalmente na negociação com as autoridades; mas, no interior da tribo, e especialmente no “território” indígena, será deixado clara sua condição de caboclo, particularmente se sua mãe é indígena.

2. Um habitante das margens do interior, migrante da segunda ou terceira geração vindo das cidades do litoral do Nordeste ou do Sul do país, mesmo que não conheça as regiões de origem dos seus ancestrais, se reivindicará “branco” (sertanejo, baiano, paranaense etc.) com tanto mais força quanto seu contato com os índios seja mais próximo: vivendo numa zona de presença indígena ou numa pequena comunidade perto de uma Terra Indígena delimitada. Em compensação, não será fácil para ele fazer valer esses mesmos “títulos” quando visitar ou viver numa das grandes cidades da Amazônia (Manaus ou Belém) e ainda mais difícil no momento de voltar à terra de seus ancestrais, para quem será sempre um caboclo vindo da Amazônia. O que acontece também com qualquer habitante da Amazônia que viaje para o Rio de Janeiro ou Belo Horizonte, cidades que são imaginadas como compostas por pessoas possuindo uma “natureza étnica” diferente: cariocas, negros e brancos descendentes de colonos europeus e escravos africanos.

O classificador caboclo é também utilizado de maneira auto-atributiva no caso dos índios. Os que fazem isso representam um pequeno conjunto de grupos tribais, tais como os *gavião* na parte mediana do rio Tocantins, alguns *kambeba*, *mayoruna*, *witoto*, *miranha* e *cocama* que vivem no meio do curso do rio Solimões (cf. Fígoli, 1983), determinadas tribos do território do Alto Rio Negro e do Estado do Acre (cf. Lima-Ayres, 1992: 25), assim como os *ticuna* da parte do alto rio Solimões, perto da tríplice fronteira com a Colômbia e o Peru. Roberto Cardoso de Oliveira, um dos antropólogos que melhor conhece esses últimos, escreve a seu respeito:

Num sentido, o caboclo pode ainda ser visto como o resultado da interiorização do mundo branco pelo Tukuna (sic), sua consciência sendo dividida em duas: uma que concerne seus ancestrais, outra os homens poderosos que o cercam. O caboclo é, assim, o Tukuna (sic) se vendo ele mesmo com os olhos do branco; ou seja, como intruso, indolente, traidor, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poderia se dizer que o caboclo é a essência da “consciência infeliz”. Sua personalidade sendo fracionada em duas, ela reflete bem a ambigüidade da sua situação total (1972: 80)¹⁵

¹⁵ Para ele, “o contato entre índios e brancos no alto Solimões teve como consequência imediata o surgimento de uma nova categoria social: o caboclo. O caboclo – na zona escolhida

Tanto no caso dos brancos/caboclos quanto dos índios/caboclos, o elemento comum é o contexto de contato entre grupos sociais que representam sua identidade através de aspectos dominantes diferentes. Para se representar esse contato de maneira lógica, evitando colocar a discussão no plano político que implica o reconhecimento das identidades sociais diferentes (especialmente aquela dos índios com seus direitos de origem), os opositores recorrem a uma categoria “declassificatória” (no caso, caboclo), principalmente nos episódios de conflitos econômicos, territoriais, culturais etc., já que ela dissolve a identidade da contrapartida.

Não é que esse conflito seja gerado pela diferença “de classe” ou pela classificação, mas a classificação construída é a expressão ideológica que explica (e, muitas vezes, justifica) as desigualdades e os conflitos preexistentes. Nesse contato, é, então, elaborada uma forma de classificação que expressa a necessidade de auto-identificação face à afirmação da identidade dos outros grupos sociais (brancos em face de brancos ou índios, índios em face de brancos ou índios), particularmente em ocasiões nas quais a afirmação da sua identidade étnica representa mais uma perda do que um ganho em termos de oportunidades sociais (forma auto-atributiva) ou naquelas onde as oportunidades que já começaram a ser aproveitadas poderiam ser ameaçadas pelo reconhecimento de uma certa identidade, no caso, *étnica* (forma referencial). Fica claro, em última análise, que se trata de uma questão de funcionalidade social do grupo ou dos grupos que definem as fronteiras ou os contornos étnicos.

4. CABOCLO COMO CATEGORIA DE IDENTIDADE

Chegando nesse ponto é preciso nos perguntar: que tipo de categoria de identidade é *caboclo*? A análise feita nos revela que *caboclo* é realmente um classificador social e que, nesse caso, como qualquer outra categoria, ele funciona numa estrutura de contrastes: eu me identifico como B e, nessa mesma dinâmica, eu me diferencio de A e de C. Os contornos da própria identidade são dados em referência aos limites que a desenham e às fronteiras que abrem a novas relações. Esse contato não é nem regular nem estático, nem absolutamente autônomo; ele se constrói constantemente na negociação desse espaço comum que é a fronteira. Desta maneira, ele é condicionado tanto pela negociação entre unidades estrangeiras aos seus limites respectivos quanto pelos diferentes níveis da relação, que têm a ver com as condições econômicas, políticas e culturais que esse processo, enquanto totalidade, constitui¹⁶.

para este inquérito – é o Tukuna transfigurado pelo contato com o branco. Ele se diferencia dos outros grupos tribais do Javar, por constituir-se para o branco numa população indígena pacífica, ‘desmoralizada’, ligada às formas de trabalho impostas pela civilização e extremamente dependente do comércio regional. Resumindo, é o indígena integrado (a sua maneira) à periferia da sociedade nacional, em oposição ao indígena selvagem, nu ou pouco vestido, hostil e indomado, encarnado na paisagem do alto Solimões pelas tribos Quixito Curaça” (idem).

¹⁶ Se observarmos os processos de identidade social no campo político, econômico, regional, cultural e étnico (ou religioso), constatamos que o conflito é uma constante e que a negociação que se estabelece nesses casos é um mecanismo fundamental de visualização social e de afirmação peculiar de cada identidade.

Em segundo lugar, é necessário reconhecer que, pela impossibilidade de atribuir uma mínima normatividade à institucionalização dos fatores étnicos, sob pena de converter o mundo das representações possíveis num puro elemento circunstancial (formalista), os limites e as fronteiras das identidades étnicas são muito mais difusos e maleáveis e menos normativos que em outros tipos de processo identitário, tais como o religioso (normas eclesiais), o regional (determinado por elementos geográficos) ou o político (dogmático ou programático).

O “Coletor formal de sentido” Caboclo

Quando falamos de *caboclo* como categoria de identidade nos referimos, então, a um “coletor formal de sentido” que, à maneira de *um espaço ideativo (de ideação) vazio de significação, permite não somente a identificação própria e do outro mas também o reconhecimento de espaços intersticiais de mau acordo ou de diferença radical, como expressão “negativa” (não no sentido moral mas naquele do qual é o modelo ao contrário – como em fotografia) de uma identidade étnica anteriormente assumida, não mais operacional numa determinada conjuntura.*

Essa utilização do termo classificador *caboclo*, sem negar a identidade étnica que o apadrinha (a imagem positiva), situa os conteúdos organizacionais do grupo em questão num nível da representação social onde as relações entre pessoas e grupos se definem em termos de “classificação”/“declassificação” social, quando o fator étnico – determinante para um dos grupos em questão – não é politicamente valorizado pelos outros.

No nosso caso, podemos ver que o processo de identificação grupal numa situação de conflito na qual pelo menos um dos grupos em questão tem o fator étnico como determinante da sua identidade recorre a um “coletor formal de sentido” – no caso, o conceito de *caboclo* – para representar ali como conteúdo hipotético, mas nem por isso menos real, alguns dos limites impostos na relação com os vizinhos. Utilizo a expressão “alguns dos limites” porque, nesse tipo de representação social – a identidade *cabocla* – as características são imaginadas e inscritas como se fossem em negativo¹⁷, ou seja, tudo o que conjunturalmente não expressa a própria tradição, os próprios critérios de valorização e de julgamento, e que apareceria então como não pertencendo ao espaço semântico e sintático das identidades étnicas em referência das quais a identidade da pessoa é positivamente definida; o que, no entanto, continua sendo útil na medida em que pode ser pertinente para a afirmação social do grupo numa nova eventualidade.

No caso de que se trata, vimos que o termo classificador *caboclo* corresponde apenas por extensão a uma identidade étnica assumida, de tal forma que, quando uma pessoa se diz ou classifica uma outra pessoa como *caboclo*, ela não utiliza uma identidade étnica propriamente dita. Existem indígenas que se

¹⁷ À maneira de um negativo fotográfico, ou seja, negativo não como um julgamento de valor mas como uma realidade que se desenha de uma maneira inabitual e frequentemente contrária à maneira como vemos as coisas.

denominam a si próprios caboclos para poder sobreviver e exercer seus direitos nas regiões urbanas e suburbanas. Existem mestiços que se autodenominam caboclos utilizando estrategicamente a margem de manobra que lhes oferece essa categoria, no campo político e ecológico, por exemplo.

Porém, a utilização dessa categoria é sempre impregnada de uma espécie de “consciência infeliz”, como a chamaria Roberto Cardoso de Oliveira, autoconsciência que não se define positivamente mas opera essa definição na ambigüidade de uma difusa diferenciação positiva em relação ao índio e através de uma diferenciação negativa, mais nítida, em relação ao branco. Por essa razão, quando um índio se apresenta como caboclo perante seus companheiros de trabalho ele não mente; não mais do que quando ele retorna para casa ou no seu território tribal e – mesmo que tenha aprendido na cidade costumes e comportamentos ou hábitos culturais extremamente diversificados – se reivindica plenamente indígena.

Em conclusão, ser caboclo não corresponde então a uma negação da identidade étnica “em positivo”. Trata-se de uma acomodação – completamente ideológica – de uma identidade étnica que tenta afirmar-se no campo das relações dominantes. Uma pessoa é cabocla sem deixar de ser índio ou mestiço e, de qualquer forma, sem deixar de ser pobre, seja estabelecido na cidade ou nas margens dos cursos de água. Admite-se cabocla para poder entrar em relação, de uma maneira mais satisfatória com uma sociedade que não reconhece o valor sóciopolítico da identidade étnica. Utiliza-se o termo para “declassificar” o outro, num movimento que permite, antes de tudo, manter uma hierarquização social além das considerações sobre o valor político das identidades étnicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dubet, François e Martuccelli, Danilo. **Dans quelle société vivons nous?** Paris, Seul, 1998.
- Fígoli, Leonardo. “Identidad regional y ‘caboclisto’: Indios del Alto Rio Negro en Manaos”. **Anuário Antropológico 83**, 119-151. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza, UFC, 1983.
- Galvão, Eduardo. “A vida religiosa do caboclo da Amazônia”. **Boletim do Museu Nacional**, 15 (Nova Série). Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1953.
- Lima-Ayres, Deborah de Magalhães. **The social category caboclo, history, social organization, identity and outsider’s social classification of the rural population of an Amazonian Region (the Middle Solimões)**. Tese de Doutorado. Cambridge, Kings College, 1992.
- Nuget, Stephen. **Amazonian caboclo society**. Oxford, Berg, 1993.
- Oliveira, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas, Unicamp, 1972.
- _____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira, 1976.
- Parker, Eugene Philip. **Cultural ecology and change: a caboclo várzea community in the Brazilian Amazon**. Tese de Ph. D. Boulder, University of Colorado, 1981.
- _____. “Caboclistization: The Transformation of the Amerindian in Amazonia

- 1615-1800”, In Parker, Eugene Philip (ed.). **The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives**, *Studies in Third World Societies*, 32. Williamsburg, College of William and Mary, 1985.
- _____. “The Amazon Caboclo: an introduction and overview”. In Parker, Eugene Philip (ed.). **The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives**, *Studies in Third World Societies*, 32. Williamsburg, College of William and Mary, 1985a.
- _____. “A neglected human resource in Amazonia: The Amazon Caboclo”. In Posey, D. A. e Ballée, W. (ed.). **Amazonia: indigenous and folk strategies**. New York, New York Botanical Garden, 1989, p. 249-259.
- Ramos, Alcida R. **Indigenism, ethnic politics in Brazil**. Madison, The University of Wisconsin, 1998.
- Wagley, Charles. **Amazon Town: a study of man in the Tropics**. New York, Macmillan, 1953.
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

* *Roberto Jaramillo é jesuíta, doutor em Antropologia (Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais/EHESS, Paris) e atual coordenador do Serviço de Ação, Reflexão e Educação Social (SARES), de Manaus (AM). [jaramosj@hotmail.com; jaramosj@jesuits.net]*